

MITOS Y RECORRIDOS DIVINOS EN LA VEINTENA DE PANQUETZALIZTLI

MYTHS AND DIVINE PROCESSIONS IN THE PANQUETZALIZTLI TWENTY-DAY CYCLE

Elena Mazzetto*

Fecha de recepción: 1 de noviembre de 2017 • Fecha de aprobación: 9 de enero de 2019.

Resumen: En este artículo se estudia el recorrido ceremonial llamado *Ipaina Huitzilopochtli* que se llevaba a cabo en la veintena de Panquetzaliztli, la fiesta del dios tutelar mexicana en el ciclo del calendario solar. Mediante un análisis comparativo tanto de distintas crónicas coloniales en náhuatl y en español, como de las contribuciones modernas, se reflexionan aspectos olvidados por los investigadores. Asimismo, se analizan los distintos espacios por donde los protagonistas transitaban de un lugar a otro, y se examinan las personalidades sobrenaturales involucradas en el recorrido, en relación con la recreación anual del mito del nacimiento de Huitzilopochtli. Los resultados de la investigación sobre estos “múltiples” recorridos apuntan hacia la necesidad del estudio multifacético de la dimensión social y política del Valle de México, y del contexto de creación de las crónicas novohispanas, para el logro de una buena comprensión de acontecimientos religiosos determinados.

Palabras clave: Panquetzaliztli, Tenochtitlan, Tlatelolco, recorridos ceremoniales, ciclo del calendario solar.

Summary: This article covers the study of the ceremonial procession known as *Ipaina Huitzilopochtli*, which took place in the twenty-day cycle of Panquetzaliztli, the festival of the guardian Mexica god in the solar calendar cycle. A comparative analysis, both of different colonial chronicles in Náhuatl and Spanish, and modern contributions, reflects on certain aspects overlooked by researchers. In addition, the different routes along which

* Becaria posdoctoral del Fond National de la Recherche Scientifique (FNRS)-Université Libre de Bruxelles, Bruselas, Bélgica, elena.mazzetto@yahoo.it

the main players traveled from one place to another are analyzed and the supernatural characters involved in the journey are examined in relation to the annual recreation of the myth of the birth of Huitzilopochtli. The results of the research into these “multiple” journeys point to the need for a multi-faceted study of the social and political dimension of the Valley of Mexico and of the context of the creation of the Colonial chronicles in order to gain a better understanding of specific religious events.

Key words: Panquetzaliztli, Tenochtitlan, Tlatelolco, ceremonial journeys, solar calendar cycle.

Résumé : Cet article étudie le parcours cérémoniel connu sous le nom d'*Ipaína Huitzilopochtli*, qui était effectué au cours de la vingtaine de Panquetzaliztli, la fête du dieu tutélaire mexica dans le cycle du calendrier solaire. L'analyse comparative de différentes chroniques coloniales en nahuatl et en espagnol ainsi que d'études modernes a permis de mettre en lumière certains aspects oubliés par les chercheurs. Cette étude analyse également les différents espaces au sein desquels les participants se déplaçaient d'un lieu à un autre, et examine les personnalités surnaturelles impliquées dans le parcours en lien avec la récréation annuelle du mythe de la naissance de Huitzilopochtli. Les résultats de la recherche sur ces « multiples » parcours soulignent la nécessité d'une approche pluridimensionnelle de l'organisation sociale et politique de la vallée de Mexico et du contexte de création des chroniques de la Nouvelle-Espagne pour parvenir à une meilleure compréhension de certains événements religieux.

Mots-clés : Panquetzaliztli, Tenochtitlan, Tlatelolco, parcours cérémoniels, cycle du calendrier solaire.

À Michel Graulich
Mon premier maitre, une personne qui m'a énormément
inspiré dans mes recherches.

Las fiestas de las veintenas eran fenómenos religiosos muy complejos,¹ por lo que ha sido un tema de estudio sugestivo a lo largo de la historia del centro de México, tanto así que los especialistas han puesto énfasis en aspectos cada vez distintos e igualmente fundamentales para comprender las múltiples capas de significados en las que estaban constituidos estos acontecimientos rituales. Desde el siglo XIX y principios del XX, con las publicaciones de los eruditos Albert Réville (1885), Sir James Frazer (1890), Eduard Seler (1902) y Konrad Theodor Preuss (1908), las investigaciones sobre el ciclo festivo tenían el afán de encontrar en la dimensión ritual el reflejo del periodo estacional en el que los ritos se llevaban a cabo, por lo que la coincidencia del ciclo agrícola con el ciclo ritual siempre ocupó un lugar preponderante.² La recreación de aventuras míticas determinadas también fue una preocupación precoz para estos especialistas, ya que partían de pasajes específicos en las crónicas coloniales que hacían eco a eventos mitológicos y viceversa.³ Los investigadores no tardaron en darse cuenta de que la dimensión festiva iba sujeta también a manipulaciones políticas y propagandísticas, ya que las fiestas se volvían ocasiones perfectas para mostrar el poder del imperio mexica y de su dios tutelar, Huitzilopochtli, triunfador victorioso sobre los pueblos y los dioses enemigos. A Francisco del Paso y Troncoso (1898) le llamó la atención la aparente ausencia de Quetzalcóatl en rituales clave del ciclo solar. De hecho, la veintena que conmemoraba el encuentro mítico entre sus padres, Mixcóatl y Chimalman, Quecholli, desembocaba en la veintena de Panquetzaliztli, donde el dios recién nacido no era la Serpiente Emplumada, como se podía esperar, sino Huitzilopochtli. En su obra extraordinaria y única, hasta hoy en día, sobre el ciclo de las fiestas de las veintenas y la relación entre sus ritos y los mitos de la tradición mesoamericana, Michel Graulich, siguiendo los pasos del sabio mexicano, realizó un análisis crítico del contenido de todas las veintenas, exponiendo —entre sus muchos aportes— cómo Huitzilopochtli sustituye a distintos dioses en el ciclo festivo, como es el caso de la veintena de Tlaxochimaco, probablemente dedicada, en su origen, a Xochiquétzal (Graulich, 1999: 406).⁴ En los años ochenta, Betty A. Brown analizó las veintenas de Ochpaniztli y Xócotl Huetzli en clave histórico-política, señalando cómo los ritos sacrificiales de las dos fiestas tenían el objetivo de conmemorar periódicamente acontecimientos históricos específicos, uniones prestigiosas o derrotas clamorosas

de los enemigos de los mexicas, con la consecuente declaración de la soberanía religiosa y territorial tenochca. En el caso de Ochpaniztli, la unión, sacrificio y desollamiento de la hija del soberano colhua Achitómetl. En Xócotl Huetzi, la captura y sacrificio del dios tutelar de los tepanecas de Azcapotzalco, Otontecuhtli (Brown, 1984; 1988).

En el libro dedicado a Xipe Tótec, Carlos J. González González (2011) evidencia como el *tlabuahuanaliztli* –definido como “sacrificio gladiatorio” por los españoles– es un raro ejemplo de rito cuyos cambios litúrgicos pueden rastrearse a lo largo del tiempo, en particular entre la época de Motecuhzoma I y la de Axayácatl. Según el investigador mexicano las modificaciones sufridas obedecían a la voluntad de centrar el culto público mexica en la recreación del mito del Quinto Sol (González González, 2011: 356-357).

Estos ejemplos no pretenden ser exhaustivos, sin embargo, demuestran cómo la elección de los protagonistas y de los espacios no estaba hecha al azar, sino que respondía con precisión a la exigencia de afirmar un mensaje hegemónico fuerte. El ciclo festivo no era unitario. La multitud de *calpulteteo* de México-Tenochtitlan permite comprender como cada veintena respondía a la necesidad de celebrar distintas entidades sobrenaturales, relacionadas con corporaciones y *tlaxilacalli*, barrios (Van Zantwijk, 1985; Mazzetto, 2014a).⁵ Lejos de ser eventos estáticos que permanecían aparentemente intactos a lo largo de los años, las veintenas podían experimentar incorporaciones de nuevos elementos –actores rituales o acceso a nuevos espacios– así como cambios, reflejo en la evolución misma del poderío mexica. De aquí surge la exigencia de cotejar constantemente la información religiosa con testimonios de naturaleza política y social en específico. En este trabajo analizaré uno de los ritos más conocidos del ciclo festivo mexica, es decir el recorrido ceremonial llamado *Ipaina Huitzilopochtli*, “la (su) velocidad/ligereza de Huitzilopochtli”, realizado durante la veintena de Panquetzaliztli que conmemoraba su nacimiento mítico.

La carrera iniciaba en el recinto sagrado de la capital mexica y pasaba por ciertos lugares del área occidental del Valle de México regresando a su punto de partida. Este tipo de recorrido circular, realizado en sentido contrario a las manecillas del reloj, se llamaba *tlayahualoliztli* y era muy común en el ciclo festivo. Se podía realizar alrededor de un altar, un templo–pirámide, un patio, o de la isla entera y podía estar dedicado a distintas entidades sobrenaturales (Mazzetto, 2014a). Sin embargo, en ningún otro momento del año tenía esta extensión ni involucraba a tantos participantes. Los especialistas no tardaron en identificar algunos de los significados más evidentes de la carrera, es decir, la conmemora-

ción de las peregrinaciones mexicas en el Valle de México antes de la fundación de su *altépetl*.

Eduard Selser (1990-1998, vol. III: 232-235) identificó los espacios del recorrido como lugares donde se llevaban a cabo combates contra enemigos del pueblo mexica. Yólotl González de Lesur (1967: 183) propone que los sitios de la carrera marcaban lugares donde los mexicas obtuvieron victorias importantes, mientras que González Torres (1985: 206) considera que todas las etapas de la carrera “tienen que ver con la historia de los mexicas desde que llegaron al Valle de México, o con gentes con las que tuvieron que luchar”. Por su parte, Michel Graulich (1999: 205-206) subraya cómo la *Ipaina Huitzilopochtli* “rehacía con exactitud la última parte del trayecto de los mexicas errabundos por el valle”. Si bien la correspondencia entre las etapas del recorrido ritual de Panquetzaliztli y las peregrinaciones mexicas representa el punto de partida del análisis, en este artículo indagaré sobre tres facetas aún poco consideradas en relación con las personalidades divinas que protagonizan este recorrido, y su relación con la dimensión espacial vinculada a las etapas del itinerario.

En un inicio, se analizarán las etapas de la *Ipaina Huitzilopochtli*, basadas en distintas fuentes, para comprobar si cada una de ellas reproponía acontecimientos relacionados con las peregrinaciones mexicas y cuáles son las diferencias entre los itinerarios propuestos en cada documento, un aspecto que aún no se ha abordado. Asimismo, se estudiarán los protagonistas divinos de la carrera, los dioses Painal y Cuáhuítl Ícac, dos entidades sobrenaturales aún poco conocidas, con el propósito de establecer una relación específica entre la presencia de este último dios y la mención de un itinerario peculiar de la *Ipaina Huitzilopochtli*, mismo que difiere de los demás. Por lo anterior, nos interrogaremos sobre la razón de esta variante en el rito. El uso de las crónicas coloniales en náhuatl y en español es fundamental a la hora de entender por qué los documentos interrogados proporcionan rutas y participantes divinos diferentes. Con base en estas distintas versiones, se tomará en cuenta el papel de los espacios urbanos pertenecientes a Tlatelolco en la realización de la carrera divina y su vínculo con la historia y la reafirmación del poderío mexica en el Valle de México. Ya que el tema del artículo prevé la comparación del mismo recorrido descrito en distintos documentos, propongo a continuación la narración pormenorizada de los pasajes de las fuentes examinadas donde se menciona la *Ipaina Huitzilopochtli*. De esta manera, el lector comprenderá con más facilidad tanto el desarrollo por etapas del rito –y sus cambios de un documento a otro– como la interpretación propuesta.

La *Ipaina Huitzilopochtli* en las fuentes documentales

Todos los documentos interrogados confirman que este recorrido ceremonial se llevaba a cabo en espacios distintos de la isla de México-Tenochtitlan y de la ribera oeste del Valle de México. Como se verá a continuación, los integrantes del cortejo podían variar; sin embargo, siempre se menciona al sacerdote, mismo que llevaba a cuesta una efigie de Painal –lugarteniente de Huitzilopochtli– o del mismo dios tutelar mexica. El desplazamiento se realizaba corriendo, en el sentido contrario de las manecillas del reloj, empezaba por el norte, luego pasaba por el oeste y concluía con la entrada a la capital mexica por el sur. Veamos ahora con más detalle la información de las crónicas del siglo xvi.

La Historia General de Bernardino de Sahagún

Panquetzaliztli era la decimoquinta veintena del calendario solar mexica y su nombre significa “Erección de banderas” (Durán, 1984, t. I, cap. XVIII: 283; Kubler & Gibson, 1951: 32; Quiñones Keber, 1995, lám. 5r).⁶ Según el *Códice Tudela* (2002, lám. 25r: 219) y el *Códice Magliabechiano* (1996, lám. 42v.) esta traducción se debe al hecho de que sobre la cabeza de la efigie de Huitzilopochtli era colocada una bandera azul.

En 1519, Panquetzaliztli tenía lugar entre el 20 de noviembre y el 9 de diciembre. A lo largo de toda la historia de los estudios sobre las ceremonias nahuas prehispánicas, los especialistas se dieron cuenta de que los ritos de la fiesta de Panquetzaliztli reactualizaban la victoria de Huitzilopochtli en la montaña Coatepec –la “Montaña de las serpientes”– así como la derrota de sus hermanos enemigos, los Centzonhuitznahua, encabezados por su hermana mayor, la diosa Coyolxauhqui (Seler, 1963; Krickeberg 1961; López Austin, 1970; González, 1985; Graulich, 1999; López Austin y López Luján, 2009).

Los informantes nahuas de Bernardino de Sahagún relatan cómo al amanecer del primer día de Atemoztli, el día que seguía el vigésimo de Panquetzaliztli, el sacerdote llamado Topiltzin Quetzalcóatl (Sahagún, 1950-1982, Libro II, Apéndice: 175) bajaba de la cumbre de la pirámide de Huitzilopochtli llevando la efigie del dios Painal e iba al campo de juego de pelota. En este lugar se sacrificaban cuatro víctimas, dos en honor a Amapan y dos en honor de Huappatzan, divinidades cuyas estatuas se encontraban cerca del campo de *tlachtli* (Sahagún, 1989, vol. I: 163).⁷ Luego empezaba la carrera de Painal, llamada *Ipaina Huitzilo-*

pochtli, nombre traducido por Diego Durán como “el veloz y apresurado camino de Huitzilopochtli” (Durán, 1984, vol. 1: 29). El movimiento del desplazamiento de Painal se denomina *tlaiaoaloz*, es decir, “rodear algo”. El recorrido era efectuado en el sentido contrario de las manecillas del reloj (Sahagún, 1950-1982, vol. ix, cap. 14: 64). El texto en español del *Códice Florentino* describe con detalle el orden de marcha del trayecto. La procesión era abierta por un muchacho joven que llevaba sobre los hombros un cetro en forma de serpiente de mosaico. Esto se puede identificar con seguridad como la *xiuhcōatl*, la serpiente de fuego, el arma mítica de Huitzilopochtli.⁸ El texto en náhuatl del documento sahumaguntino define a este artefacto como *coatopilli* “bastón de serpiente”, el término empleado para la serpiente ondulante que constituye el atributo de los dioses acuáticos. Ya que este último era una representación del rayo fertilizante, la asimilación entre la *xiuhcōatl* y el *coatopilli* no debe sorprender, ya que el rayo era también concebido como hecho de fuego, el fuego celeste que cae sobre la tierra (Sahagún 1950-1982, Libro II, Apéndice: 178; Sahagún, 1989, t. 1: 179; Graulich, 1999: 114; López Austin y López Luján, 2009: 453-454; Olivier, 2015: 117).⁹ Otro artefacto que acompañaba a la *xiuhcōatl* era una bandera de papel que tenía la forma de un instrumento para ahuyentar los insectos, completamente agujerada y emplumada. Este instrumento se puede identificar como el *tlachiyaloni*.¹⁰ Iba luego el sacerdote que llevaba la efigie de Painal, y de acuerdo con el texto en náhuatl de la obra sahumaguntina se llamaba Topiltzin Quetzalcōatl (Sahagún, 1950-1982, Libro II, Appendix: 175); según la contraparte del texto en español, este ministro del culto iba ataviado como Quetzalcōatl (Sahagún, 1989: 179) y en la descripción de la fiesta al principio del Libro II el sacerdote era ataviado como el mismo Painal (*ibidem*: 95). El sacerdote y la imagen eran escoltados por cuatro “nigrománticos y otra mucha gente” (*ibid.*: 163). La multitud que seguía la efigie se desplazaba dando gritos de guerra y levantando mucho polvo (Sahagún 1950-1982, Libro I, cap. 2: 3). Según la descripción del dios Painal contenida en el Libro I de la *Historia General* “[...] en esto representaban la priesa que muchas veces es necesaria para resistir a los enemigos, que sin sabero acometen haciendo celadas” (Sahagún, 1989, t. I, p. 38). En cada parada realizada por el sacerdote, los ministros del culto y los habitantes de las comunidades iban a su encuentro, ofreciendo copal y degollando codornices. Una vez dejado atrás el campo del juego de pelota y el recinto sagrado de México-Tenochtitlan, el sacerdote que llevaba la efigie de Painal llegaba a Tlatelolco y luego a Nonoalco. El texto en español de la obra sahumaguntina especifica que en Nonoalco se encontraba un *cu* donde ahora se encuentra la iglesia de San Miguel (*ibidem*, t. 1: 163). En

Nonoalco era recibido por el sacerdote del dios Cuáhuatl Ícac “árbol inhiesto”, “compañero del dios Painal”, que se consideraba como su “hermano mayor”. El sacerdote que llevaba la efigie de Cuáhuatl Ícac iba al encuentro de Painal. Los informantes explican que las dos imágenes llevaban los mismos atavíos, aunque Cuáhuatl Ícac estaba pintado con tiza. Luego se iban juntos hacia Tlacopan/Tacuba, al lugar llamado Tlaxotlan y se dirigían después a Popotlan, donde sacrificaban rápidamente otras víctimas. La versión en español explica que Popotlan corresponde al barrio donde se encontraba la iglesia de San Esteban (*ibid*, t. I: 163). Pasando al frente del cerro de Chapultepec llegaban cerca de un río, a un lugar llamado Izquitlan, donde se sacrificaba una víctima –un *ixiptla*– llamada Izquitecatl, el dios del pulque celebrado en las veintenas de *Tepeilhuitl* y *Quecholli*. Según el texto en español, era el río que se llamaba Izquitlan y en este lugar se llevaba a cabo el sacrificio de varias víctimas nombradas Izquitecah (*ibidem* 1989, t. I: 163-164). Luego pasaban por Tepetocan, en la periferia de Coyohuacan y luego a Mazatlán. Con respecto a este último lugar, explica que se encontraba cerca de la iglesia de Santo Matías Iztacalco (*ib.*: 164). Luego regresaban hacia Acachinanco. Según Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2009: 253), los cautivos Huitznahua participaban en las batallas que se llevaban a cabo en cada etapa de la *Ipayna Huitzilopochtli*.¹¹ Cuando llegaban a esta última etapa del recorrido se concluía una ceremonia que había empezado en el momento en que Painal, a su vez, había empezado su carrera. Se trataba de una batalla ritual donde los dos bandos estaban formados por los esclavos bañados y por los Huitznahua. Estos individuos llevaban los nombres de los míticos hermanos enemigos de Huitzilopochtli, y ya que este último grupo era ayudado por guerreros destacados, llamados “los soldados de Huitznahuac”, se podría sugerir que pertenecían al barrio que llevaba el mismo nombre, ubicado en la parcialidad sur-este de Tenochtitlan, Teopan (Sahagún, 1989, t. I: 164). Cuando el que controlaba la batalla veía al sacerdote acercarse con la efigie de Painal gritaba a los guerreros que concluyeran el combate y estos se despedían. Antes de todo, llegaban los que llevaban el *tlachiyaloni*.¹² Enseguida, estas reliquias eran proporcionadas a guerreros destacados que las llevaban corriendo por una parte del recorrido y que las otorgaban a otros combatientes más, como si se tratara de una carrera de relevos. Cuando estos últimos atravesaban la Puerta del Águila, que correspondía a la entrada sur del recinto sagrado de México-Tenochtitlan, nadie podía apoderarse de los *tlachiyaloni*, mismos que eran llevados en la cumbre del templo de Huitzilopochtli y lanzados encima de la efigie de *tzoalli* ‘masa de amaranto’ del dios.

La *Ipaina Huitzilopochtli* es una de las partes más confusas de la descripción de la veintena de Panquetzaliztli proporcionada por el dominico. En el capítulo II dedicado a Huitzilopochtli, el autor especifica que la carrera tenía lugar el día de la fiesta. En cambio, en su *Calendario antiguo*, Durán insiste sobre el hecho de que este rito se desarrollaba el primer día del mes (Durán, 1984, t. I, cap. XVIII: 283). Siempre en esta parte de su obra, el religioso explica que el sacerdote salía con prisa del Templo Mayor para empezar su trayecto, mientras que en el capítulo VI –dedicado al dios tutelar mexicana– explica que el recorrido se llevaba a cabo cuando la efigie de Huitzilopochtli todavía se encontraba sobre su litera a los pies del Templo Mayor. El dominico proporciona también dos itinerarios distintos. Las etapas del primero son: Chapultepec (“ahí hacían estación y sacrificio”), Atlacuihuayan/Tacubaya (“ahí hacían segunda estación”), Coyohuacan (“y ahí, sin hacer pausa”) y otra vez Tenochtitlan, todo llevado a cabo en tres o cuatro horas (Durán, 1984, t. I, cap. II: 29). Las etapas del segundo itinerario, más completo, corresponden al Templo Mayor, la calzada de Tlacopan, Atlacuihuayan, Coyohuacan, Huitzilopochtli y Tenochtitlan, todo llevado a cabo en dos horas y sin realizar ninguna parada. Según Durán, la efigie que realizaba este trayecto era la de Huitzilopochtli y un gran número de personas iban detrás de ella. Todos esperaban apoderarse de ella, ya que eso significaría ser un hombre valiente a quien el dios otorgaría grandes honores. La ruta terminaba cuando la efigie volvía a la cumbre del Templo Mayor (*ibidem*, cap. XVIII: 283-284).

La primera descripción de la efigie proporcionada por el dominico corresponde a la estatua de masa de Huitzilopochtli. Sin embargo, en las páginas siguientes dice que se trataba de un “pequeño ídolo”, que podría más bien evocar a Painal (Durán, 1984, t. I, cap. II: 24-32). Durán, así como Sahagún, trata de proporcionar una interpretación del recorrido mismo, explicando cómo el dios “en todo el tiempo que vivió nunca fue alcanzado de nadie ni preso en guerra y que siempre salió victorioso de sus enemigos” (Durán, 1981, t. I: 282).

Los Memoriales de Toribio de Benavente “Motolinía”

En sus *Memoriales*, Toribio de Benavente “Motolinía” relata que los sacerdotes, los nobles y mucha otra gente se reunían y el gran sacerdote de Huitzilopochtli salía con una efigie del dios, precedido por otros ministros de culto que esparcían incienso.

La ruta empezaba por Tlatelolco, definido como el “segundo barrio de México”, luego paraban en Acolman, en el cual había un “oratorio” donde se sacrificaban cuatro cautivos. Después seguían por Azcapotzalco y Tlacopan. Enseguida pasaban por Chapultepec, “a donde nace el agua que entra a México”. Ahí no se realizaba ninguna parada, sino que la procesión seguía hasta Huitzilopochco, donde se sacrificaban otros cuatro cautivos y de ahí regresaban a Tenochtitlan culminando el recorrido al medio día. Se precisa que el trayecto es de cinco leguas más o menos. El franciscano añade que esta fiesta se celebraba con los mismos ayunos, sacrificios y procesiones en la ciudad de Texcoco (Benavente, 1903: 57-58).¹³

La Historia Eclesiástica Indiana de Gerónimo de Mendieta y la Apologética Historia Sumaria de Bartolomé de Las Casas

Gerónimo de Mendieta, en su *Historia Eclesiástica Indiana* (1971, Libro II, cap. XVI: 100-101) explica que la *Ipainá Huitzilopochtli* era realizada por el gran sacerdote del dios, seguido por los otros ministros de culto. El recorrido pasaba por Tenayocan, Tlacopan, Coyohuacan y Tenochtitlan. Si la efigie caía, simbolizaba un mal presagio, pero si no, se trataba de algo muy positivo.

Bartolomé de las Casas (1967, Libro III: 186) retoma la mayoría de los datos de otras fuentes, en particular de los *Memoriales* de Motolinía. La carrera alrededor de Tenochtitlan era realizada por el sacerdote de Huitzilopochtli que llevaba una efigie del dios. La carrera empezaba antes del amanecer y terminaba al mediodía. Las etapas eran Tlatelolco, Azcapotzalco –donde se realizaban sacrificios de cautivos de guerra en el lugar llamado “Culman”– y Tlacopan. Luego se llegaba a Chapultepec y enseguida a Huitzilopochco. En esta última parada, se llevaba a cabo el sacrificio de cuatro cautivos en un templo localizado en las afueras de la ciudad.

La Monarquía Indiana de Juan de Torquemada

Exactamente como en la crónica de Diego Durán, la descripción de la carrera de Huitzilopochtli descrita por Juan de Torquemada presenta varias contradicciones. El religioso relata que durante la carrera se daban varias vueltas “alrededor de la ciudad”, y que en todos los barrios donde paraba la efigie se sacrificaban codornices y hombres. Retoma también la crónica de Sahagún y confirma las etapas

mencionadas por el franciscano, aunque, al mencionarlo la primera vez, califica de forma errónea el *teotlachco* de “barrio” (Torquemada, Libro VI, cap. XXII: 76; cap. XXXVIII: 113-115).

Las Costumbres

En la fuente conocida como *Costumbres, fiestas, enterramientos y otras formas de proceder de los indios de Nueva España*, la efigie llevada en el recorrido sería la de Huitzilopochtli, pero más pequeña que la hecha con masa de amaranto, y llamada Paynalcin, una corrupción hispánica del sufijo reverencial náhuatl *-tzin*. Quien estaba a cargo de llevarla era uno de los sacerdotes del dios, acompañado por “ochocientos principales bailando y cantando” (*Costumbres*, 1945: 51). El recorrido se llevaba a cabo pasando por Chapultepec, daba vuelta por Coyohuacan y regresaba a Tenochtitlan. Acercándose al Templo Mayor, los acompañantes nobles trataban de apoderarse de la efigie llevada por el sacerdote y quien lo lograba subía con ella hacia la cumbre del edificio y “era tenido en mucho” (*idem*).

Espacios e interpretaciones modernas

Varios investigadores han proporcionado una interpretación simbólica del recorrido ceremonial efectuado en Panquetzaliztli. Como se menciona en la introducción de este artículo, la opinión común de los especialistas es que las características y las modalidades de realización de este itinerario representan una alusión directa no solamente a la victoria mítica de Huitzilopochtli en el Coatepec, sino también a las etapas de las peregrinaciones mexicas en el Valle de México, antes de su instalación definitiva en la isla de Tenochtitlan (González Torres, 1985: 202, 206; Graulich, 2000: 357-358, Graulich, 2005: 172; Saurin, 1999: 49-50).

Según Yólotl González Torres (1985: 202, 206), este recorrido ceremonial tenía el objetivo de evidenciar acontecimientos míticos o históricos, mitificados enseguida, con el objetivo de recordar a la comunidad sus orígenes, sus relaciones de sangre y el pacto que actualizaban con los dioses. La multitud que seguía el desplazamiento del gran sacerdote y de Painal sería la personificación del mismo pueblo mexica. Por esta razón, según esta autora, todos los lugares que representaban las etapas del itinerario estaban relacionados con la historia de este pueblo o con las comunidades contra las que habían luchado.

De acuerdo con Michel Graulich (1999: 207), la multitud podía ser una imagen del mismo dios Huitzilopochtli, la divinidad que encarnaba su pueblo. Danièle Dehouve (2011: 189) proporciona más bien una interpretación estacional: el recorrido circular realizado por Painal reproduciría el movimiento aparente del sol sobre el horizonte hasta el solsticio de verano. La finalidad sería relanzar el ciclo anual poco antes del solsticio de invierno. El solsticio de verano tenía lugar diez meses de veinte días más tarde, un detalle que lleva a la investigadora a considerar que los diez lugares donde Painal realizaba sus paradas correspondían a los veinte meses de veinte días (veintenas) futuros. A este respecto, cabe señalar, como se verá a continuación, cómo el número de etapas del trayecto presenta algunos problemas de interpretación. Si bien no analiza en específico la *Ipaina Huitzilopochtli*, es estacional también la interpretación proporcionada por Kenneth Hirth (2016: 230, 320), quien apunta que las ceremonias de Panquetzaliztli conmemoraban el nacimiento de Huitzilopochtli cerca del solsticio de invierno, cuando el sol empezaba lentamente su viaje hacia el zenith. Los sacrificios tenían supuestamente la finalidad de alimentar al dios con la sangre indispensable para fortalecerse a lo largo del año. Recientemente, John Schwaller (en prensa) volvió a retomar el simbolismo de las peregrinaciones en la *Ipaina Huitzilopochtli*, subrayando a la isla como el punto de partida y de llegada del recorrido, y que fungía a la vez como evocación de Aztlán –al principio de la carrera– y de la nueva tierra prometida, Tenochtitlan.

La relación entre este recorrido y la dimensión del enfrentamiento –con consecuencias como la huida de los enemigos o la lucha en contra de ellos– queda plasmada no solamente en la descripción de los sacrificios que se llevaban a cabo en cada parada, sino también en el análisis de los participantes. El cortejo que salía del recinto sagrado de México-Tenochtitlan era acompañado por cuatro “nigrománticos”. Este pasaje sólo se encuentra en el texto en español del documento sahumaguntino. El término “nigromántico” se emplea a veces para traducir el vocablo náhuatl *nahualli*, es decir, el individuo que tenía la capacidad de transformarse en otro ser (López Austin, 1967: 95; Martínez González, 2011: 130, 251).

Existen otros pasajes del *Códice Florentino* donde se mencionan estos personajes. En el capítulo VIII del Libro XII se describe la embajada, enviada por Motecuhzoma Xocoyotzin a la costa para recibir a los españoles recién llegados, formada por “*nanaoalti, tlatlacateculo, tetlachivianjme*”, definidos después también como *tlaciuhque*. En la versión en español *nanahualtin* se tradujo como “encantadores”, y *tlatlacatecolo* como “maléficus”. Enseguida se habla también de adivinos (*tlaciuhque*) y agureros (*nanaoalti*). En el texto en español de la *Historia general* se encuentra un tercer término, nigrománticos, sin que se pueda entender a cuál

de los dos vocablos náhuatl sustituye (Sahagún, 1950-1982, Libro XII, cap. VIII: 21-22; Sahagún, 1989: 826-827).

Los campos semánticos de *tlacatecolotl* y *nahualli* no son siempre fáciles de definir.¹⁴ En el Libro III, por ejemplo, donde se describe la derrota de Quetzalcóatl, los tres responsables de su fuga de Tollan, Tezcatlipoca, Titlacahuan y Tlacahuepan, se describen como *nanahualtin* y también como *tlatlacatecolo* (Sahagún, 1950-1982, Libro III, cap. IV: 17). En la descripción de los distintos oficios de la sociedad náhuatl del Libro X de Sahagún, el nigromántico se identifica más bien con el *Tlapouqui* o *Tonalpouhqui*, el adivino (Sahagún 1989, t. II: 598). Sea como fuere, solicitar el apoyo de brujos y adivinos se asociaba con contextos de conflicto, donde el arte mágico tenía el objetivo específico de alejar, dañar a alguien –en este caso a los españoles–, transmitir enfermedades, provocar la muerte o rechazarla, así como pronosticar el desarrollo de eventos futuros. Ahora bien, la presencia de cuatro practicantes del arte mágico en la *Ipaina Huitzilopochtli* revela, una vez más, que la carrera de Painal era la representación ritualizada de un acontecimiento bélico, donde los brujos posiblemente cumplían con la función de alejar o atacar mágicamente a los adversarios de Huitzilopochtli. No está de más mencionar que el mismo dios se define como “nigromántico” en el Libro I de la *Historia general*: “En las guerras era como fuego vivo [...] y así la divisa que traía era una cabeza de dragón muy espantable que echaba fuego por la boca. También éste era nigromántico o embaidor, que se transformaba en figura de diversas aves y bestias” (Sahagún, 1989, t. I: 37, 70).

Esta información podría fortalecer el lazo entre guerra y hechicería, al identificar posiblemente las capacidades de brujo de la divinidad con la acción de su doble y arma, la *xiuhcóatl*. Asimismo, los talentos metafóricos de Huitzilopochtli recuerdan los del soberano de Coyoacán, Tzotzomatzin, mismo que espantó a los emisarios de Ahuitzotl convirtiéndose en águila, serpiente y llamas de fuego (Durán, 1984, t. II: 371-373).

El número cuatro no es casual, ya que podría remitir al número de los *teomamaque* encargados de transportar el *tlaquimilolli* de Huitzilopochtli durante la migración mexicana (*Códice Boturini*, 1964).¹⁵ Llevando a cuesta las efigies de los dioses, los *teomamaque* precedían precisamente los ejércitos durante las campañas militares (Sahagún, 1989, t. II: 523; Olivier, 1995: 117). También cabe señalar que cuatro era el número de las parcialidades en las que estaba dividida la ciudad de Tenochtitlan. Algunos ritos, a lo largo del ciclo festivo, eran realizados por el soberano en presencia de los representantes religiosos y militares de estos cuatro sectores de la ciudad, como la occisión y el desmembramiento del cuerpo de amaranto de Huitzilopochtli, en Panquetzaliztli (Sahagún, 1950-1982, Libro III, cap. I: 6).

Los especialistas identificaron la mayoría de los sitios mencionados en el recorrido de Painal. Inicialmente, tomaré en cuenta, la versión de los textos sahuaguntinos, por ser la más detallada (véase Figura 1).

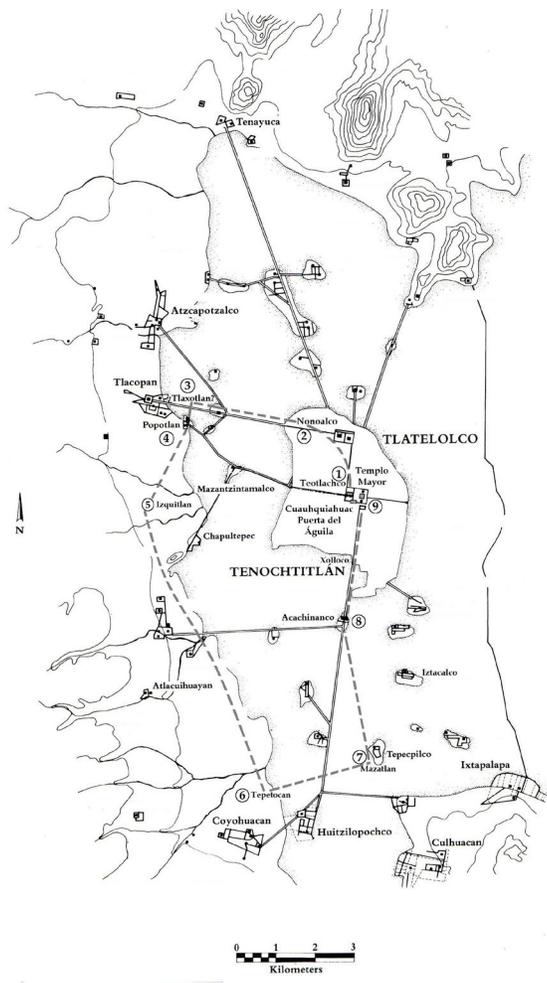


Figura 1 - El recorrido *Ipaina Huitzilopochtli* según la *Historia General de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún (mapa reelaborado por la autora a partir de Pasztory, 1983).

Con respecto a Nonoalco, “en el sitio habitado” (Garibay, 1995: 120) donde esperaba el sacerdote de Cuáhuatl Ícac, sabemos que se trataba de una pequeña isla separada de Tlatelolco por una acequia y ubicada al norte de la calzada de Tlacopan (Caso, 1956: 41). Según los *Anales de Tlatelolco* (2004: 111) durante el sitio de la capital mexicana, Nonoalco fue uno de los cuarteles generales de Hernán Cortés, de sus capitanes y de los tlatoque de las ciudades sometidas. El *Códice Florentino* menciona tres barrios pertenecientes a Nonoalco: Nextlatilco, Iliacac y Ayauhcallitlan (Sahagún, 1950-1982, Libro XII, cap. XXIX: 84). Este último nombre se debe al hecho de que ahí se encontraba un Ayauhcalli, un santuario dedicado a los dioses acuáticos y del maíz (*ibidem*: 32: 92; Mazzetto 2014a: 126; Mazzetto 2014b).

Tlaxotlan debía representar un lugar sumamente significativo para la génesis de Huitzilopochtli, ya que, como ha sido subrayado por Eduard Seler en su análisis de los cantos sagrados de los dioses, se le llama *tlaxotecatl* y *tlaxotecayotl* al nombre del canto que se realizaba durante la veintena de Panquetzalitzli (Sahagún, 1950-1982, Libro II, cap. XXXIV: 141; Seler, 2016: 24-25; Garibay, 1995: 39). El sabio alemán define este lugar como una “localidad al noroeste de Tlatelolco, entre el barrio de Nonoalco y el pueblo de Popotlan, perteneciente al pueblo de Tlacopan”. Caso (1956: 46) tampoco puede decir más que “lugar entre Nonoalco y Popotlan”. En cambio Popotlan, “lugar de escobas”, se encuentra mencionado como lugar de paso en los *Anales de Tlatelolco* (2004: 71) y en la *Crónica Mexicana* (Tezozomoc, 2001, cap. III: 61; *Códice Aubin*, 1980: 37; Navarrete, 2011: 216). La pertenencia de Nonoalco, Tlaxotlan y Popotlan al reino tepaneca, se hace evidente en la lectura de otro pasaje de la misma crónica, donde los tepanecas, tras la muerte de su soberano Tezozomoc, declararon la guerra a los mexicanos:

[...] pusieron su rraya y término y juridición de guarda y segura [...]. Pusieron su gente de guerra en la parte que llaman Nonohualco Xoconochpalyacac y en Maçatzintamalco y en Popotlam, en todas estas partes pusieron guardas y gente de guerra para este efecto (*ibidem*, cap. VIII: 71).¹⁶

Para concluir este apartado, cabe subrayar que, mientras que Popotlan aparece entre los lugares donde los mexicas se establecieron al llegar en la Cuenca de México, Nonoalco no corresponde con ninguna etapa de la peregrinación.

Chapultepec e Izquitlan

En Chapultepec los mexicas erigieron un altar de tierra, permanecieron durante cuarenta y dos años y fueron atacados por los otros habitantes del Valle de México (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 59, 63, 75; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 59; *Leyenda de los Soles*, 2011: 199; *Códice Aubin*, 1980: 41). También, ahí se realizó la ceremonia de atadura de los años (*Códice Boturini*, 1964: lám. 19; *Crónica Mexicáyotl*, 1998: 39).¹⁷ Con base en información cartográfica y de archivo, Rossend Rovira Morgado (2014: 120; 2017: 23) identifica Izquitlan como una corriente de agua que nació al norte de Chapultepec, más al norte del río-acequia de Xoloco, y que en la época colonial entraba en la ciudad con el nombre de “Acequia del sapo”, cruzando la antigua parcialidad sur-oeste de San Juan Moyotlan. Este río es visible en un mapa del siglo XVIII copiado de un mapa de 1580, publicado por Alfonso Caso en su libro *Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco* (1956: Apéndice III). Una vez más, Izquitlan no se menciona en las fuentes que describen los desplazamientos de los mexicas errantes en el Valle de México.

Tepetocan y Mazatlán

La siguiente parada era Tepetocan, otro lugar citado en las fuentes como etapa de la peregrinación. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011: 59) se dice que era “un cerro que llaman Tepetocan, que es junto a Coyoacan”. La *Crónica Mexicáyotl* (Tezozomoc, 1998: 45-46) lo menciona en una lista de lugares que corresponden a la ribera meridional del Valle de México, los barrios rurales sometidos por los mexicas, junto con Mazatlán (*ibidem*: 48). En *Teatro mexicano*, Agustín de Vetancurt comenta que Tepetocan era “un barrio [...] a la entrada de la ciudad” (Vetancurt, 1971, t. I, cap. 10). Se trataba de un sitio ubicado hacia el río de Coyohuacan/Churubusco, en el camino a la ciudad y saliendo del cementerio del convento de San Mateo Churubusco.¹⁸

Mazatlán es otro lugar ribereño localizado en el sur del Valle de México, conocido por un acontecimiento singular que se llevó a cabo durante las últimas etapas de las peregrinaciones mexicas. Debe su nombre –“Lugar de venados”– al hecho de que los mexicas encontraron ahí un ciervo hundido en el lodo. La cercanía con la ciudad de Colhuacan –es decir, una vez más, la ribera sur del Valle– se infiere a partir de un pasaje de *Los Anales de Tlatelolco* (2004: 67), donde se relata: “[...] lo persiguen, lo ojean hasta Colhuacan. Allá se atasca en el fango, cuidadosamente lo

cogen y lo amarran. Por eso este lugar allá, todavía hoy se llama Mazatlan”. Según la *Crónica Mexicáyotl* (Tezozomoc, 1998: 46), éste era un lugar cerca de Tepetocan. Los informantes de Sahagún dicen que este sitio se encontraba “[...] cerca de la iglesia de Santo Matías Iztacalco”, lo cual permitiría ubicar Mazatlán en la isla de Iztacalco, al este de la antigua Calzada meridional que salía desde Tenochtitlan y llegaba a Iztapalapa. Sin embargo, Juan de Torquemada proporciona una ubicación un poco distinta:

[...] y dieron con un venado en la tierra llana, en las partes que parten términos con los de la tierra firme, en un lugar que se llama Tetecpilco, alinde de Huitzilopochco (que ahora es el pueblo de San Mateo, que dista dos leguas de esta ciudad, a la parte de mediodía) y por haberlo hallado en aquel lugar fue llamado Mazatla (que quiere decir lugar de venados). (Torquemada, 1975-1983, Libro II, cap. xv: 144).

La información de Torquemada es más congruente con la de la *Crónica Mexicáyotl*. Sea como fuere, San Matías Iztacalco también fue un lugar de paso importante para el pueblo mexica, ya que según los *Anales de Tlatelolco* (1980: 40) ahí sacrificaron a los xochimilca y muy probablemente celebraron distintas fiestas de las veintenas, entre ellas, *Tepeilhuitl* o *Atemoztli* y *Panquetzaliztli*.¹⁹

Con respecto a los otros lugares mencionados en las distintas versiones propuestas por las fuentes y que difieren de los documentos sahumantinos, Diego Durán menciona Atlacuihuayan, el lugar donde los mexicas se asentaron y donde “[...] labraron y tomaron el *atlatl* [...]” (Tezozomoc, 1998: 48; *Códice Aubin*, 1980: 39), por lo que el sitio adquirió ese nombre. Ahí, según el dominico, “los mexicanos se repararon y reforzaron de armas, inventando aquel modo de armas y varas arrojadizas que llamamos fisgas” (Durán, 1984, t. II: 39).²⁰

Huitzilopochco

Huitzilopochco, “el lugar de Huitzilopochtli”, es otra etapa muy conocida de las peregrinaciones, ya que como cuenta la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*:

[...] de allí vinieron camino de Huilzilopochco, que es dos leguas pequeñas de México, el cual pueblo se llamaba Huitzilatl en lengua de chichimecas, porque de ellos estaba poblado, los cuales chichimecas tenían por dios a Opochtli que era dios del agua; y este dios del agua topó al indio que traía el mastle y manta de Huitzilopochtli, y como le

Triple Alianza en 1421– así como Acolman.²² Ya que este sitio aparece listado después de Tlatelolco y antes de Azcapotzalco, resultaría normal pensar que se ubique también en la ribera occidental de los lagos. Sin embargo, se desconoce su ubicación, a menos que se trate de Acolnahuac, cerca de Azcapotzalco, citado también como lugar de paso de los mexicas en la *Crónica Mexicáyotl* (Tezozomoc, 1998: 38; Rovira Morgado, comunicación personal, julio 2017).

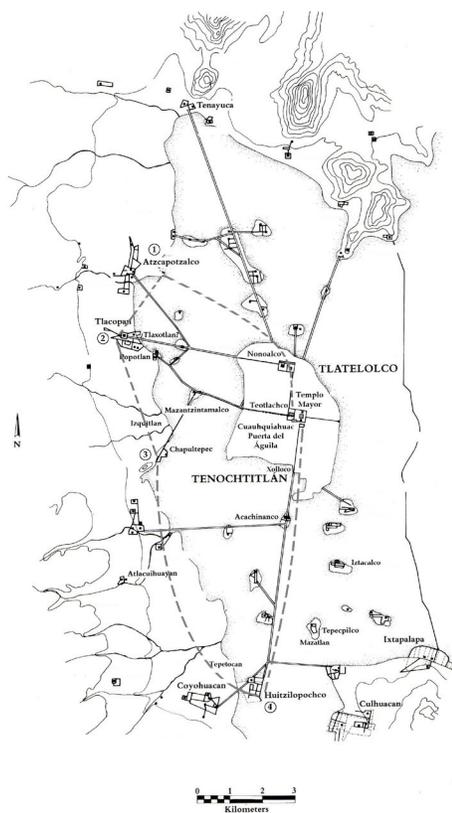


Figura 3 - El recorrido *Ipaina Huitzilopochtli* según los *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ellas* de Toribio de Benavente “Motolinía” (mapa reelaborado por la autora a partir de Pasztory, 1983).

El relato de Motolinía (véase Figura 3) especifica que ahí también se llevaban a cabo sacrificios y en la lista de paradas de la *Ipaina Huitzilopochtli* sustituye a Tlaxotlan: “[...] é antes que entrasen dentro [a la ciudad de Azcapotzalco], en lugar llamado Aculman estaba un oratorio, y allí, hechas ciertas cerimonias, sacrificaban cuatro *mamaltin* [...]. Hecho aquel sacrificio pasaban por Azcapotzalco” (Benavente, 1971: 57).

En su crónica, Mendieta incluye también a Tenayocan, la antigua capital chichimeca de Xólotl, en la extremidad norte del Valle de México, una ciudad cuyos lazos con los mexicas de Tenochtitlan no resultan tan evidentes (véase Figura 4), lo que lleva a preguntarnos si no podría tratarse de una equivocación del cronista.

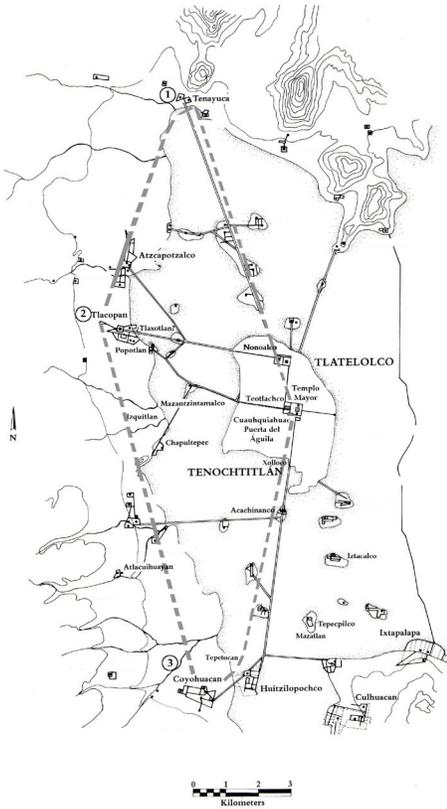


Figura 4 - El recorrido *Ipaína Huitzilopochtli* según la *Historia Eclesiástica Indiana* de Gerónimo de Mendieta (mapa reelaborado por la autora a partir de Pasztory 1983).

Ahora bien, llama la atención el pasaje de Toribio de Benavente, cuando dice: “Con los mismos ayunos, sacrificios y procesión celebraban esta misma fiesta en Tezcuco” (Benavente, 1971: 5). Aunque por razones de espacio no será posible analizar este aspecto, hay que subrayar la importancia de Tenayocan, antigua ciudad chichimeca, al momento de la llegada de los pueblos acolhua y tepaneca en el Valle de México (*Códice Xolotl*: lám. 20; Castañeda, 2013: 224). También, hay que recordar que Tenayocan, junto con Azcapotzalco, figuró entre los principales

aliados de Tlatelolco durante la guerra que este último *altépetl* llevó a cabo contra Tenochtitlan (Alva Ixtlilxóchitl, 1985, t. II: 141).

A manera de conclusión, me parece significativo subrayar cómo en el Libro 2 de la *Historia General* se mencionan catorce espacios, sin embargo, los lugares donde se llevaban a cabo sacrificios, ceremonias o simplemente paradas, sólo eran ocho: Teotlachco, Nonoalco, Tlaxotlan, Popotlan, Izquitlán, Tepetocan, Mazatlán y Acachinanco.²³ Ahora bien, sólo tres de éstos están relacionados de forma evidente con la memoria mexicana de la época de las peregrinaciones: Popotlan, Tepetocan y Mazatlán.²⁴ Teotlachco, Nonoalco, Tlaxotlan, Izquitlán y Acachinanco no aparecen mencionados.²⁵ En cambio, Tlatelolco, Tlacopan, Chapultepec, Coyohuacan y Cuauhquiahuac, parecen más bien “lugares de paso” durante el recorrido ritual, aunque Chapultepec sea un lugar muy significativo de la etapa migratoria mexicana. Igualmente, la lista de lugares del Libro IX del *Códice Florentino* está conformada por siete lugares, de los que probablemente sólo cuatro eran paradas: Nonoalco, Popotlan, Chapultepec (esto es, Izquitlán) y Mazatlán (véase Tabla 1).²⁶

<i>Texto citado en náhuatl</i>	<i>Texto traducido en español</i>
Primera parada: Teotlachco. ("In oaltemoc, mec tlamelaoa, in moteneoa Teutlachco")	Primera parada: Teotlachco. (["ahí mataban cuatro captivos [...]")
Primer lugar de paso: Tlatelolco. ("oncan quijça in Tlatilulco")	Primer lugar de paso: Tlatelolco. (["..."] iba luego corriendo hacia el Tlatelulco")
Segunda parada: Nonoalco. ("njman ic tlamelaoa nonoalco: vncan cantiqujça itoca Quavitl icac")	Segunda parada: Nonoalco. ("Allí le salía a recibir el sátrapa de aquel cú, con la imagen del dios Cuahuitlicac")
/	Segundo lugar de paso: Tlacopan. ("Luego ambos juntos iban <i>hacia</i> Tlacuba [...]")
Tercera parada: Tlaxotlan. ("vmpan ommocoloa tlaxotlan")	Tercera parada: Tlaxotlan. ("al lugar que se llama Tlaxotlan")
Cuarta parada: Popotlan. ("njman ie ic ontlamelaoa popotlan")	Cuarta parada: Popotlan. ("De allí iban hacia el barrio que se llama Popotlan [...]")

Segundo lugar de paso: Chapultepec. ("chapoltepetl ixpan qujça")	Tercer lugar de paso: Chapultepec. ("Y luego corriendo se partían hacia Chapultepec, y pasaban por delante del cerro de Chapultepec")
Quinta parada: Izquitlan. ("auh in oacito atoiac, itocaiocan Izqujtlan: no vncan ontlamjctitiqujça in conmjctia itoca Izqujtecat!")	Quinta parada: Izquitlan. ("Y pasaban un río que corre por ahí [...]. Delante del cu que ahí estaba mataban otros cautivos [...]")
/	Cuarto lugar de paso: Coyoacán. ("Dallí iban derechos <i>hacia</i> Coyohuacan...")
Sexta parada: Tepetocan. ("vncan qujztiqujça in tepetocan")	Sexta parada: Tepetocan. ("Y llegaban allí a un lugar que se llama Tepetocan")
Séptima parada: Mazatlan ("Mec oallamelaoa maçatlan")	Séptima parada: Mazatlán. ("Y dallí iban derechos a Mazatlán")
Octava parada: Acachinanco. ("Auh in oacico acachinanco, njman ic mocoa in tlaamavia").	Octava parada: Acachinanco. ("Y dallí volvían a un lugar que se llamaba Acachinanco")

Tabla 1 - Etapas y lugares de paso de la *Ipainá Huitzilopochtli* según la *Historia general* de Bernardino de Sahagún.

Ahora dediquémonos a descubrir quiénes eran los protagonistas divinos de la *Ipainá Huitzilopochtli*. Esto nos permitirá proponer una nueva interpretación sobre la inclusión en el recorrido de espacios no mencionados en las peregrinaciones mexicas.

Los protagonistas de la carrera

Painal

Las fuentes no proporcionan información detallada acerca de la figura sobrenatural de *Painal*.²⁷ La mayoría de los datos se encuentran en la obra de Bernardino de Sahagún. Los colaboradores nahuas del fraile los definen como "*motepatillotianj*,

moteixiptlatianj: tepan mixeoanj [...] qujmixptlatiaia, in vitzilubuchtlī, “el sustituto, el representante, el reemplazante, [...] representaba Huitzilopochtli” (Sahagún, 1950-1982, Libro I, cap. II: 3).²⁸

En el texto correspondiente al español de la *Historia general* se describe como el “sota capitán”, el “vicario”, el que “salía al encuentro de los enemigos” (Sahagún, 1989, t. I: 37-38). A nivel iconográfico, contamos con dos pinturas, realizadas por los colaboradores de Sahagún en Tepepulco –los *Primeros Memoriales*– y en la *Historia General*. Estas dos imágenes demuestran como Painal compartía sus atavíos con otras divinidades. Lucía un espejo humeante en la sien y un pectoral de oro *anahuatl* en el pecho, atributos típicos del Señor del Espejo Humeante, Tezcatlipoca. Su pintura facial parecía formada por dos capas. En la primera había alternancia de rayas amarillas y azules, típicas de Huitzilopochtli.²⁹ La segunda estaba formada por una máscara negra alrededor de los ojos y decorada con pequeños círculos blancos, llamada “pintura estelar”, la de los seres venusinos como Mixcóatl y de Atlahua (*Códice Borgia*, 1963, vol. II: 194).³⁰ Según los *Primeros Memoriales* llevaba un tocado de plumas de papagayo amarillas (*tozpololli*) y en su cara llevaba pintado un dibujo que recordaba el de una cesta en forma de jaula cuadrangular, llamado *huacalli*.³¹ Una varilla de turquesa atravesaba su nariz (*xiuhyacamitl*) e iba vestido con un traje color turquesa. Llevaba también un escudo decorado con un mosaico de turquesa (León-Portilla, 1958: 114-115; Sahagún, 1997: 94-95). La relación entre Painal y la dimensión ígnea queda plasmada en los atavíos que componían su atuendo: llevaba “una bandera de oro, que es un perforador de fuego”. Se trataba del instrumento para prender el fuego, el *mamahuaztli* (León-Portilla, 1958: 115; Sahagún, 1997: 95).³² En el Libro I del *Códice Florentino*, su tocado se denomina *quetzalapanecayotl* (Sahagún 1950-1982, Libro I, cap. II: 1), un atavío presente entre los atributos de Xiuhtecuhtli y Quetzalcóatl, y llevaba un traje de colibrí (*huitzitzilnahuale*) (*ibidem*, Libro XII, cap. IV: 11, cap. 5: 15).

En el ciclo de las fiestas de las veintenas, el “delegado” de Huitzilopochtli tenía un papel peculiar durante las ceremonias de *Xocotl Huetzi*, *Panquetzaliztli* e *Izcalli*. De hecho, en las tres ocasiones, las futuras víctimas esperaban encima de las escaleras que llevaban al *Huey Tzompantli* del recinto sagrado de Tenochtitlan. Cuando llegaba el momento del sacrificio, eran escoltadas en la cumbre del Templo Mayor o del Templo de Xiuhtecuhtli por un sacerdote que llevaba la efigie de Painal, que les enseñaba el camino (Sahagún 1950-1982, Libro II, cap. XXIX: 115, cap. XXXIV: 147-148, cap. XXXVII: 163-164). Ahora bien, en su monografía sobre el simbolismo del Templo Mayor como representación de la Montaña Sagrada, López Austin y López Luján (2009: 254) resaltaron el valor solar e ígneo de la intervención

de Painal en el culto dedicado al fuego, tanto en *Xocotl Huetzi* como en *Izcalli*. Esta entidad sobrenatural sólo aparece en la *Ipaina Huitzilopochtli* y en los ritos presacrificiales de las dos veintenas antes citadas, al amanecer, en *Xocotl Huetzi* y *Panquetzaliztli*, al principio de la tarde, en *Izcalli*. Con base en estas características, Michel Graulich (1999: 207-208) interpreta la figura de Painal como el personaje llamado Tochancalqui, en el mito del nacimiento de Huitzilopochtli. Se trata del mismo personaje que prende la *xiuhcōatl* y que mata a los cuatrocientos hermanos enemigos del dios o que prepara el lanzadardos para que Huitzilopochtli lo haga.³³ Una vez más, la relación entre Painal y la dimensión ignea es evidente. Con base en la interpretación de Graulich, hay que recordar como Tochancalqui significa “el que vive en nuestro hogar”, una definición que bien puede describir el fuego doméstico.

De ser correcta la lectura del pasaje que atribuye la masacre de los hermanos del dios a Painal, sería este último quien maneja la *xiuhcōatl*, elemento distintivo del traje de Xiuhtecuhtli (por ejemplo *Códice Borbónico*, 1991: 9, 20, 23; *Códice Magliabechiano*, 1970: 46r). Además, el papel sacrificial de este dios queda plasmado en su misma función ritual: su llegada señala el acercamiento del destino ineluctable de los cautivos.

Cuáhuítl Ícac

Los investigadores pasaron por alto el hecho de que, durante el desarrollo de la *Ipaina Huitzilopochtli*, a partir de la estación de Nonoalco, la efigie de Painal iba acompañada por la de Cuáhuítl Ícac, definido como su “hermano mayor”, “el que ayuda” o “el compañero” en el texto en español (Sahagún, 1950-1982, Libro II, cap. xxxiv: 145; Sahagún, 1989: 163).³⁴ Los informantes explican que las dos imágenes llevaban atavíos similares (“*canno iubquj in jnechichioal*”, “así también sus atavíos”), aunque Cuáhuítl Ícac tenía el cuerpo rayado con tiza (*motiçaoaoan*).³⁵ Sahagún no habla de atavíos parecidos, ya que sólo explica que “ambos tenían unos ornamentos y atavíos” (Sahagún 1989: 163). Por lo tanto, ¿qué información tenemos sobre Cuáhuítl Ícac, “árbol inhiesto”? ¿Y por qué el estudio de su personalidad es importante para la comprensión de la *Ipaina Huitzilopochtli*? Cabe mencionar que en el mito de nacimiento de Huitzilopochtli es el único donde se menciona a este personaje. Se trataba de uno de los hermanos Huitznahua de Huitzilopochtli, quien luego los traiciona con el objetivo de proporcionar ayuda a su hermano menor que aún se encontraba en el vientre de Coatlicue. Sus preciosas indicaciones permiten a Huitzilopochtli controlar el acercamiento progresivo de

sus hermanos a la cumbre del cerro. Los informantes de Sahagún explican que los Huitznahua eran guerreros experimentados, por ello llevaban el pelo cortado y amarrado como los soldados *tequihuaque*, esto es, los combatientes que habían hecho cuatro cautivos en el campo de batalla.³⁶ Cuando empiezan el ascenso hacia la cumbre del cerro, el texto explica:

[...] se colocan sus insignias de papel, sus [tocados llamados] *anecuyotl*, sus armas punzantes, cuelgan los papeles pintados, y atan sus cascabeles llamados *oyohualli* de sus pantorillas y sus flechas *tlatzontectli*". "[...] *intech quitlalique in jmamatlatquj, in anecuiotl, in intzizicaz, amatitech pipilcac, tlacuilolli, yoan in coiolli incotztitech qujilpique, injn coiolli mjtoaia oiovalli, yoan in jnmiuh tlaztontectli*. (Sahagún, 1950-1982, Libro III, cap. I: 2).³⁷

Si hay que tratar de reconstruir los atavíos de Cuáhuítl Ícac, se puede decir que su tocado *anecuyotl*³⁸ –como lo de los demás hermanos– estaba formado por un armazón de papel en forma de cono truncado, cubierto de plumas de distintos colores y con plumas blancas que colgaban lateralmente. Encima del tocado había un mástil de madera rematado por un cuchillo hecho de plumas, cuya mitad era del color de la sangre (López Austin y López Luján, 2009: 498). La *tzizicaztli* es la ortiga. Podría tratarse de una manta hecha con este vegetal y descrita como atavío de Huitzilopochtli en la descripción de su efigie de *txoalli* elaborada en *Toxcatl* (Sahagún, 1950-1982, Libro XII, cap. XIX: 52) o de una arma punzante, propuesta por Anderson y Dibble quienes la traducen como “nettles” (López Austin y López Luján, 2009: 515). Los cascabeles *oyohualli* se encuentran entre los atavíos de otros dioses y personificaciones divinas, como el mismo Huitzilopochtli (Sahagún, 1997: 261r.), Chicomecóatl, Otontecuhtli, Yiacatecuhtli (*ibídem*: 262r.), Ixcozauhqui, Ixtlilton (*ibídem*: 262v.), Tezcatlipoca (*ibídem*: 262r.) y su *ixiptla* en la veintena de *Toxcatl* (Sahagún, 1950-1982, Libro II, cap. XXIV: 69; López Austin y López Luján 2009: 508). Las flechas *tlatzontectli*, cuyo nombre ha sido traducido como “cosa juzgada y sentenciada” (Molina, 2008: fol. 143r) y como “dardo, vara tostada” (Olivier, 2015: 82), aparecen en distintos contextos del ciclo calendárico. En *Toxcatl*, eran utilizadas por los jóvenes para cargar la efigie de Huitzilopochtli hacia la cumbre del Templo Mayor (Sahagún, 1950-1982, Libro II, cap. XXIV: 72). Estos dardos eran también parte del armamento militar empleado por los mexicas durante las batallas (Sahagún, 1950-1982, Libro III, cap. X: 29; Libro IX, cap. VII: 34; Libro XII, cap. XX: 56, cap. 24: 68, cap. XXVII: 109, cap. 31: 88; Tezozomoc 2001, cap. 48: 209, cap. 61: 251-252).³⁹

Ahora bien, es bien sabido que, tras la derrota de los Centzonhuitznahua, Huitzilopochtli se apodera de todos estos atavíos. Por ello, considero que la palabra

itzitzicaz podría referirse a la manta llevada por el dios, descrita como “pintada de negro, en cinco partes cubierta de plumones” (Sahagún, 1950-1982, Libro XII, cap. XIX: 51; López Austin y López Luján, 2009: 515). No creo que este vocablo describa una arma hipotética de la que no se encuentran más menciones en las fuentes. El último detalle que los informantes de Sahagún nos proporcionan acerca de Cuáhuítl Ícac es que llevaba el cuerpo rayado con tiza.⁴⁰ El verbo *tizahuana* es el mismo empleado para describir la pintura corporal de las futuras víctimas sacrificiales, mismas que iban ataviadas con plumón y pintadas con rayas blancas (Castillo, 2001: 100-101). El mito del nacimiento de Huitzilopochtli no habla de la pintura corporal de los Huitznahua, sin embargo la presencia de las rayas blancas coincidiría con el papel sacrificial de estos personajes míticos. Vale la pena subrayar la relación entre los hermanos de Huitzilopochtli y los Mimixcoa, los prototipos míticos de los cautivos de guerra mencionados en el mito de la primera guerra sagrada realizada para alimentar al sol y la tierra, cuyo cuerpo estaba precisamente rayado de blanco (*Leyenda de los Soles*, 2011: 185-189; Graulich, 2000: 160-165; Olivier, 2010, 2015).⁴¹ Sea como fuere, mi análisis demuestra que no hay coincidencia perfecta entre los atavíos de Painal y los de Cuáhuítl Ícac. Sin embargo, sí hay que poner énfasis sobre el hecho de que los atributos de los dos dioses coincidían en parte con los de Huitzilopochtli: el *tozpololli*, la pintura facial, los *mamahuaztli*, con respecto a Painal, el *anecuyotl*, posiblemente la manta y los cascabeles *oyohualli* con respecto a Cuáhuítl Ícac. Esta repartición –aunque parcial– de atavíos entre Huitzilopochtli y Cuáhuítl Ícac recuerda la identificación entre dueño y cautivo tan presente en la dimensión bélica náhuatl (Sahagún 1950-1982, Libro II, cap. XXI: 49). A este respecto, resulta muy sugerente evocar la interpretación del recorrido realizada por Molly Bassett en su libro *The fate of earthly things*. Según la investigadora en el recorrido participaban tres representaciones o *ixiptla* relacionadas con Huitzilopochtli: la efigie de madera de Painal, que es también la personificación del dios tutelar, así como el sacerdote que lleva la *xiuhcōatl*. Este conjunto es definido como “the complex layers of representations” (Bassett, 2015: 130-131). ¿En qué manera Cuáhuítl Ícac se inserta en este conjunto de representaciones divinas?

Espacios y movimientos: nuevos apuntes

La doble carrera llevada a cabo por los ministros del culto que transportaban las efigies de Painal y de Cuáhuítl Ícac a partir de la estación de Nonoalco es un

detalle que ha sido olvidado por los investigadores. La mención de Cuáhuítl Ícac ¿permitiría proponer la hipótesis de que haya sido, de alguna manera, el compañero tlatelolca de Painal? Eduard Seler, en su trabajo sobre los cantos sagrados de los dioses recopilados en el Apéndice del Libro II del *Códice Florentino*, propone que el nombre del dios, “Arbol en pié” sea una referencia a los ritos de la veintena de *Xocotl Huetzi*, consagrada al dios del fuego Xiuhtecuhtli/Huehueteotl bajo el aspecto de Otontecuhtli y cuyo rito principal consistía en la erección de un mástil (Seler, 2016: 104-105). No era una divinidad mexicana, sino tepaneca, esto es, la de los habitantes de Coyohuacan, Tlacopan y el territorio ribereño de Nonoalco.⁴² El sabio alemán parece considerar Cuáhuítl Ícac otro nombre del dios ígneo tepaneca.

Después de la derrota de Azcapotzalco en 1421, Nonoalco se había vuelto parte del territorio de la ciudad gemela de Tenochtitlan. La relación entre el linaje tlatelolca y el tepaneca no nos debe sorprender, ya que queda plasmada en la historia misma de Tlatelolco, misma que buscó alianzas en la familia real tepaneca de Tezozomoc y logró obtener como soberano a Cuacuauhuitzahuac, uno de sus hijos (Garduño, 1997: 59; Castañeda de la Paz, 2013: 234). La hegemonía tlatelolca duró hasta 1473, año de la conquista de la ciudad por parte de las tropas de Axayácatl. La hipótesis que presento permitiría identificar a los dos protagonistas divinos de la *Ipaina Huitzilopochtli* como los dos aliados principales de Huitzilopochtli, uno siendo el representante de México-Tenochtitlan, y el otro, quizá, de México-Tlatelolco. A este respecto, también hay que señalar que el camino elegido por el cortejo descrito en el texto sahuaguntino pasaba precisamente por la calzada que conectaba Tlatelolco a Tlacopan, a través de la pequeña isla de Nonoalco (Caso, 1956: 41). Ahora bien, dos caminos permitían alcanzar la ribera oeste del Valle: el de Nonoalco y la calzada utilizada por los habitantes de México-Tenochtitlan, que desembocaba en Popotlan, conocida como la Calzada de Tlacopan. Como ha sido subrayado por Francisco González Rul (2007: 197), la presencia de esta doble ruta de comunicación databa de la época en la que Tlatelolco representaba todavía un *altepetl* independiente. Por esta razón, exactamente como Tenochtitlan, Tlatelolco necesitaba de un camino que la unía a Tlacopan y de paso a Azcapotzalco por razones comerciales.

Ahora bien, en el recorrido descrito en el texto del dominico Diego Durán, es bien esta segunda calzada, la “mexica-tenochca”, la que se tomaba para alcanzar la ribera occidental del lago. Considero que la diferencia entre estas dos fuentes deba ser tomada en cuenta. Es bien sabido que Tlatelolco se había vuelto la quinta parcialidad de la comunidad rival, a partir de la conquista llevada a cabo por el *tlatoani* Axayácatl. Sin embargo, el hecho de que el recorrido ritual de Panquet-

zaliztli haya sido llevado a cabo por representantes de las dos ciudades tendría lógica, siendo Huitzilopochtli el dios patrono de los tlatelolca al igual que de los tenochca desde las peregrinaciones. Quizá en algunos sentidos habría que matizar la asimilación forzada de Tlatelolco por Tenochtitlan a nivel religioso. Una vez llevada a cabo la conquista, Axayácatl ordenó “que luego quitasen la estatua de Huitzilopochtli, porque quería que aquel templo fuese secreto y muladar de los mexicanos [...]” (Durán, 1967: 269). Luego la *Historia* relata cómo “hasta que los españoles vinieron a la tierra no les dejaron tornar a libertad ninguna, ni a tener templo particular, sino que acudiesen al de México; y así dice la historia que estuvo hasta entonces lleno de yerba y de basura y caídas las paredes y dormitorios del” (*Ibidem*: 271). Sin embargo, como subrayó atinadamente Garduño, unos años después, los ejércitos de la Triple Alianza derrotaron a los pueblos del valle de Toluca y los cautivos ganados en esa guerra fueron sacrificados para estrenar “el tianguis, templo y *cu* de Tlatelolco en nombre de Huitzilopochtli (Tezozomoc, 2001, cap. LI: 220; Garduño, 1997: 159). Sea como fuere, los ejemplos proporcionados parecen confirmar que el centro ceremonial de México-Tlatelolco seguía siendo utilizado, aunque por miembros de la élite religiosa de México-Tenochtitlan.

Ahora bien, el ciclo de las fiestas de las veintenas revela distintos ejemplos donde los representantes de las dos ciudades no actuaban de forma conjunta y donde los tlatelolca tenían un discreto margen de libertad. En *Tlacaxipehualiztli* y *Huey Tozoztli*, por ejemplo, tenochcas y tlatelolcas bailaban en grupos separados (Sahagún, 1950-1982, Libro II, cap. XXI: 55, cap. XXVII: 101). También, en la veintena de *Quechollli*, fabricaban flechas cerca del templo de Huitzilopochtli, pero en espacios diferentes del patio (*ibidem*, cap. XXXI: 134).

Según los autores tlatelolca de los *Anales de Tlatelolco*, cuando los españoles entraron en Tenochtitlan “le dimos gallinas, huevos, maíz blanco y tortillas blancas. Después se les suministró agua y le dimos como tributo forraje para los caballos y madera. El tenóchcatl les sirvió por separado, y el tlatelólcatl les sirvió por separado” (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 101). Los dos grupos conservaban su identidad a pesar de que Tlatelolco se había vuelto un *cuauhlatocayotl*. Esta actitud es perfectamente congruente con los estudios realizados por especialistas como María Castañeda de la Paz, misma que ha demostrado de manera muy convincente cómo los tlatelolca –todavía en el siglo XVII– seguían reivindicando su ascendencia tepaneca distinta de la de los vecinos tenochca (Castañeda de la Paz, 2006: 101; 2013; 2015). Quizá esta situación se haya reflejado, aunque de forma modesta, en la dimensión ritual de las islas gemelas. En su calidad de entidad política sometida pero vinculada a su dios patrono Huitzilopochtli exactamente como México-Tenochtitlan, probablemente

Tlatelolco participaba de esta poderosa reapropiación geográfica y simbólica de los espacios anteriormente pertenecientes al reino tepaneca, a través de una puesta en escena y una lectura exclusivamente tenochca de los acontecimientos míticos.

Como vimos anteriormente, los datos a nuestra disposición sobre Nonoalco son demasiado escasos para ahondar más en la relación entre este sitio y el culto de Cuáhuítl Ícac. Sin embargo, para retomar la interpretación expuesta arriba, recordemos que según Juan de Torquemada (1975-1983, Libro VI, cap. XXI, vol. III: 73), era Painal quien llevaba a cabo el recorrido, mismo que actuaba “bajo el mando” de Huitzilopochtli. Esta interpretación proporcionaría aún más coherencia a la realización de este recorrido ceremonial, ya que se trataría de la representación de la serpiente de fuego que —manejada por Painal/Tochancalqui y con la ayuda de Cuáhuítl Ícac— destruye a los enemigos de los mexicas. Desafortunadamente, no tenemos ninguna información sobre los desplazamientos de la efigie de Cuáhuítl Ícac después de su llegada en el recinto ceremonial de Tenochtitlan, aunque es lógico imaginar que podía seguir su carrera hasta su lugar de origen, esto es en Nonoalco.

Al analizar las etapas de la *Ipaina Huitzilopochtli* descrita en cinco fuentes (Tabla 1) es fácil percatarse de que sólo Bernardino de Sahagún menciona el pasaje de la efigie de Painal por el área de Nonoalco y la presencia de Cuáhuítl Ícac. Considero que valdría la pena preguntarse si la importancia otorgada al barrio tlatelolca de Nonoalco podría relacionarse con el papel significativo que los informantes tlatelolca tuvieron en la redacción y recopilación del contenido del *Códice Florentino*, siendo el segundo sitio donde el fraile franciscano recolectó y ordenó sus apuntes y notas de trabajo.⁴³ El peso tan significativo del área tlatelolca está completamente ausente en el *Libro de los Ritos* y en el *Calendario antiguo* de Diego Durán.⁴⁴ Tradiciones historiográficas distintas, basadas en relatos con otra filiación cultural, proporcionaron descripciones igualmente diferentes de un mismo acontecimiento religioso.

Conclusiones

En este artículo se ha explorado un rito sumamente importante del ciclo de las veintenas de los antiguos nahuas, la carrera *Ipaina Huitzilopochtli* llevada a cabo en *Panquetzaliztli*. Más allá de las interpretaciones proporcionadas con frecuencia por los investigadores, el análisis comparativo de las fuentes coloniales ha permitido acercarme a dos aspectos aún poco tratados en la historia de los estudios. Por un

lado, he comparado el itinerario de esta carrera en las crónicas coloniales, averiguando la existencia de distintas rutas.

Cada lugar mencionado en estos documentos ha sido investigado a partir de su relación con los desplazamientos del grupo mexica que llegó al Valle de México, tratando de distinguir –sobre todo en el texto sahumantino, el más empleado a la hora de describir la carrera de Painal– entre las verdaderas paradas del recorrido y los lugares de paso. Este estudio ha demostrado que no todos los espacios del recorrido coinciden con etapas de la migración mexica. No es posible saber aún si este fenómeno es debido al hecho de que la información sobre los acontecimientos de las peregrinaciones no fueron conservados en su integridad o si más bien los lugares no mencionados en la migración corresponden a espacios conquistados más recientemente, integrados en la geografía del poder mexica. Luego me he enfocado en un pasaje poco considerado de la carrera descrita en el Libro II del *Códice Florentino*, es decir, la presencia de un segundo *ixiptla*, el de Cuáhuítl Ícac, al lado de Painal. La personalidad oscura del primero ha sido reconstruida a partir de los datos contenidos en el mito del nacimiento de Huitzilopochtli. El análisis iconográfico de estos dos representantes divinos se ha vinculado al estudio espacial de la primera parada del recorrido donde los dos *ixiptla* se encontraban, es decir, el barrio tlattelolca de Nonoalco. La revisión de la historia de este sitio, a partir de su origen tepaneca hasta la hegemonía tlattelolca y tenochca, me ha permitido interpretar la *Ipaina Huitzilopochtli* como una carrera doble, donde no solamente los tenochca sino también los tlattelolca, pueblo protegido por Huitzilopochtli, desempeñaban un papel a nivel ritual. Por ende, he propuesto que este recorrido, en época mexica, más que vincularse al dios patrono tepaneco Otontecuhtli, como propone Eduard Seler, ponían en escena una apropiación territorial y simbólica de los espacios del Valle de México antes pertenecientes a otros grupos, con el objetivo de reescribir un mapa exclusivamente tenochca de los acontecimientos míticos, a través de dos protagonistas sobrenaturales únicamente mexicas. El hecho de que la parada en Nonoalco, el uso de la calzada septentrional y la presencia de Cuáhuítl Ícac hayan sido reportados exclusivamente por los informantes de Bernardino de Sahagún lleva a considerar la importancia que los nahuas de Tlattelolco tuvieron en la recopilación de la información del franciscano. El ejemplo ilustrado en este artículo pretende llamar la atención sobre distintos aspectos de las fiestas de las veintenas. El primero es la necesidad de tomar en cuenta de forma sistemática la pluralidad étnica y social de los *altepetl* que conformaban el Valle de México a la hora de describir acontecimientos rituales determinados. El segundo coincide con la exigencia de considerar el contexto de creación y con-

strucción de las crónicas coloniales, para entender cuáles documentos se emplearon y cuáles tradiciones –tenochca, tepaneca, etcétera– determinaron la descripción de los ritos. Lejos de ser un evento ritual estático, la *Ipaina Huitzilopochtli* había seguramente evolucionado con base en la extensión de los territorios tenochca y en la importancia cada vez más grande de su dios tutelar Huitzilopochtli en la geopolítica del Valle de México.

Bibliografía

- Alva Ixtlilxochitl, Francisco de, 1985, *Obras Históricas*, 2 vol., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Anales de Cuauhtitlán*, 2011, México, Dirección General de Publicaciones del Conaculta.
- Anales de Tlatelolco: unos anales históricos de la nación mexicana y Codice de Tlatelolco*, 2004, México, Porrúa.
- Anales de Tlatelolco*, 2004, México, Conaculta.
- Bassett, Molly H., 2015, *The fate of earthly things. Aztec Gods and God-Bodies*, Austin, University of Texas Press.
- Benavente, fray Toribio de “Motolinía”, 1971, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O’Gorman (comp.), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda, Johanna, 1991a, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (comps.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 461-500.
- Broda, Johanna, 1991b, “The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature, and Society”, in Carrasco, David (comp.), *To Change Place. Aztec ceremonial landscape*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 74-119.
- Brown, Betty Ann, 1984, “Ochpaniztli in Historical Perspective”, in Elizabeth Hill Boone (comp.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica: a Conference at Dumbarton Oaks*, Washington D.C, Dumbarton Oaks, pp. 195-210.
- Brown, Betty A., 1988, “All Around the Xocotl Pole. Reexamination of an Aztec Sacrificial Ceremony”, in Josserand, Katherine J. y Karen Dakin (comps.), *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, Oxford, British Archaeological Reports, pp. 173-189.
- Brundage, Burr Cartwright, 1979, *The Fifth Sun*, Austin, University of Texas Press.
- Carrasco, Pedro, 1996, *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica.
- Casas, Bartolomé de las, 1967, *Apologética historia sumaria*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

- Caso, Alfonso, 1956, “Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco”, *Memoria de la Academia Mexicana de Historia*, t. xv, vol. 1, México, Academia Mexicana de la Historia.
- Castañeda de la Paz, María, 2013, *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Castañeda de la Paz, María, 2006, *Pintura de la peregrinación de los Culhuaque-Mexitin (El Mapa de Sigüenza)*, México, El Colegio Mexiquense-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Castillo, Cristóbal del, 2001, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la Conquista*, trad. y estudio de F. Navarrete Linares, México, Conaculta.
- Códice Aubin, manuscrito azteca de la Biblioteca Nacional de Berlín*, 1980, México, Editorial Innovación.
- Códice Borbónico*, 1991, Anders Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García (comps.), Graz-Madrid-México, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt-Sociedad Estatal Quinto Centenario-Fondo de Cultura Económica.
- Códice Borgia*, 1963, Eduard Seler (comp.), 3 vols., México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Boturini*, 1964-1967, *Antigüedades de México*, J. Corona Nuñez (comp.), Lord Kinsborough (comp.), 4 vols., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Códice Magliabechiano*, 1970, Ferdinand Anders (comp.), México y Graz, Fondo de Cultura Económica-Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
- Códice Tudela*, 2002, Juan J. Batalla Rosado (comp.), 2 vol., Madrid, Testimonio Compañía Editorial.
- Códice Vaticano A*, 1996, *Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, Ferdinand Anders y Maarten Jansen (comps.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Dehouve, Danièle, 2011, *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Durán, fray Diego de, 1984, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., México, Porrúa.
- Frazer, James, 1944 [1890], *La Rama Dorada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Garduño, Ana, 1997, *Conflictos y alianzas entre Tlatelolco y Tenochtitlan: siglos XII a XV*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Conaculta.
- Garibay Kintana, Ángel María, 1995, *Veinte himnos sacros de los Nabuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Historia-Seminario de Cultura Náhuatl.
- González González, Carlos J., 2011, *Xipe Totec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Fondo de Cultura Económica.
- González Rul, Francisco, 2007, “Un viaje a la Ciudad de México (la Conquista)”, en López Wario, Luis Alberto (comp.), *Ciudad excavada. Veinte años de arqueología de salvamento en la Ciudad de México y su área metropolitana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 189-201.

- González de Lesur, Yólotl, 1967, “El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana de Aztlán a Tula”, *Anales del INAH*, vol. 19, pp. 175-190.
- González Torres, Yólotl, 1985, *El sacrificio humano entre los Mexicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Fondo de Cultura Económica.
- Graulich, Michel, 2005, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard.
- Graulich, Michel, 2000, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique.
- Graulich, Michel, 1999, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Hirth, Kenneth, 2016, *The Aztec Economic World. Merchants and Markets in Ancient Mesoamerica*, New York, Cambridge University Press.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011, *Mitos e historias de los antiguos nabuas*, traducción y paleografía de Rafael Tena, México, Dirección General de Publicaciones del Conaculta.
- Hvidtfeldt, Arild, 1958, *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*, Copenhagen, Muksgaard.
- Krickeberg, Walter, 1961, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kubler, Georges y Charles Gibson, 1951, *The Tovar Calendar*, New Haven, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 11.
- León-Portilla, Miguel, 1958, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Historia-Seminario de Cultura Náhuatl.
- Leyenda de los Soles*, 2011, en *Mitos e historias de los antiguos nabuas*, traducción y paleografía de R. Tena, México, Dirección General de Publicaciones del Conaculta.
- López Austin, Alfredo, 1973, *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo, 1970, “Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas”, *Religión, mitología y magia*, vol. II, México, Museo Nacional de Antropología, pp. 3-29.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, 2009, *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Luján, Leonardo, Ximena Chávez Balderas, Norma Valentín y Aurora Montúfar, 2010, “Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan”, en López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (comps.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 367-394.
- Martínez González, Roberto, 2011, *El Nabualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Mazzetto, Elena, 2014a, *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*, Oxford, British Archaeological Reports.
- Mendieta, Gerónimo de, 1971, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Porrúa.

- Molina, Alonso de, 2008, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa.
- Navarrete Linares, Federico, 2011, *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarro de Vargas, Joseph, 1909, “Vn Sapo de Piedra que hallaron los Padres descalsos bajo de la Peaña de la Crus”, *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, vol. 1, pp. 586-591.
- Olivier, Guilhem, 2015, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Olivier, Guilhem, 2010, “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los Mexicas”, en López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (comps.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 453-482.
- Olivier, Guilhem, 2004, “De flechas, dardos y saetas. Mixcóatl y el simbolismo de las flechas en las fuentes nahuas”, en Guzmán Betancourt, Ignacio, Pilar Máñez y Ascensión Hernández de León-Portilla (comps.), *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, México, Siglo XXI, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 309-324.
- Olivier, Guilhem, 1997, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le Seigneur au miroir fumant*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- Paso y Troncoso, Francisco del, 1898, *Descripción, Historia y Exposición del Códice Pictórico de los Antiguos Náuas que Se Conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París (Antiguo Palais Bourbon)*, Florencia, Tipografía de Salvador Landi.
- Paszatory, E., 1983, *Aztec Art*, New York, Harry N. Abrams.
- Peperstraete, Sylvie, 2007, *La “Chronique X”: Reconstitution et analyse d'une source perdue fondamentale sur la civilisation Aztèque, d'après l'Historia de las Indias de Nueva España de D. Durán (1581) et la Crónica Mexicana de F. A. Tezozomoc (ca. 1598)*, Oxford: Archeopress, 602 p. (BAR International Series, 1630).
- Pomar, Juan Bautista, 1941, *Relación de Tezcoco*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe.
- Preuss, Konrad Theodor, 1908, “Die Astralreligion in Mexico in vorspanischer Zeit und in der Gegenwart”, *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, pp. 36-41.
- Quiñones Keber, Eloise, 1995, *Codex Telleriano-Remensis: ritual, divination and history in a pictorial Aztec manuscript*, Austin, University of Texas Press.
- Réville, Albert, 1885, *Les religions du Mexique, de l'Amérique Centrale et du Pérou*, Paris, Librairie Fischbacher.
- Rovira Morgado, Rossend, 2014, *Las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan: espacialidad prehispánica, construcción virreinal y prácticas judiciales en la Real Audiencia de la Nueva*

- España (siglo XVII)*, tesis de Doctorado, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- Rovira Morgado, Rossend, 2017, *San Francisco Padremeh. El temprano cabildo indio y las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan (1549-1599)*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica.
- Sahagún, Bernardino de, 1997, *Primeros memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*, trad. T. D. Sullivan, Norman, University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de, 1989, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 vols., López Austin, Alfredo y Josefina García Quintana (comps.), México, Conaculta-Alianza Editorial Mexicana.
- Sahagún, Bernardino de, 1979, *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, 3 vols., México, Secretaría de Gobernación-AGN.
- Sahagún, Bernardino de, 1950-1982, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 vol., trad. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, Research and University of Utah.
- Saurin, Patrick, 1999, *Teouicatl : chants sacrés des anciens Mexicains*, Paris, Publications scientifiques du Muséum.
- Schwaller, John, s.f., *Panquetzaliztli. Aztec History as Seen in the Rituals of One Month*, Norman, University of Oklahoma Press. (In Press).
- Seler, Eduard, 2016, *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Seler, Eduard, 1990-1998, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 6 vols., Culver City, Labyrinthos.
- Seler, Eduard, 1963, véase *Códice Borgia*.
- Seler, Eduard, 1902-1923, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vol., Berlin, Asher und Co.
- Tapia Aguilar, Omar, 2017, *Las fiestas de las veintenas. Análisis historiográfico de la historia mesoamericana*, tesis de Licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Estudios Superiores. Unidad Acatlán.
- Tezozomoc, Hernando Alvarado, 2001, *Crónica mexicana*, Madrid, Dastin.
- Tezozomoc, Hernando Alvarado, 1998, *Crónica Mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Torquemada, Juan de, 1975-83, *Monarquía indiana: de los veinte y uno libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 7 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Van Zantwijk, Rudolf, 1985, *The Aztec Arrangement: the social history of pre-spanish Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Vanancurt, Agustín de, 1971, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, México, Porrúa.

Referencias hemerográficas

- Broda, Johanna, 1971, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, vol. 6, pp. 245-328.
- Broda, Johanna, 1970, "Tlacaxipehualiztli: a reconstruction of an Aztec calendar festival from 16th century sources", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, vol. 5, pp. 197-274.
- Castañeda de la Paz, María, 2013, "Dos parcialidades étnicas en Azcapotzalco: Mexicapan y Tepanecapan", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, núm. 46, pp. 223-248.
- Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los Indios de Nueva España*, 1945, Francisco Gómez de Orozco (comp.), *Tlalocan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, vol. 2, núm. 1, pp. 37-63.
- Dupey García, Élodie, 2015, "The Materiality of color in the body ornamentation of Aztec gods", *RES*, Chicago, The University of Chicago Press, vol. 65-66, pp. 73-88.
- Graulich, Michel, 2002, "Tezcatlipoca-Omacatl, el comensal imprevisible", *Cuicuilco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, vol. 9, núm. 25, pp. 1-9.
- López Austin, Alfredo, 1967, "Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 6, pp. 97-117.
- 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*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, núm. 48, pp. 135-175.
- Mazzetto, Elena, 2017, "Un acercamiento al léxico del sabor entre los antiguos nahuas", *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 51, núm. 2, pp. 73-118.
- Olivier, Guilhem, 1995, « Les paquets sacrés en Mésoamérique ou la mémoire cachée des Indiens du Mexique central (xv^e-xvi^e siècles) », *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, Société des américanistes, vol. 81, pp. 97-133.
- Villa Cordova, Tomás, 2014, "Apuntes sobre Huitzilopochco", *Arqueología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, núm. 47, pp. 296-327.

Referencias electrónicas

- Códice Xolotl*, recuperado el 11 de julio de 2017 en: <http://amoxcalli.org.mx/fichatecnica.php?id=001-010>
- Wimmer, Alexis, 2006, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*, recuperado el 38 de julio de 2017 en: <http://sites.estvideo.net/malinal/>

Notas

- 1 En este trabajo se presentan parte de los resultados del “Coloquio Internacional Las fiestas de las veintenas. Nuevas aportaciones en homenaje a Michel Graulich” que organicé con la Dra. Élodie Dupey García y que se llevó a cabo el 22 y 23 noviembre 2016 en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Agradezco a Guilhem Olivier la lectura del texto y sus agudas observaciones y Rossend Rovira Morgado por su ayuda en la recolección de los datos relativos al área conurbada de la antigua México-Tenochtitlan. Igualmente, agradezco a los dic-taminadores anónimos del texto, ya que sus comentarios contribuyeron a mejorar mi trabajo.
- 2 A partir de los años sesenta, destacan los trabajos de Johanna Broda. Las primeras publica-ciones se enfocaron más hacia un análisis de los ritos de las veintenas. Luego este objetivo fue enriquecido por el estudio pionero del paisaje ritual de la Cuenca de México y las implicaciones arqueoastronómicas directas sobre el ciclo festivo (Broda 1970, 1971, 1991a, 1991b, entre otros).
- 3 Para ahondar más en el análisis historiográfico de los distintos enfoques sobre las fiestas de las veintenas, véase Tapia Aguilar (2017).
- 4 Las implicaciones míticas y religiosas del nacimiento de Huitzilopochtli de su padre Mixcóatl, celebrado en Quecholli, dios tutelar de los pueblos enemigos del Valle de México, fueron ana-lizadas de forma magistral por Guilhem Olivier (2015: 417-421, 645-653).
- 5 Para el análisis territorial de la Ciudad de México en la primera época colonial, véase Rovira Morgado (2017).
- 6 El *Códice Vaticano A* (1996, lám. 49v) traduce como “esaltazione de insegne”.
- 7 Se trata de divinidades poco conocidas y sus nombres son peculiares, ya que corresponden más bien a nombres de lugares. En el Apendix del Libro 2 del Códice Florentino se relata que los que morían eran ixiptlas de los dioses Amapantzin (Sahagún, 1950-1982, vol. II, Apendix: 186). El texto en español especifica más bien que se sacrificaban cautivos de guerra llamados Amapame (Sahagún 1989, vol. I: 185). El hecho de que el sacrificio se haya llevado a cabo en la cancha del juego de pelota ha sido relacionado por varios autores (Seler, 1990-1998; Brun-dage 1979: 147; Graulich 1999: 203) con la muerte de la hermana mayor de Huitzilopochtli, Coyolxauhqui. Según la *Crónica mexicáyotl* (1998: 33-35) el sacrificio de la diosa tiene lugar precisamente en el teotlachco.
- 8 En la versión de Torquemada (1975-1983, vol. III: 405): “Una culebra muy hondeada y retorcida de grande cuerpo y estatura, la cual sacaba delante de la imagen, como solemos acostumar los cristianos sacar la santísima cruz en nuestras solemnes procesiones”.
- 9 Sobre la relación entre la *xiuhcōatl*, el lanzardos y el rayo, véase Olivier (2015: 115-117).
- 10 El *Dictionnaire* de Alexis Wimmer (2006: s.v. *tlachiyaloni*) es el único que proporciona una definición para este nombre. Se trataría de un « instrument qui sert à voir, ce par quoi on voit », como “anteojos formado por un disco de oro agujerado en su centro”. En efecto, el verbo *tlachia* significa “ver o mirar algo” (Molina, 2008, fol. 116v). Este instrumento era uno de los atributos más característicos de Tezcatlipoca, el Señor del Espejo Humeante, sin embargo, lo lucían también otras entidades sobrenaturales del panteón de los antiguos nahuas, como Xiuhtecuhltli, Tlacoacalco Yaotl y Omacatl. Ahora bien, es bastante sabido que estas dos últimas divinidades eran precisamente advocaciones de Tezcatlipoca. Para saber más sobre este atributo divino, véanse Olivier (1997: 7-80) y Graulich (2002).
- 11 El libro 9 del *Códice Florentino* (Sahagún 1950-1982, Libro IX: 64) proporciona un itinerario distinto. Menciona Tlatelolco, Nonoalco, Popotlan, Mazatzintamalco, Chapultepec, Tepetocan, Mazatlán y Xoloco, antes de volver a entrar en Tenochtitlan.

- 12 En este pasaje en náhuatl del Libro II, los “instrumentos para ver”, hechos de pluma, son dos: “auh in tlachielonj vntetl hivitl” (Sahagún 1950-1982, Libro II, cap. XIV: 146).
- 13 En la *Relación de Tezcoco* de Juan Bautista Pomar, Huitzilopochtli se describe como uno de los númenes más importantes del panteón de los acolhua, junto con Tláloc y –sobretodo– Tezcatlipoca (Pomar, 1941: 10-11). Sin embargo, no se encuentran descripciones pormenorizadas de la veintena de Panquetzaliztli.
- 14 Sobre este problema y las traducciones introducidas por los evangelizadores de la época colonial, véase Martínez González (2011).
- 15 Agradezco a Guilhem Olivier (comunicación personal, septiembre 2017) por haberme señalado esta interesante observación.
- 16 Una vez llevada a cabo la victoria de los mexicas contra los tepanecas de Maxtla, Popotlan se volverá uno de los poblados que representaban una dependencia directa de México-Tenochtitlan (Carrasco, 1996: 165; Navarrete Linares, 2011: 235).
- 17 La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011: 55) relata: “De allí vinieron a Chapoltépec, donde aderezaron el agua y pusieron alrededor de ella muchas banderas como las que dio la vieja a los de Tollan cuando quisieron sacrificar, de las cuales de allí adelante usaron los mexicanos”.
- 18 Navarro de Vargas, 1909: 587. Agradezco a Rossend Rovira Morgado por haberme proporcionado estos datos.
- 19 Los *Anales de Tlatelolco* (1980: 40) mencionan la presencia de la *xiuhcōatl*, y junto con la *Crónica Mexicáyotl*, también la de una efigie de masa de amaranto y papeles llamada *Amatepetl tzoalli* (Tezozomoc 1998: 60). La *Historia de las Indias* señala que en este lugar celebraron la fiesta de los cerros, e “[...] hicieron muchos cerros de masa, poniendo los ojos y bocas” (Durán, 1984, t. II, cap. 4: 43).
- 20 Sobre el significado simbólico de la “invención” del *atlatl*, véanse López Austin (1973: 95), Navarrete Linares (2011: 445-446) y Olivier (2015: 55-56).
- 21 Sobre esta localidad y su historia prehispánica y colonial, véase Villa Cordova, 2014.
- 22 Un lugar llamado Acolman era situado en la ribera oriental del Valle, en territorio acolhua. Era parte de las posesiones mexicas y conformaba dos provincias, la de Acolman y la de Atotonilco (Carrasco, 1996).
- 23 Schwaller (en prensa) identifica cuatro lugares de sacrificio: Teotlachco, Tlatelolco-Nonoalco, Azcapotzalco e Izquiltán, mismos que el autor estadounidense relaciona con las cuatro ceremonias del Fuego Nuevo llevadas a cabo por el pueblo mexica a lo largo de su historia. Sin embargo, esta propuesta vincula la descripción de Sahagún con la de Motolinía, ya que, como ya hemos señalado, Azcapotzalco no se menciona en la obra del primer fraile.
- 24 En Acachinanco no había sacrificios, sin embargo, en ese momento se concluía la ceremonia definida *tlaamahua*, que literalmente significa, la acción de cubrir y envolver algo con papel (Molina, 2008: 4r; Wimmer, 2006: *amahua*).
- 25 En el caso de Acachinanco, la explicación es muy clara. Se trata de un lugar que conformaba la ciudad lacustre de México-Tenochtitlan y se ubicaba sobre la calzada sur de Iztapalapa. Por ello, representa un espacio que sólo se creó a partir de la formación de la capital insular.
- 26 Es significativo el uso del verbo coloa, “rodear camino” (Molina, 2008, 2: 24r.), ya que la misma expresión se emplea para describir el recorrido de los mexicas durante la peregrinación (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 57).
- 27 Literalmente significa “El que corre ligeramente”, derivado del verbo *paina*, “correr ligeramente” (Molina, 2008, fol. 30v).

- 28 La misma descripción se encuentra en la veintena de Xocotl Huetzi, donde Painal se vuelve a definir como *in jxiptla vitzilobuchtli*, el *ixiptla*, el representante del dios tutelar de los mexicas (Sahagún, 1950-1982, Libro II, cap. XXIX: 114).
- 29 En la ilustración del *Códice Florentino*, las rayas no son amarillas ni azules, sino de dos matices diferentes de amarillo. Para una comparación iconográfica con otras representaciones de Huitzilopochtli, véanse los *Primeros Memoriales* (1997, lám. 261r), el *Códice Magliabechiano* (1970, lám. 43r) y el *Códice Borbónico* (1991, lám. 34).
- 30 La pintura facial de Tezcatlipoca es visible en el *Códice Borgia* (1963: lám. 17). Con respecto a la pintura facial de Mixcóatl, véanse los ejemplos contenidos en el *Códice Borbónico* (1991, lám. 33), *Códice Borgia* (1963, lám. 15, 25) y *Códice Magliabechiano* (1970, lám. 42r).
- 31 Este detalle refuerza la relación entre Painal y las entidades astrales, solares y venusinas. En efecto, el mismo dibujo caracterizaba la pintura facial de la máscara llevada por Quetzalcóatl al momento de su salida de Tollan y de su subida al cielo del este. El dios incinerado se había vuelto precisamente la estrella Venus (*Anales de Cuauhtitlán*, 2011: 45).
- 32 Los *mamahauztli* eran también parte del bulto sagrado del dios tutelar mexica, señalado por Olivier (Sahagún 1950-1982, Libro XII: 117-118; Torquemada, 1975-1983, t. I: 115-116; Olivier, 2015: 114).
- 33 La frase es la siguiente: “[...] *aub ce itoca Tochancalquj contlati in xjubcoatli, quioalnaoati in Vitzilobuchtli : njman jc in Coiolkauhquj: aub njman quechcotontivetz, in itzontecon [...]*” Y el llamado Tochancalqui prende [el arma llamada] *xiuhcoatli*, Huitzilopochtli se lo ordenó. Luego partió Coyolxauhqui con ello, y luego la decapitó rápidamente” (Sahagún, 1950-1982, Libro III, cap. I: 4). La traducción es de López Austin y López Luján (2009: 243).
- 34 Molina (2008, lám. 112v), traduce la palabra *tiachcaub* como “hermano mayor, y persona o cosa aventajada, mayor y más excelente que otras”. Los informantes de Sahagún (1950-1982, Libro II, cap. XXXIV: 145), en la descripción de la procesión, emplean los términos *itepalevicaub*, del vocablo *telapehuiani*, eventual sobre el verbo *pálehuia*: que ayuda la gente (Wimmer, 2006, s.v. *tepalehuiani*) y *itiacaub*, “hermano mayor” (Wimmer, 2006, s.v. *tiachcaub*). En el mito del nacimiento de Huitzilopochtli (Sahagún, 1950-1982, Libro III, cap. I: 3), se define *notlatzine* (forma poseída y reverencial de *tlatli*: tío; Wimmer, 2006, s.v. *tlatli*). Se trata de una forma de respeto (López Austin y López Luján, 2009: 241). Desde el punto de vista lingüístico, Hvidtfeldt (1958: 129) se había percatado del uso de la forma plural para describir el itinerario de Painal, lo que significa que un sacerdote y efigie más estaban involucrados. También véase Schwaller (en prensa).
- 35 La forma verbal es *tizabuahuana*, “cubrir algo con rayas blancas”, según Wimmer (2006).
- 36 *Tequihua* significa, literalmente, “el que tiene el cargo”.
- 37 La traducción es de Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2009: 239).
- 38 Alexis Wimmer (2006: *anecuyotl*), así como López Austin y López Luján (2009: 498) traducen esta palabra como “el de miel aguada”. Los dos especialistas mexicanos interpretan esta etimología como una referencia a la relación entre el colibrí –símbolo solar y nahual de Huitzilopochtli– y el néctar. Estoy de acuerdo con esta hipótesis. Como he subrayado en una publicación anterior, en el universo náhuatl prehispánico existía un vínculo muy estrecho entre la dimensión guerrera, la miel y la ofrenda de alimentos dulces (Mazzetto, 2017).
- 39 Para profundizar sobre el tema de la nomenclatura de las flechas y los *atlatl* mexica, así como su simbolismo, véase Olivier (2004, 2015: 67-117).
- 40 En sus investigaciones sobre las pinturas corporales de los dioses nahuas, Élodie Dupey García

explica cómo lo que comunmente se traduce como “tiza” o “cal” en las crónicas coloniales, era en realidad una sustancia llamada diatomeas, una roca sedimentaria formada por los restos silíceos de algas microscópicas llamadas diatomeas (Dupey García 2015: 74).

- 41 En el folio 3v. del Libro III del *Códice Florentino* (1979), donde se relata el mito del nacimiento de Huitzilopochtli, se encuentra una ilustración de la batalla llevada a cabo por el dios contra sus hermanos y la derrota de estos últimos. Huitzilopochtli, armado con un *macuahuitl*, pelea contra dos Huitznahua que llevan *macuahuitl* y escudos. Desafortunadamente, el copista no caracterizó estos personajes con atavíos específicos: visten una manta y un taparrabo y su cuerpo no presenta ninguna pintura corporal.
- 42 Ya que en Nonoalco se encontraba el templo de este dios, Seler considera posible que el mismo rito de erección del árbol *xócotl* en la veintena homónima se haya llevado a cabo en este lugar (Seler, 2016: 104).
- 43 El Libro 12 del *Códice Florentino*, dedicado a la Conquista, es bien un relato tlatelolca, donde los informantes del franciscano insisten una vez más en subrayar su valentía frente a la cobardía de los aliados tenochca.
- 44 Las fuentes empleadas por el dominico son mucho más difíciles de identificar. Con respecto a su tratado histórico, Sylvie Peperstraete rastrea referencias relativas a informantes indígenas, españoles, fuentes escritas y documentos pictográficos tanto de México como de Texcoco o lugares más alejados como Cholula (Peperstraete, 2007: 197-205).