



**Título:** Diálogos con la muerte: Ocho ensayos sobre el deceso humano en Mesoamérica y regiones vecinas

**Autor(es):**

**Fecha de publicación:** 2022

**Primera edición electrónica en pdf:** 2023

**ISBN edición impresa:** 978-607-30-6796-6 [Versión impresa]

**ISBN de pdf:** en trámite

**Forma sugerida de citar:** Diálogos con la muerte: Ocho ensayos sobre el deceso humano en Mesoamérica y regiones vecinas. Serie Antropológica 30. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, 2022.

<http://hdl.handle.net/20.500.12525/3368>

---

D.R. © 2024. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

**Entidad editora:** Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México  
Correo electrónico: [departamento.editorial@historicas.unam.mx](mailto:departamento.editorial@historicas.unam.mx)

---

“Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>)”



Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: [departamento.editorial@historicas.unam.mx](mailto:departamento.editorial@historicas.unam.mx)

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución:** debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS



REPOSITORIO  
INSTITUCIONAL  
HISTÓRICAS  
UNAM

# *Diálogos con la muerte*

*Ocho ensayos sobre el deceso humano  
en Mesoamérica y regiones vecinas*

*Coordinación*  
**Roberto Martínez González**



R.M.M.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



# Diálogos con la *mujerte*

*Ocho ensayos sobre el deceso humano en Mesoamérica y regiones vecinas*



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS





INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DIÁLOGOS CON LA MUERTE  
OCHO ENSAYOS SOBRE EL DECESO HUMANO  
EN MESOAMÉRICA Y REGIONES VECINAS



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

Instituto de Investigaciones Históricas  
Serie Antropológica / 30





INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

# DIÁLOGOS CON LA MUERTE

## OCHO ENSAYOS SOBRE EL DECESO HUMANO EN MESOAMÉRICA Y REGIONES VECINAS

*Coordinación*

ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ

José Contel • Magali Demanget • Helios Figuerola Pujol  
Patrick Lesbre • Roberto Martínez González  
Patricia Mejía Ruiz • Luis Fernando Núñez Enríquez  
Sylvie Peperstraete



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
México 2022



Martínez, Roberto (Martínez González), 1975- , editor.  
Diálogos con la muerte : ocho ensayos sobre el deceso humano en Mesoamérica  
y regiones vecinas / Roberto Martínez González, coordinador.  
Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.  
| Serie: Antropológica ; 30.  
LIBRUNAM 2176127 | ISBN 978-607-30-6796-6  
Indios de América Central -- Costumbres y ritos fúnebres. | Indios de América  
Central -- Ritos y ceremonias.  
LCC F1434.2.S63.D53 2022 | DDC 306.098—dc23

Esta obra fue posible gracias al financiamiento de la Dirección General de Asuntos  
del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, a tra-  
vés del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica  
(PAPIIT IG400619).

Primera edición: 2022

D. R. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS  
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria  
Coyoacán, 04510, Ciudad de México

ISBN 978-607-30-6796-6

Diseño de portada: Rebeca Bautista Gómez

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio  
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México



*Diálogos con la muerte*

*Ocho ensayos sobre el deceso humano en Mesoamérica y regiones vecinas*

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,  
se terminó de imprimir en offset el 7 de noviembre de 2022  
en Gráfica Premier, Calle 5 de febrero 2309,  
San Jerónimo Chicahualco, 52170  
Metepec, Estado de México.

Su composición y formación tipográfica, en tipo ITC Mendoza  
de 11:13.5, 10:12 y 9:10.5 puntos, estuvo a cargo  
de F1 Servicios Editoriales.

La edición, en papel Cultural de 90 gramos,  
consta de 300 ejemplares y estuvo al cuidado de  
Jazmín Mejía Sandoval





INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS



## AGRADECIMIENTOS

La presente obra tiene su origen en la jornada de estudios “Les conceptions de la vie et de la mort parmi les peuples indigènes de tradition mésoaméricaine: une approche interdisciplinaire”, que, en el marco de la Cátedra Extraordinaria “Miguel Alemán Valdés-UNAM-Sorbonne”, se organizó el día 3 de mayo de 2019 en el Centro de Estudios Mexicanos en París. Agradecemos a su director, el doctor René Ceceña y a la licenciada Emilia González, por su inestimable apoyo tanto en la organización de tal evento, como en el resto de nuestra estancia en tierras galas. Estamos en deuda igualmente con las doctoras Ana Carolina Ibarra y Elisa Speckman, exdirectora y directora, respectivamente, del Instituto de Investigaciones Históricas, y a la Coordinación de Humanidades, sin su ayuda no hubiera sido posible llevar a buen término este proyecto.

Se agradece a María del Rocío Maza García de Alba y Gwenael Huesca por su valioso trabajo en la traducción y corrección de los textos; asimismo, nos resulta imprescindible la labor de los nueve evaluadores anónimos que se encargaron de dictaminar los capítulos de este libro. Reconocemos, igualmente, la labor del Departamento Editorial del Instituto de Investigaciones Históricas. También, damos las gracias al proyecto *Religiosidad nativa, idolatría e instituciones eclesiásticas en los mundos ibéricos, época moderna* (PAPIIT IG400619) y a sus coordinadores por el financiamiento que hizo posible esta pesquisa. Reconocemos, por último y sobre todo, la labor de los investigadores cuyo trabajo constituye el fundamento de este libro: muchos de ellos hubieron de financiar su estancia y traslado en París para participar en el mencionado evento, y aunque al final varias de las comunicaciones no serán publicadas, agradecemos a todos ellos por su invaluable ayuda. Muchas gracias, queridos amigos.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS



## INTRODUCCIÓN

### DE LA MUERTE Y LOS MUERTOS, ALGO DE LUZ Y OTRO TANTO DE SOMBRAS

La muerte, sin duda, es uno de los temas que más ocupa la mente antropológica; ya que no sólo es relevante por la cantidad de escritos que a ella se han dedicado, sino que, a diferencia de lo ocurrido con el totemismo y el chamanismo que suscitaron amplias discusiones en momentos específicos y luego decayeron en interés,<sup>1</sup> ésta nunca ha dejado de ser centro de atención. Y es que el fallecimiento se nos muestra, a la vez, tan universal y tan diverso, que tanto nos admiramos al reconocer la unidad de nuestras experiencias como nos sorprendemos al descubrir la diversidad de sus expresiones.

Innegablemente real, la muerte aparece como la más común de las vivencias; es tan palpable y tan objetiva que, según muestran diversos estudios etológicos, incluso algunos animales no humanos se muestran capaces de reconocerla y actuar de manera simbólica respecto a ella —lo que comprende desde hormigas hasta primates—.<sup>2</sup> En los infantes de nuestra especie, por su parte, se

<sup>1</sup> Para reseñas de dichos debates, véanse Federico Rosa, *L'âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique*, París, Editions de la Maison de Sciences de l'Homme-Centre National de la Recherche Scientifique, 2003; Michel Perrin, "Chamanes, Chamanisme et Chamanologues", *L'Homme*, v. 37, n. 142, 1997, p. 89-92.

<sup>2</sup> Véanse Edward O. Wilson, *The Insect Societies*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p. 278; Collin Allen y Marc D. Hauser, "Concept Attribution in Nonhuman Animals: Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes", *Philosophy of Science*, v. 58, 1991, p. 229; Lisa C. Davenport, "Aid to a Declining Matriarch in the Giant Otter (*Pteronura brasiliensis*)", *Plos One*, v. 5, n. 6, 2010, p. 1-6; Iain Douglas-Hamilton et al., "Behavioural Reactions of Elephants towards a Dying and Deceased Matriarch", *Applied Animal Behaviour Science*, v. 100, n. 1-2, 2006, p. 87-102; Penny Spikins, Holly Rutherford y Andy Needham, "From Hominity to Humanity: Compassion from the Earliest Archaic to Modern Humans", *Time and Mind*, v. 3, n. 3, 2010, p. 7; Peter J. Fashing y Nga Nguyen, "Behavior toward the Dying, Diseased, or Disabled among Animals and Its Relevance to Paleopathology", *International Jour-*



ha observado que el desarrollo de la consciencia de la defunción suele presentarse como un proceso de deducción que requiere tanto de la disposición de informaciones perceptuales y conceptuales como de cierta maduración mental —lo cual suele ocurrir entre los cinco y los diez años de edad—. Estos aspectos fundamentales suponen ser universales y, relativamente, independientes del sustrato cultural en el que los menores se ubiquen; eso significa que, aun cuando un niño que ya tiene consciencia de muerte crea que otras vidas son posibles, sabe que esta es única e irrepetible.<sup>3</sup>

*nal of Paleopathology*, v. 1, 2011, p. 128-129; Karen McComb, Lucy Baker y Cynthia Moss, “African Elephants Show High Levels of Interest in the Skulls and Ivory of their Own Species”, *Biology Letters*, v. 2, n. 1, 2006, p. 26-28; Joyce Poole y Peter K. Granli, “Signals, Gestures and Behaviors of African Elephants”, en *The Amboseli Elephants: A Long-Term Perspective on a Long-Lived Mammal*, Cynthia J. Moss, Harvey Croze J. y Phyllis C. Lee (eds.), Chicago, University of Chicago Press, 2011; Fred B. Bercovitch, “Giraffe Cow Reaction to the Death of her Newborn Calf”, *African Journal of Ecology*, v. 51, 2012, p. 276-379; Cynthia J. Moss, *Elephant Memories: Thirteen Years in the Life of an Elephant Family*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, p. 270; Zoe Muller, “The Curious Incident of the Giraffe in the Night”, *Giraffa*, v. 4, n. 1, 2010, p. 20-23; Kerryn Carter, “Interesting Giraffe Behaviour in Etosha National Park”, *Giraffa*, v. 5, n. 1, 2011, p. 14-15; Dora Biro *et al.*, “Chimpanzee Mothers at Bossou, Guinea Carry the Mummified Remains of their Dead Infants”, *Current Biology*, v. 20, n. 8, 2010, p. 351-352; Ellen Merz, “Male-Male Interactions with Dead Infants in *Macaca Sylvanus*”, *Primates*, v. 19, 1978, p. 749-754; Yukimaru Sugiyama *et al.*, “Carrying of Dead Infants by Japanese Macaque (*Macaca fuscata*) Mothers”, *Anthropological Science*, v. 117, 2009, p. 113-119; James R. Anderson, Alasdair Gillies y Louise C. Lock, “Pan Thanatology”, *Current Biology*, v. 20, n. 8, 2010, p. 349-351; Ymke Warren y Elizabeth Williamson A., “Transport of Dead Infant Mountain Gorillas by Mothers and Unrelated Females”, *Zoo Biology*, v. 23, 2004, p. 375-378; Susan Perry y Joseph H. Manson, *Manipulative Monkeys: The Capuchins of Lomas Barbudal*, Cambridge, Harvard University Press, 2008; Masayuki Nakamichi, Naoki Koyama y Alison Jolly, “Maternal Responses to Dead and Dying Infants in Wild Troops of Ring-Tailed Lemurs at the Berenty Reserve, Madagascar”, *International Journal of Primatology*, v. 17, 1996, p. 505-523.

<sup>3</sup> Jean Piaget, *The Child's Conception of the World*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1929, p. 194-197; Maria H. Nagy, “Child's Theories Concerning Death”, *Journal of Genetic Psychology*, n. 73, 1948, p. 3-27; Michael Stambrook y Kevin C. H. Parker, “The Development of the Concept of Death in Childhood: A Review of the Literature”, *Merrill-Palmer Quarterly*, v. 33, n. 2, 1987, p. 133-157; Alice Lazar y Judith Torney-Purta, “The Development of the Subconcepts of Death in Young Children: A Short Term Longitudinal Study”, *Child Development*, v. 62, n. 6, 1991, p. 1321-1333; Diana K. Clark Schramm, *The Concept of Death Education on Children's Understanding of Death*, tesis de maestría en enfermería, Wyo-



Esa muerte orgánica que todos reconocemos no es, sin embargo, más que una suerte de sustrato a partir del cual las distintas sociedades construyen sus ideas.

En términos cognitivos, la muerte se nos presenta como un significativo vacío; conocemos sus formas, pero ignoramos por completo su contenido.<sup>4</sup> Es debido a este desconocimiento que, para llenar el deceso humano de significados, debemos partir de la observación empírica de la muerte y establecer analogías con otros procesos perceptibles tanto en el entorno como en el propio ser.<sup>5</sup> Son, así, casi universales, el simbolismo del duelo como una especie de muerte compartida, la concepción del sueño como una muerte temporal y de la muerte como un sueño eterno, el carácter contaminante de los cuerpos inertes, la idea de que algo pervive al menos temporalmente tras la defunción del organismo, la imagen del fantasma como algo semejante a una sombra, la asociación entre sexualidad y muerte, la figura de la sepultura como un útero telúrico y la premisa de que el deceso más frecuente y deseable es el que produce nueva vida.<sup>6</sup>

ming, Grand Valley State University, 1998; Virginia Slaughter y Maya Griffiths, "Death Understanding and Fear of Death in Young Children", *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, v. 12, n. 4, 2007, p. 526-527.

<sup>4</sup> *The Oxford Book of Death*, Dennis Joseph Enright (ed.), Nueva York, Oxford University Press, 1983, p. 1. Para Jacques Lacan "lo innombrable por excelencia es... la muerte", *El seminario, libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 317. "El ser de La Muerte es nada, mientras vivimos. La muerte no es más que una idea, una representación psíquica, una imagen; un cúmulo de palabras, de ritos y mitos; de construcciones culturales, formales de alejar a La Muerte o por lo menos de olvidarla un poco", Víctor Manuel Ortiz Aguirre, *Máscaras de la muerte*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, p. 21.

<sup>5</sup> El proceso de aprendizaje en los seres humanos se basa, en gran parte, en el pensamiento analógico. Es decir que, cuando nos encontramos frente a elementos nuevos y desconocidos, debemos compararlos con todo un conjunto de conceptos ya asimilados y recuerdos de experiencias pasadas a fin de poder aprenderlos en términos de lo ya conocido. Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, México, Siglo XXI, 1985, p. 370; Roberto Martínez González, "Los enredos del diablo, o de cómo los naturales se hicieron brujos", *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, 2007, v. 28, n. 111, p. 189-190.

<sup>6</sup> Maurice Bloch y Jonathan Parry, "Introduction: Death and the Regeneration of Life", en *Death and the Regeneration of Life*, Bloch Maurice y Jonathan Parry, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 1-44; Edgar Morin, *El*



Inversamente, el fallecimiento aparece recurrentemente como metáfora para múltiples cambios de orden social y natural; es así que, en numerosos rituales, la transformación de los seres es tratada en términos de muerte-renacimiento.<sup>7</sup>

Pero el deceso no es sólo simbolismo, es una condición tan definitoria de la existencia de nuestra especie que hemos terminado por construirnos todo un universo social para pervivir a pesar de ella.<sup>8</sup>

Un ser humano deviene persona en tanto es reconocida su subjetividad por la comunidad; pues, es en las relaciones que establece con su entorno que se construyen tanto su personalidad como su rol social.<sup>9</sup> Vivir es formar parte de la colectividad y se considera muertos a quienes dejan de socializar con los demás; no es extraño, por lo mismo, que se considere a las transgresiones como causantes de enfermedad y deceso, que se piense a los difuntos como animales, extranjeros o enemigos,<sup>10</sup> o que se trate

*hombre y la muerte*, Barcelona, Kairos, 2003, p. 14; C. Bernard, “Mort”, en *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Pierre Bonte y Michel Izard (comps.), París, Presses Universitaires de France, 1991, p. 487-491; Piers Vitebsky, “Mort”, en *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Bonte Pierre y Michel Izard (dirs.), París, Presses Universitaires de France, 1991, p. 487-491.

<sup>7</sup> Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986; Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990; John Bowker, *Los significados de la muerte*, traducción de Miguel Martínez-Lage, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 33.

<sup>8</sup> La muerte aniquila a sujetos, disuelve colectivos y pone en riesgo las culturas; es justo porque lo sabemos, porque tenemos pleno entendimiento de ello, que recurrimos a lo social para intentar aminorar tan devastadores efectos. “Lo que llamamos la cultura de un pueblo en parte no es más que el esfuerzo que éste realiza por reintegrar a su propia vida común la materialidad del cadáver, los huesos liberados de lo que representa sin embargo la vida, la carne, y conjurar sus efectos destructores”, Luis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte*, traducción de Marcos Lara, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 12.

<sup>9</sup> Retomando a Eduardo Viveiros de Castro, diríamos que sólo se es sujeto en tanto se es social. “Le meurtrier et son double chez les Araweté: Un exemple de fusion rituelle”, *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, v. 14, 1996, p. 94.

<sup>10</sup> Véase el tema del alejamiento en Roberto Martínez, “A dónde van los muertos: algunas reflexiones en torno a las relaciones entre vivos y difuntos en diversos tipos de sociedades del mundo”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, v. 22, 2017, p. 224-228.

como muertos a quienes asumen conductas antisociales.<sup>11</sup> La defunción de una persona, en síntesis, implica tanto la exclusión del sujeto como la pérdida de esa identidad que se construyó en sus relaciones. Así, si el casi universal miedo a la muerte parte del instinto de preservación de la vida, el deseo de trascender deriva del horror a la pérdida de la individualidad; se busca una existencia ejemplar porque se espera que la comunidad preserve la memoria de ese ser especial.<sup>12</sup> Es justo por eso que en el funeral se recurre a las relaciones sociales del difunto para reconstruir por última vez su individualidad, antes de que se transforme en algo distinto de lo que fue;<sup>13</sup> es actuando socialmente que se preserva, al menos momentáneamente, la identidad de los fallecidos.

Habremos de considerar, de este modo, que el deceso humano tiene dos diferentes resultados; uno que ocurre de por sí, la muerte evidenciada por la presencia del cadáver en descomposición, y otro, el muerto persistente, que sólo existe en función de elementos contextuales ajenos a él —es decir, en función de la manera en que se preserva o reconstruye la parte social del ser—.<sup>14</sup> Dicha distinción es análoga a la que habitualmente se emplea para contrastar las nociones de realidad y creencia; un mundo o modo cognitivo que requiere de la descripción para ser, lo creído, y otro, lo real, cuya aceptación pasa más por la empiria que por

<sup>11</sup> Y. K. Bamunoba y B. Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*, París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1979, p. 10; Thomas, *Antropología de la muerte*, p. 53, 56; Sally C. Humphreys, “Introduction”, en *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), Londres, Academic Press, 1981, p. 2; Hermann Gufler, “‘Crying the Death’: Rituals of Death among the Yamba (Cameroon)”, *Anthropos*, v. 95, n. 2, 2000, p. 350.

<sup>12</sup> Morin, *El hombre y la muerte*, p. 31, 36; Ernest Becker, *The Denial of Death*, Nueva York, Free Press, 1997, p. 4-5, 11-12.

<sup>13</sup> Arthur Maurice Hocart, *Social Origins*, Londres, Watts, 1954; Andrew Strathern, “Death as Exchange: Two Melanesian Cases”, en *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), Londres, Academic Press, 1981, p. 206.

<sup>14</sup> Es, tal vez, en referencia a dicha distinción que Morin señalaba que “la muerte se sitúa exactamente en el umbral bio-antropológico”, *El hombre y la muerte*, p. 13.

el lenguaje.<sup>15</sup> Y es que los muertos, como creencia, sólo pueden tener existencia más allá de los individuos en tanto las ideas y las experiencias respecto a ellos se traduzcan en discursos, que pueden o no ser verbales; la función primaria del acto comunicativo es el establecimiento de relaciones sociales y, por consiguiente, se deduce que los muertos, como creencia, sólo existen en lo social.<sup>16</sup> Diríamos, pues, que, a diferencia de los vivos, entes diferenciados y orgánicamente autocontenidos, los difuntos únicamente pueden tener presencia como individuos —es decir, personas que sólo son comprendidas en función de los diversos tipos de relaciones que entablan con los seres de su entorno.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Véanse Jean Pouillon, “Le cru et le su”, en *Le cru et le su*, Jean Pouillon (ed.), París, Éditions du Seuil, 1993, p. 17, 19-22; Anne Christine Taylor, “Des fantômes stupéfiants. Language et croyance dans la pensée achuar”, *L’Homme*, v. 33, n. 2-4, 1993, p. 440-441; Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994, p. 19; Dominique Bouiller, “Au-delà de la croyance: ‘Je sais bien mais quand même’”, *Cosmopolitiques*, n. 6, 2004, p. 37; Laurence Charlier, “Croire, douter et en pas croire”, *ThéoRèmes*, v. 5, 2014, <https://journals.openedition.org/theoremes/497> (consulta: 31 de mayo de 2019); Albert Piette, “An Anthropology of Belief and a Théory of Hommo Religius”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, v. 167, 2014, p. 277-294.

<sup>16</sup> Ya Baudrillard señalaba que la muerte para los pueblos no-modernos “es una relación social [... El otro] no aspira a conjurar la muerte ni a ‘sobrepasarla’, sino a articularla socialmente”, Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, traducción de Carmen Rada, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980, p. 151.

<sup>17</sup> Lejos de ser unívoca, la noción de ‘dividuo’ puede tener diferentes acepciones; pues, mientras Marriott lo concibe como una persona constituida por partículas transferibles de substancia personal, Strathern lo define como una persona hecha de relaciones sociales y Bird-David lo trata como un proceso —“dividucción”— en el que, a través de la relación, se incorpora a seres habitualmente lejanos. McKim Marriott, “Hindu Transactions: Diversity without Dualism”, en *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Bruce Kapferer (ed.), Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, p. 109-142; Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia Studies*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1988, p. 13, 92, 102-103, 131; Nurit Bird-David, “‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”, *Current Anthropology*, v. 40, n. especial 1, 1999, p. 72-73. Véanse K. E. Read, “Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-Gama”, *Oceania*, v. XXV, n. 4, 1955, p. 233-282; Aparecida Vilaça, “Making Kin Out of Others in Amazonia”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, 2002, p. 347-365; André Itenau, “En Mélanésie: les ancêtres au service des hommes”,

Una de las características más sobresalientes de los muertos frente a otras clases de dividos es que su existencia permite proyectar esas socialidades tanto en el tiempo como en el espacio. El olvido y disolución de los muertos conduce a una vivencia social profundamente anclada en el presente; sin más pasado que el tiempo mítico y con pocas inquietudes acerca de futuros lejanos.<sup>18</sup> El reciclaje y la reencarnación de los muertos lleva a las sociedades a imaginar temporalidades cíclicas en las que el pasado y el futuro se distinguen del presente, pero se confunden entre sí.<sup>19</sup> Y la transformación de los difuntos en entidades trascendentes conlleva a la acumulación de los seres originados en el pasado en secuencias lineales.<sup>20</sup> La disposición de los muertos en el espacio, por su parte, impone marcas cuyo sentido varía en función de los vínculos que las sociedades elijan construir con ellos; espacios no sociales,

en *Les justices de l'invisible*, Raymond Verdier, Nathalie Kálnoky y Soazick Kerneis (eds.), París, L'Harmattan, 2013, p. 101-102.

<sup>18</sup> James Woodburn, "Social Dimension of Death in Four African Hunting and Gathering Societies", en *Death and the Regeneration of Life*, Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 187-210.

<sup>19</sup> Pierre Erny, *L'idée de "reincarnation" en Afrique Noire*, París, L'Harmattan, 2007; Antonia Mills, "Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit: Context, Distribution and Variation", en *Amerindian Rebirth: Reincarnation among North American Indians and Inuit*, Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 13-37; *Reencarnación. La transmisión de las almas entre Oriente y Occidente*, Alberto Bernabé, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría (eds.), Madrid, Abada Editores, 2011.

<sup>20</sup> Jack Goody, *Death Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the loDagaba of West Africa*, Stanford, Stanford University Press, 1962; Jean-Claude Schmitt, "La mort dans le Moyen Âge chrétien", en *La mort et ses au-delà*, Maurice Godelier (ed.), París, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) Editions, 2014, p. 179-201. Fujigaki hace notar que aquello que una sociedad elige hacer con sus muertos repercute directamente en la manera en que ésta misma se concibe; el autor se inspira en la distinción de Lévi-Strauss entre sociedades frías y calientes —las que se piensan como sujetas a un orden inmutable y las que se imaginan en permanente transformación—, pero añade la idea de un gradiente de "temperatura", habiendo colectividades más o menos frías o calientes en contraste, José Alejandro Fujigaki Lares, *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los raramuri y los mexicas*, tesis de doctorado en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2015, p. 37, 51.





cuando lo que se busca es excluir a los difuntos,<sup>21</sup> y lugares cargados de identidad, en caso de que se desee retenerlos como parte del grupo.<sup>22</sup> El muerto se revela entonces para el hombre como una suerte de útil, una herramienta para crear historia y geografía.

El estudio de la muerte para las disciplinas socioculturales implica, así, el abordaje de las nociones de vida en general; las similitudes y divergencias entre lo humano y todo lo demás. El tema nos lleva a la valoración de la universalidad de nuestra especie y la especificidad de las visiones del mundo; las experiencias compartidas y la infinidad de cosmos que podemos construir alrededor de ellas. Nos vemos conducidos a los modos en que diversos colectivos inventan su existencia en lapsos dados; van de la generación de tiempos míticos a la imaginación de todas las utopías por venir. El deceso concierne a las maneras que se piensa a sí misma una sociedad; las formas en que se define a sus miembros, los tipos de cambios que ocurren en su interior, los valores que condicionan la pervivencia de sus sujetos, las maneras en que se gestionan las crisis y las clases de relaciones que es factible entablar con el exterior. Se involucra asimismo el esfuerzo por decodificar algo que actúa como referente y lenguaje a la vez; en tanto el fallecimiento es metáfora por excelencia de todo cambio y objeto de los infinitos simbolismos usados para expresar lo impensable. La investigación de la muerte, por último, conlleva al entendimiento de distintos modos de cognición; aquello de lo que se duda y lo que es vivido como una realidad.

Y todos estos aspectos se entretejen simultáneamente para dar sentido a la vivencia única de la finitud del ser, por eso resulta tan relevante estudiar la muerte.

<sup>21</sup> María Teresa Uriarte Castañeda, *Las costumbres y ritos funerarios de los indígenas de la Baja California*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1974; Woodburn, "Social Dimension of Death...".

<sup>22</sup> Goody, *Death Property and the Ancestors*; Meyer Fortes, *Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines*, traducción de Roger Renaud, París, Bibliothèque de Repères Mame, 1974; Daniel de Coppet, "The Life-Giving Death", en *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), Londres, Academic Press, 1981, p. 175-204; Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, v. 1, París, Éditions du Seuil, 1985, p. 68.

El interés por las concepciones de la muerte se remonta, en nuestra región de estudio, hasta la época de contacto; los estudios al respecto se cuentan por centenares y los datos disponibles parecen considerar todas las épocas y regiones. Destaca entre todos ellos, sin embargo, el reiterado interés que historiadores y antropólogos han mostrado específicamente por los antiguos nahuas; su preeminencia en el ámbito mesoamericano es tal que no han sido raros los investigadores de otras épocas y áreas que se han basado en las nociones mexicas de la muerte para interpretar sus propios datos.<sup>23</sup> El espacio consagrado a esta introducción no permite, evidentemente, emprender un balance general de las investigaciones realizadas en torno a la muerte en la totalidad del territorio mexicano y en las muy diferentes temporalidades que le conciernen. Consideramos, no obstante, que, estableciendo el estado del arte en lo relativo a los antiguos nahuas, una cultura a la que en este libro se dedican cuatro capítulos, podemos aportar algunas luces a la generalidad del tema.

### *La muerte del otro, primeras aproximaciones*

La muerte en el entendimiento del otro ocupa un lugar muy especial; ya que, tratándose de un fenómeno natural y universal, presenta en las diversas sociedades idénticas formas y muy diversos contenidos. Es justo por estas cualidades que, desde la Antigüedad clásica, en Occidente, las prácticas y creencias relativas al deceso humano se habían constituido como un instrumento para la

<sup>23</sup> Véanse, por ejemplo, Jorge Villanueva Villalpando, *¿Una posible práctica chamánica? La plaza central de Cantona*, tesis de licenciatura en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1998; Lourdes Báez Cubero, *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2005; María Teresa Cabrero y Juan Carlos García Jiménez, “Entierros intencionales de perros en la Cultura Bolaños, Jalisco”, *Arqueología Iberoamericana*, n. 26, 2014, p. 13-24; Brigitte Faugère, “Pretty Face and Naked Body in Context: Meanings and Uses of Chupicuaro Figurines (Guajalajara) During the Late Formative”, en *Anthropomorphic Imagery in the Mesoamerican Highlands: Gods, Ancestors and Human Beings*, Brigitte Faugère y Christopher Beekman (eds.), Louisville, University Press of Colorado, 2020, p. 29-67.



valoración de la alteridad, ejemplo de ello pueden ser los escritos de Heródoto sobre los funerales de los reyes escitas.<sup>24</sup>

Fue, sin embargo, hasta tiempos cristianos que san Agustín difundió una de las tesis que mayor impacto habrían de tener en las maneras en que Occidente entiende las nociones de muerte de los otros pueblos; pues, en lugar de tratar anecdóticamente la diversidad, el sabio de Hipona planteó que las “falsas religiones” hubieron de tener su origen en el culto a difuntos especialmente importantes, que terminarían por convertirse en ídolos cuando se reconstruye la imagen para paliar la ausencia, y luego en dioses, cuando se les atribuye continuidad en la capacidad de acción.<sup>25</sup> Las concepciones de la muerte se convirtieron, entonces, en fundamento de la religiosidad.

Fueron, en buena medida, esta clase de ideas las que llevaron a los cronistas del Nuevo Mundo a interesarse por las nociones indígenas de la muerte.<sup>26</sup> A ello se sumó la necesidad de traducir a las lenguas locales sus propias ideas y la de suprimir todo aquello que, a sus ojos, resultaba aberrante respecto a su propia visión del mundo.

Siendo que la humanidad de los habitantes del Nuevo Mundo había quedado plenamente establecida en los reportes de los prime-

<sup>24</sup> François Hartog, “La mort de l’autre: les funérailles des rois scythes”, en *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Gherardo Gnoli y Jean-Pierre Vernant (eds.), Londres/París, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1982, p. 143-154.

<sup>25</sup> Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, edición de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 1966, p. 189.

<sup>26</sup> Por ejemplo, Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, t. 1, edición de Ángel María Garibay K., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, p. 454; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe/Salt Lake City, School of American Research/University of Utah Press, 1950-1981, libro X, p. 192; Juan de Torquemada, *Monarquía indiana. De los veinte y un 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*, t. 4, coordinación de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983, p. 125-126; *Códice Vaticano A*, en *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, v. III, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, lám. 5.

ros viajeros y conquistadores<sup>27</sup> —y así lo reconocieron las autoridades eclesiásticas—, <sup>28</sup> hubo que considerar que estos se encontraban sujetos a las mismas leyes divinas que los europeos. El problema que, entonces, se presentaba era que no sólo ninguna de tales personas parecía estar al tanto de sus deberes religiosos, sino que, en su lugar, detentaban una amplia variedad de ideas que muchas veces contravenían lo establecido en los dogmas. Para remediar esta situación, los evangelizadores hubieron de darse a una triple tarea: registrar las prácticas y creencias que antiguamente tenían los nuevos conversos, impedir la realización de cualquier acto que pudiera distanciarse de los cánones establecidos y construir las herramientas conceptuales que facilitarían su debida instrucción religiosa.

La cuestión es que como en muchos de los documentos que sobrevivieron hasta nuestros días se entremezclan estos propósitos, no siempre resulta fácil establecer de cuál de ellos se desprenden las informaciones que pretendemos analizar.

Las ordenanzas y prohibiciones respecto al tratamiento de moribundos y cadáveres quedaron claramente manifiestas en los textos derivados de los cuatro concilios provinciales que en la Nueva España se celebraron.<sup>29</sup> Las doctrinas en lenguas nativas dan cuenta de los enormes esfuerzos que los evangelizadores hicieron por difundir los preceptos católicos.<sup>30</sup> Y los testamentos indígenas

<sup>27</sup> Véase Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, traducción de Noelia Bastard, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 77-78.

<sup>28</sup> Paulo III, “Sublimis Deus”, en *América Pontificia. Primi saeculi Evangelizationis, 1493-1592*, v. I, Josef Metzler (ed.), Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1991 [1537], p. 364-366.

<sup>29</sup> Véanse el Concilio I (p. 5, 20, 31-33, 77) y el Concilio II (p. 5, 171-173), en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

<sup>30</sup> Véanse, por ejemplo, Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, edición de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 2000; Benito Hernández, *Doctrina cristiana en lengua mixteca*, México, Impresor Pedro Ocharte, 1567, <http://catarina.udlap.mx> (consulta: 8 de octubre de 2015); Joaquín López Yepes, *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con vocabulario del mismo idioma*, México, Impresor Alejandro Valdés, 1826; Berenice Alcántara Rojas, *El infierno en la evangelización de la Nueva España*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999, p. 103-153; Amaruc Lucas Hernández, “El

muestran el modo en que las élites locales adoptaron las disposiciones oficiales.<sup>31</sup>

El discurso sobre la idolatría consideraba que tanto la heterodoxia como la infidelidad derivaban de un engaño maquinado por

análisis morfológico de algunos neologismos hechos por el fraile agustino Juan de Medina Plaza en el tomo I de su *Doctrinalis fidei in Michuacanensium indorum linguam*, México, 1578”, en *Unidad y variación cultural en Michoacán*, Roberto Martínez, Claudia Espejel y Frida Villavicencio (eds.), Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, p. 139-150.

<sup>31</sup> Por ejemplo, Kevin Terraciano, *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVII*, traducción de Pablo Escalante, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 443; *Testaments of Toluca*, Caterina Pizzigoni (ed. y trad.), Stanford/Los Ángeles, Stanford University Press/University of California Los Angeles, Latin American Center Publications, 2007; *Beyond the Codices the Nahua View of Colonial Mexico*, Arthur J. O. Anderson (ed. y trad.), Berkeley, University of California Press, 1976; “Testamento de Dn. Fernando Titu Vitsiméringari”, en *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano (épocas I y II)*, Angelina Macías Goitia y Lorena Mirambell Silva (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 255-259. Las cosas, por supuesto, se tornan mucho menos claras cuando se trata de averiguar si los términos presentados en los vocabularios antiguos como traducciones de “alma”, “ánima” y “espíritu” responden al registro de nociones indígenas o si, por el contrario, resultan de la forzada invención de equivalentes para los conceptos bíblicos que se pretendían propagar. Véanse De Molina, *Vocabulario en lengua castellana...*; Francisco Alvarado, *Vocabulario en lengua mixteca*, edición de Wigberto Jiménez Moreno, glosario extraído de “Arte en lengua mixteca” de fray Antonio de los Reyes, México, Instituto Nacional Indigenista/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1962; Diego Basalenque, *Vocabulario de la lengua castellana vuelta a la matlatzinca*, edición de Leonardo Manrique, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975; Domingo de Basseta, *Vocabulario de la lengua quiché*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2005; Antonio Ciudad Real, *Calepino de Motul: Diccionario maya-español*, 3 v., edición de Ramón Arzápalo Marín, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995; Maturino Gilberti, *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, edición de Benedict Warren, Morelia, Fimax Publicistas Editores, 1997; López Yepes, *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí*; Diego de Reynoso, *Vocabulario de lengua mame*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1916; Carlos de Tapia Zenteno, *Paradigma apológico y noticia de la lengua huasteca*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985; Alonso Urbano, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990.



Satán para impedir el conocimiento de una única realidad revelada a los hombres a través de las sagradas escrituras.<sup>32</sup> Así, por más falsa que fuera una religión, ésta siempre había de contener una parte de verdad; y para distinguirla de las mentiras demoníacas los frailes hubieron de recurrir a la analogía.<sup>33</sup> De este modo, más que preocuparse por hacer un minucioso recuento de las prácticas y creencias relativas a la muerte, los cronistas religiosos del siglo XVI parecen haberse centrado en los mismos tópicos que resultaban de mayor relevancia para su propia visión del mundo. Se observa, así, un interés generalizado por averiguar si los indios tenían o no una noción de alma inmortal, por conocer los ritos realizados y por establecer los destinos *post mortem* que correspondían a las distintas clases de personas. El resultado es la existencia de descripciones muy detalladas de los tópicos que se consideraban los principales ceremoniales funerarios y una gran cantidad de datos dispersos cuyo sentido sólo puede ser entendido en relación a otras clases de contextos.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, p. 9-59.

<sup>33</sup> “El diablo les decía una verdad para hacerles creer mil mentiras”, “*Histoire du Mechique*, manuscrit français inédit du XVI<sup>e</sup> siècle”, *Journal de la Société des Américanistes*, Edouard de Jonghe (ed.), nueva serie, v. 2, n. 1, 1905, p. 25. Fuera de las disquisiciones sobre el origen de los indios, la mayor parte de las comparaciones realizadas por los cronistas del siglo XVI parecen tener la función de reducir lo descrito a un universo conocido. Véanse, por ejemplo, Toribio de Benavente (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, edición de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1979, p. 146; Hernán Cortés, *Cartas de relación de la conquista de México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 29, 45, 74; Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, v. 1, p. 54.

<sup>34</sup> Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 7-8, 14, 34-36, 42, 94; “*Códice Carolino*. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina”, presentación de Ángel María Garibay K., *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 7, 1967, p. 26-27, 41, 47, 49, 51; *Códice Magliabechiano*, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, edición de Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1970, lám. 132; *Códice Telleriano-Remensis*, Manuscrit Mexicain n. 385 de la Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, f. 2r-2v, 22v; Durán, *Historia de las Indias*

Entre todos esos textos de la época, el apéndice del libro 3 de Sahagún es, sin duda, aquel que presenta mayores detalles y el que, según veremos, habría de tener mayor influencia sobre las investigaciones posteriores.<sup>35</sup> Entre las apreciaciones que más se destacan, se encuentran la idea de que la cremación era la práctica más recurrente, lo que no se constata arqueológicamente,<sup>36</sup> el hecho de que la forma del deceso condiciona el destino y la visión de que es el alma lo que se traslada al lugar de los difuntos, afirmación que encuentra múltiples contradicciones en otras fuentes.<sup>37</sup> Pareciera así que, frente a la novedad, uno de los principales medios para la comprensión hubiera sido su reducción a conceptos de antemano conocidos.

En los textos de relatores indígenas, por el contrario, generalmente más interesados por preservar la historia de sus pueblos que por explicar sus cosmovisiones, se observa que la gran mayoría de los datos referentes a la muerte suelen tener un carácter más contextual que explicativo —como bien antes ha señalado dos Santos—. <sup>38</sup>

*de Nueva España...*, v. I, p. 174, 204-206, 217, 222, 247, 303, 343-347, 355-358, 370-371, 427, 453-455, 498, v. II, p. 32, 50, 65, 177-178; “*Histoyre du Mechique...*”, De Jonghe (ed.), p. 24-25; Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998, p. 108, 147, 155, 158-159; Pedro Ponce, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”, en *El alma encantada: Anales del Museo Nacional*, presentación de Fernando Benítez, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 5; Juan Bautista Pomar, “Relación de Tezcoco”, en *Relaciones de Tezcoco y de la Nueva España*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941 [1582], p. 23, 35-36.

<sup>35</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro III, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1999; *Florentine Codex*, libro III.

<sup>36</sup> Véanse Luis Fernando Núñez Enríquez, *Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios postclásicos en el centro de México*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2006; Ximena Chávez Balderas, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007.

<sup>37</sup> Roberto Martínez González, “Más allá del alma: el enterramiento como destino de los muertos entre los antiguos nahuas y otros pueblos de tradición mesoamericana”, *Itinerarios*, v. 19, 2014, p. 25-51.

<sup>38</sup> Eduardo Natalino dos Santos, *Tiempo, espacio y pasado en Mesoamérica. El calendario, la cosmografía y la cosmogonía en los códices y textos nahuas*, México,

Esto se observa en textos como *Leyenda de los Soles*, *Anales de Cuauhtitlan*, Castillo, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Chimalpahin y Alvarado Tezozómoc, donde la información, aunque menos detallada, suele ser más variada.<sup>39</sup>

Si en los primeros siglos del periodo colonial se veía a la evangelización con gran optimismo, el cambio de centuria trajo consigo el reconocimiento de los primeros fracasos de la empresa misional; el Nuevo Mundo no era tan rico como creía Colón y los nuevos conversos no eran tan dóciles como suponía Benavente.<sup>40</sup> En el discurso de los autores del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, los indios aparecen, mucho más indómitos, renuentes a aceptar la nueva fe y, sobre todo, casi innatamente condicionados a regresar a la idolatría: “Brotan en ellos las tinieblas de la idolatría, que tienen y àn tenido encubierta, que esta nunca la àn dexado, sino que desde, que á los

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.

<sup>39</sup> *Leyenda de los Soles*, p. 119, 125, y *Anales de Cuauhtitlan*, p. 3, 5, 7, 11-12, 15, ambos en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945; Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, traducción de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 2001, p. 117, 121-122; “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa (“Sepan cuantos...” 37), 1965, p. 36, 43-44; Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 v., paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, 7.<sup>a</sup> relación 123, f. 180r-180v; Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, traducción de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 69, 84, 136-138, 147-148, 169, 236-238, 242-245, 256, 261-263, 341-342, 350-353, 363, 393, 400, 407, 427, 447. Encontramos ejemplos similares en el área maya, véanse *Memorial de Sololá (Memorial de Tecpán-Atitlán)*. *Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*, edición de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 48, 77-78, 87, 113, 205; *Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*, traducción de Michela E. Craveri, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013, p. 25-26, f. 4v, 34-35, 7r, 38, 8r, 56, 12v, 6, 15r, 119-121, 29v-30r, 127-128r, 31v, 209, 50v.

<sup>40</sup> Cristóbal Colón, “Carta de Colón a Luis Santángel”, *El Aleph* (sitio web), 1999, p. 4-7; Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 22.

principios se les predicó la feé, la tienen”.<sup>41</sup> Aun cuando algunos cronistas, como Torquemada y Mendieta,<sup>42</sup> hayan conservado la tónica de los primeros evangelizadores; notamos que muchos otros parecen dar menos peso a la explicación y hacer más énfasis en la denuncia.<sup>43</sup> A diferencia de lo sucedido con el nahualismo y la brujería, donde se observa la multiplicación de los datos,<sup>44</sup> en este periodo, la información relativa a las concepciones de la muerte más bien tendió a volverse escasa y fragmentaria.

Los diversos procesos de la época en los que figuran indios, sea como testigos o acusados, dan cuenta de la existencia de múltiples

<sup>41</sup> Jacinto de la Serna, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Biblioteca Virtual Universal, 2003, <https://biblioteca.org.ar/libros/89613.pdf> (consulta: 6 de mayo de 2013), p. 12. Véanse también Gonzalo de Basalobre, “Relación de las idolatrías de Oaxaca”, en *El alma encantada*, Fondo de Cultura Económica, 1987 [1654], p. 237; Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, edición de María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1988, p. 290; Danièle Dupiech Cavaleri y Mario Humberto Ruz, “La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché de 1704”, *Estudios de Cultura Maya*, n. 17, 1988, p., 241-242.

<sup>42</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, libro VI, p. 89, 125-126, 128; libro III, p. 120-121; libro IV, p. 124, 128; libro VIII, p. 222; Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 1997, v. I, p. 181-183, 190, 205, 209, 292-294.

<sup>43</sup> Véanse Juan Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions and Customs that Today Live among the Indians Native to this New Spain*, traducción de Richard Andrews y Ross Hassing, Norman/Londres, University of Oklahoma Press (The Civilization of American Indian Series, v. CLXIV), 1984, tratado I, cap. X; Serna, *Tratado de las supersticiones...*, p. 17-18, 27, 50-51, 107; Basalobre, “Relación de las idolatrías de Oaxaca”, p. 238-239; Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta Provincia de Antequera Valle de Oaxaca*, edición de Barbro Dahlgren, México, Porrúa, 1989, v. I, p. 337, 339-340; Pedro Sánchez de Aguilar, “Informe contra los idólatras de Yucatán”, en *El alma encantada: Anales del Museo Nacional*, presentación de Fernando Benítez, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 99; Carmelo Sáenz de Santa María, “Una revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Margil de Jesús”, *Revista de Indias*, v. 41, n. 165-166, 1981, p. 477-478.

<sup>44</sup> Roberto Martínez González, “Nahuales, nahualismo y nahualólogos”, en *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, Antonella Fagetti (coord.), México, Plaza y Valdés, 2010, p. 415.

prácticas heterodoxas en torno al uso y disposición de los muertos. Son, por ejemplo, relativamente frecuentes los casos en los que diversos ritualistas se valen de huesos humanos para curar o afectar a otras personas. Esto sucede con una curandera nahua de Michoacán que retiraba restos óseos ajenos de las partes enfermas;<sup>45</sup> de un varón de la región de Iguala, que se valía de despojos de hombres para dañar a sus antiguas amantes;<sup>46</sup> de un habitante del actual Morelos que usó una quijada, una mano y un pie para hacer una imagen de Cristo,<sup>47</sup> y de un grupo de indios de la Sierra Gorda, que causaban enfermedad sepultando huesos en las casas de sus enemigos.<sup>48</sup> No es raro que este tipo de prácticas sean interpretadas como supervivencias del pasado o como evidencias de un retorno a la “gentilidad” y, sin embargo, en algunas ocasiones, éstas también eran compartidas por mestizos y castizos.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> “Información contra Hernán Sánchez Ordiales, beneficiado de Cuacoman, en Michoacán, por haberse curado con una india, porque según decía, lo habían hechizado y la india le chupó una llaga que tenía en la pierna y con esto le sacó tres huesos de muerto que el hechicero le había metido con sortilegios”, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), México, *Inquisición*, 348.4, 1624, f. 110v.

<sup>46</sup> David Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México/Zamora/Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2012, p. 297.

<sup>47</sup> Ana Karen Luna Fierros, *La Virgen del Volcán: rebelión y religiosidad en Yauhtepec, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2012, p. 164.

<sup>48</sup> “Expediente sobre delitos de superstición contra varios Yndios del Pueblo de san Luis de la Paz”, Valladolid, año de 1797, Archivo Histórico Casa de Morelos (AHCM), 1797, legajo 337 N 30, f. 2-3, 50-51, 56. Véase Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2009.

<sup>49</sup> “Denuncia contra Miguel de Rosal, mestizo, por supersticioso”, Pátzcuaro, 1689, AGN, *Inquisición*, 674.16, 1689, 122r; “Denuncia de Michaela Ortega”, Acámbaro, 24 de marzo de 1724, AGN, *Inquisición*, 792, 1724, f. 349. También en Perú se registraron actos de brujería realizadas con huesos de muerto; este es, por ejemplo, el caso de los cauchus descritos por Pablo José de Arriaga, *La extirpación de la idolatría del Pirv*, Lima, Geronymus de Contreras, Impresor de Libros, 1621, p. 22. Vale señalar que, en dicha zona también se reportaron extracciones de cadáveres con fines muy distintos del citado. Laurie M. Martiarena, *The Social Life of Death: Mortuary*



Desde la centuria anterior, ya comenzaba a surgir la idea de que los recién conversos podían llegar a mezclar elementos de su antigua religión con el cristianismo; éste es al menos el riesgo que contemplaba Durán con respecto a su manera de celebrar el Día de los Fieles Difuntos: “Como ellos tenían sus fiestas de difuntos una de difuntos menores y otra de mayores creo (y sin creo) podremos afirmar que mezclaran algo dello con nuestra fiesta de difuntos”.<sup>50</sup> También para los dos siglos posteriores se registran algunos casos en los que lo que se persiguió parece claramente influenciado por algún culto cristiano popular de origen europeo; esto, por ejemplo, es lo que sucede con las adoraciones a la muerte que se registraron en los últimos siglos del periodo virreinal,<sup>51</sup> algo aparentemente vinculado a la imaginería de las danzas macabras de fines de la Edad Media.<sup>52</sup>

Sin embargo, bajo la creciente influencia de la Ilustración, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, se observa un importante cambio en la percepción de las heterodoxias; pues, si antes eran vistas como fruto de la intervención directa de Satán, ahora empezaría a considerarse que “tales delitos más que por malicia proceden en los indios de ignorancia”.<sup>53</sup> En los documentos conservados, “aun-

*Practices in the North-Central Andes, 11th-18th Centuries*, tesis de doctorado en filosofía, Norwich, University of East Anglia-Sainsbury Research Unit for the Arts of Africa, Oceania-The Americas School of Art History and World Art Studies, 2014, p. 161. Entre los mapuches chilenos del siglo XVIII se conoce un caso en el que la supuesta embrujada estuvo vomitando huesos, hilos y palos antes de morir. Holden Casanova Guarda, *Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 1994, p. 174.

<sup>50</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, v. II, p. 66. Véase también Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 56.

<sup>51</sup> Véanse Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles*, p. 295; “Fray Miguel de Estrella contra María Josefa, mulata, Michoacán”, AGN, *Inquisición*, 792.347, 1724, f. 347; “Expediente sobre delitos de superticion contra varios Yndios del Pueblo de san Luis de la Paz”, AHCM, f. 50.

<sup>52</sup> Fernando Martínez Gil, *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo, 1996, p. 67-73; María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001, p. 249.

<sup>53</sup> “Proceso sobre hechicería formado a los indios de Magdalena por denuncia del cura del citado pueblo. Magdalena Coalpitan”, Archivo Histórico Diocesano de Chiapas (AHDCH), 1798, f. 3-4.

que se reconoce la existencia del Demonio y su poder para engañar a los indios, también se plantea que sus supersticiones han sido, en buena medida, resultado de la falta de atención y cuidado de los párrocos y doctrineros sobre sus feligreses en ciertas regiones del Arzobispado”.<sup>54</sup> Las interpretaciones bíblicas continuaron hasta bien entrado el siglo XIX;<sup>55</sup> pero, además de que gradualmente aminoró la persecución religiosa, éstas comenzaron a alternarse con otras perspectivas que pretendían ser más científicas.<sup>56</sup>

La obra más emblemática en este cambio de paradigma es sin duda la del jesuita Clavijero, un erudito novohispano cuya manera de entender las concepciones nahuas de la muerte habría de tener gran impacto en los escritores de la centuria siguiente.<sup>57</sup> Más allá de sus detalladas descripciones de los ritos funerarios y destinos *post mortem*, notamos cuatro interpretaciones particularmente relevantes: a) El tratamiento de los cuerpos de la gente común es deducible de lo narrado para la nobleza; b) Se sostiene, por consiguiente, que la práctica más generalizada era la cremación; c) Aquello que suponía dirigirse a los espacios míticos era sólo el alma; d) El acceso a uno u otro de los tres lugares de los muertos que se reconocen no dependía del apego al canon moral sino del tipo de fallecimiento.<sup>58</sup> Estas ideas se encuentran, por ejemplo, prácticamente inalteradas en los escritos de Thomas Gordon, Henry Christmas, Ignacio Álvarez, Albert Reville, Lucian Biart y Edward Vining.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?*, p. 305-307.

<sup>55</sup> Véanse Ignacio Álvarez, *Estudios sobre la historia general de México*, 2 v., Zacatecas, Imprenta Económica de Mario Ruiz de Esparza, 1875, v. 1, p. 15-16, v. 2, p. 36-37; Tirso Rafael Córdoba, *Historia elemental de México*, México, Imprenta Católica, 1881, p. 9; José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, México, Imprenta del Comercio, 1881, p. 12.

<sup>56</sup> “Fue la década de 1771-1780 la que marcó el quiebre en el descenso definitivo en la frecuencia de denuncias y casos de castigo por superstición e idolatría entre los indios”, Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?*, p. 305-307. Dicho fenómeno, según Tavárez Bermúdez, habría dado inicio en 1754. *Las guerras invisibles*, p. 457.

<sup>57</sup> Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México. Sacada de los mejores historiadores españoles y de manuscritos y pinturas antiguas de los indios*, traducción de Francisco Pablo Vázquez, México, Editorial Valle de México, 1981.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>59</sup> Thomas F. Gordon, *The History of Ancient Mexico: From the Foundation of that Empire to Its Destruction by the Spaniards*, Filadelfia, T. Towns Stereotype,



Lo que tenemos, en síntesis, no es únicamente la compilación de datos objetivamente recabados por cronistas indígenas y evangelizadores, sino también la acumulación de un sinnúmero de perspectivas que, además de incidir unas sobre otras, produjeron muy diversas clases de informaciones; es a partir tanto de los datos, como de las variadas opiniones, que los modernos estudiosos de las antiguas poblaciones habrían de construir sus diferentes tesis.

### *La muerte en los orígenes de las disciplinas histórico-antropológicas*

La gran mayoría de quienes escribieron entre la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX tienden a coincidir en tres principales puntos; la crítica a la destrucción de códices y monumentos a manos de evangelizadores y autoridades virreinales, la exaltación del alto grado de civilización de algunos pueblos precortesianos y el nulo interés por las prácticas y creencias de los indígenas contemporáneos. A nivel metodológico, llama la atención el hecho de que, sin importar que se relaten viajes o sólo se analicen documentos, casi todos los autores recurren a la comparación con otras culturas de mundo. En sus descripciones es común que figuren algunas analogías con la cultura material del Viejo Mundo y, al menos, ocasionalmente se llega a entrever una pretensión universalista.<sup>60</sup>

1832, p. 177-179; Henry Christmas, *Universal Mythology: An Account of the Most Important Mythological Systems, and an Inquiry into their Origin and Connexion; with Remarks on the Koran and the Talmud*, Londres, J. W. Parker, 1838, p. 272-274; Álvarez, *Estudios sobre la historia general de México*, v. 2, p. 7-8; Albert Reville, *The Native Religions of Mexico and Peru*, traducción de Philip H. Wicksteed, Nueva York, Charles Scribners Sons, 1884, p. 100-101; Lucien Biart, *Les Aztèques. Histoire, moeurs, coutumes*, París, A. Hennuyer, Imprimeur-Éditeur, 1885, p. 74; Edward Payson Vining, *An Inglorious Columbus; or Evidence that Hwui Shān and a Party of Buddhist Monks from Afghanistan Discovered America in the fifth Century A. D.*, D. Nueva York, Appleton and Company, 1885, p. 459.

<sup>60</sup> Véanse Alejandro de Humboldt, *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*, traducción de Gloria Luna Rodríguez y Aurelio Rodríguez Castro, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid/Marcial Pons, 2012, p. 61; Guillermo Dupaix, *Expediciones acerca de los antiguos mo-*



El contraste entre culturas, no obstante, también sirvió al esclarecimiento de un problema que, entonces, se consideraba fundamental, el origen de las poblaciones amerindias. Algunos, como Hulbert, Zamacois y Pérez Verdía,<sup>61</sup> se inclinaban por la tesis del paso desde Asia por el estrecho de Bering, otros, como Córdoba,<sup>62</sup> consideraban que el hombre americano había venido de Europa y otros más, como Carbajal,<sup>63</sup> pugnaban por un origen independiente.<sup>64</sup> Tal vez la obra más representativa de esta clase de enfoques sea la de Vining, un erudito agente ferroviario que pretendía demostrar que América había sido poblada por una secta budista emigrada de Afganistán hacia el quinto siglo antes de nuestra era. Como todos los otros, sigue paso a paso las interpretaciones de Clavijero en cuanto a la creencia mexicana en tres destinos *post mortem*; pero, para hacerla coincidir con las ideas asiáticas, termina por concluir que, en realidad, estos pueden reducirse a dos, una suerte de cielo y un infierno —la presencia en el primero de ellos sería sólo temporal y, al final, todos aquellos que no volvieran a la vida terminarían por morar en el segundo.<sup>65</sup>

*numeros de la Nueva España*, edición de José Alcina Franch, México, Porrúa, 1969, p. 133; Epitacio de los Ríos, *Compendio de la historia de México desde la conquista hasta los tiempos presentes*, México, Imprenta de la Voz de la Religión, 1852, p. 1.

<sup>61</sup> Charles Hulbert, *Museum Americanum; or, Select Antiquities, Curiosities, Beauties, and Varieties, of Nature and Art, in America; Compiled from Eminent Authorities, Methodically Arranged, Interspersed with Original Hints, Observations, etc.*, Shrewsbury, C. Hulbert, 1823, p. 7-9, 219; Niceto de Zamacois, *Historia de Méjico, desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días*, Barcelona, J. F. Parres y Compañía, 1876, p. 33; Luis Pérez Verdía, *Compendio de la historia de México desde sus primeros tiempos hasta la caída del Segundo Imperio*, Guadalajara, Tipografía del Autor, 1883, p. 2-3.

<sup>62</sup> Córdoba, *Historia elemental de México*, p. 9.

<sup>63</sup> Francisco Carbajal Espinosa, *Historia de México desde los primeros tiempos de que hay noticia hasta mediados del siglo XIX*, México, Imprenta de Juan Abadiano, 1862, p. 179.

<sup>64</sup> Este tópico habría de volverse tan popular a finales de la centuria que terminó por devenir protagónico en las principales discusiones del primer Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en 1875. Étienne Logie y Pascal Riviale, “Le Congrès des américanistes de Nancy en 1875: entre succès et désillusions”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 85, n. 2, 2009, p. 151-171.

<sup>65</sup> Vining, *An Inglorious Columbus*, p. 459-460.

La comparación con las prácticas y creencias de otras latitudes también sirvió para clasificar a los diferentes grupos humanos en taxonomías progresivas, algo que ya se había hecho en Occidente mucho antes de que Darwin publicara *El origen de las especies*.<sup>66</sup> Lo que caracteriza a los evolucionistas del siglo XIX es la idea de que el cambio social es producto de una ley natural similar a las que Newton había propuesto para la física: “Hablamos del progreso de la civilización como de algo que se mueve por su propia conformidad [...] este mismo principio de vida se manifiesta en la naturaleza y en el hombre individual [...]. Este progreso es único y universal”.<sup>67</sup> La muerte en la obra de Tylor aparece como el motor mismo del pensamiento religioso;<sup>68</sup> y, sin embargo, ninguno de sus seguidores parece haber reflexionado gran cosa sobre las concepciones mortuorias de los antiguos nahuas. Bancroft es, sin duda, uno de los que mayormente teorizó en torno a la idea del progreso y, no obstante, su abordaje de las prácticas y creencias mortuorias de los que hoy llamaríamos mesoamericanos se limita a la reconstrucción. Destacan en su obra la detallada reconstitución de los funerales señoriales mexicas, el específico tratamiento de los rituales mayas y oaxaqueños y un especial cuidado en la enumeración de los distintos espacios en que se depositaban los

<sup>66</sup> Charles Darwin, *El origen de las especies por medio de la selección natural*, traducción de Antonio de Zulueta, Buenos Aires/Madrid, Espasa Calpe, 1921. Los eruditos del siglo XVI ya planteaban que, pese a su igualdad de esencia, libertad y dignidad, ‘accidentalmente’, por el ejercicio de su libre albedrío o el de otros hombres, algunos seres humanos habrían terminado por adquirir un valor inferior. Solórzano, por ejemplo, ya clasificaba a los habitantes de las Indias Occidentales en tres niveles: “Quienes no se apartan mucho de la recta razón y del comportamiento habitual del género humano”, “los bárbaros que sin conocer el uso de la escritura, sin tener leyes escritas, ni estudios filosóficos o civiles, tienen, sin embargo, sus reyes y magistrados determinados” y los que “resultan ser salvajes y semejantes a las fieras”. Juan de Solórzano y Pereyra, *De Indiarum Iure*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994-1999, v. 1, libro I, cap. XXVII.

<sup>67</sup> Hubert Howe Bancroft, *The Works of Hubert Howe Bancroft*, San Francisco, A. L. Bancroft and Co., 1882-1890, v. 2, p. 5, 1.

<sup>68</sup> Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Londres, William Brendon and Son Printers, 1871, p. 424-502. Véase también Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, Nueva York, Appleton, 1896, v. 1, p. 294.

restos humanos.<sup>69</sup> El darwinismo social, no obstante, se hace más evidente en el artículo que Mendoza consagró a las costumbres funerarias de los antiguos nahuas en el primer volumen de los *Anales del Museo Nacional de México*. Su reconstrucción se basa en la errónea presunción de que lo descrito en el apéndice del libro 3 de Sahagún “es la traducción de los símbolos de la segunda parte de las láminas del Códice Vaticano [A]” y, en términos generales, no hace más que repetir lo antes dicho por Clavijero, que a su vez repite a Sahagún.<sup>70</sup> Lo interesante es que, una vez concluida ésta, el autor emprende un ejercicio comparativo en el que, a través del contraste con el judaísmo, la antigua Grecia y el hinduismo, intenta demostrar que los aztecas “habían llegado á un punto que pudiéramos llamar intermediario entre las ideas de una civilización bárbara y la más adelantada, aquella de los castigos según las buenas ó malas acciones durante la vida terrestre [...]; y que con el auxilio poderoso del tiempo, se habría[n] elevado á una altura como la de otros pueblos que con justa razón se llaman civilizados”.<sup>71</sup>

Las posturas evolucionistas tuvieron, en efecto, especial eco entre quienes pretendían demostrar que los antiguos indígenas del actual territorio mexicano no eran “inferiores” o “salvajes”.<sup>72</sup>

Por la originalidad de sus propuestas, entre todos ellos destaca la contribución de Alfredo Chavero. Este polivalente sabio capitalino se dio a la colosal tarea de construir una cronología propia a América y de ubicar en ella a todas las “razas” prehispánicas de las que entonces se tenía conocimiento —yendo desde los nortehños rarámuri y tepehuanes hasta los nicaraos y quichés—. Las fuentes

<sup>69</sup> Bancroft, *The Works of Hubert Howe Bancroft*, v. 2, p. 603-619, 622-623, 800.

<sup>70</sup> Gumersindo Mendoza, “Ritual funerario”, *Anales del Museo Nacional de México*, v. I, 1877, p. 348.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 352, 351.

<sup>72</sup> A excepción de los otomíes, a quienes algunos consideraron como bárbaros (Felipe Buenrostro, *Historia antigua de México*, México, Tipografía Literaria, 1877, p. 138; Biart, *Les Aztèques*, p. 21), la mayor parte de los pueblos de lo que hoy sería Mesoamérica fueron considerados como cercanos a la ‘civilización’, ‘semi-civilizados’ o ‘en vías de civilización’. Véanse Gordon, *The History of Ancient Mexico*, p. 176; Mendoza, “Ritual funerario”, p. 352; Bancroft, *The Works of Hubert Howe Bancroft*, v. 2; Biart, *Les Aztèques*, p. 74.

consultadas incluyen toda clase de documentos en caracteres latinos, un amplio *corpus* de materiales arqueológicos y un buen número de textos pictográficos. La humanidad del Nuevo Mundo, a su entender, debió ser tan antigua como la europea y “ese hombre autóctono fue el otomí”, presente en el continente desde el tiempo en que se separó la Pangea.<sup>73</sup> Luego, hace unos 3 000 años, los nahoas, procedentes de la Atlántida, habrían de instalarse en una amplia región que iba desde el norte de México hasta Perú y desarrollar “una civilización portentosa”.<sup>74</sup> Tras la caída de Tula, estos habrían entrado en un constante proceso de degeneración en cuyo clímax se encontraban los mexicas al momento de la conquista: “La religión del pueblo autóctono [los otomíes] fue el culto a los animales [... pero la filosofía nahoa] fue tan sólo el materialismo basado en la eternidad de la materia”.<sup>75</sup> En lo relativo a las creencias, destaca la idea de un dualismo nahoa figurado en la deidad suprema: “Viendo que todo en la naturaleza se reproduce por un par, creyeron lógico hacer par a su primera divinidad, y por eso se llama Ometecuhtli [...] El creador nahoa era uno y dos a un mismo tiempo”.<sup>76</sup> Y, en lo tocante a las concepciones mortuorias, sobresalen la existencia de cuatro diferentes destinos tanáticos —Mictlán, Chichihuacuauhco, Tlalocan y Tonatiuhichan— y la posibilidad de una existencia material después del deceso: “Los niños estaban materialmente en el Chichihuacuauhco, vivían y se alimentaban materialmente, y materialmente tenían que volver a la tierra para repoblarla [...] Los nahoas no reservaban premio ni castigo a las almas”.<sup>77</sup> Describe además las prácticas funerarias de los nahuas, siempre tipificados por la cremación, los tarahumaras, a quienes atribuye la existencia de una cueva con más de 1 000 momias, los mayas, que practicaban la cremación por influencia nahoa, pero

<sup>73</sup> Alfredo Chavero, *Compendio general de México a través de los siglos*, v. 1, coordinación de Vicente Riva Palacios, México, Editorial Valle de México, 1979, p. 3.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 9-10. Una hipótesis que ya antes había sido planteada por Carlos Sigüenza y Góngor, en *Obras históricas*, edición de José Rojas Garcidueñas, México, Porrúa, 1983, p. 258.

<sup>75</sup> Chavero, *Compendio general de México...*, p. 6, 28.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 29-30.

preferían el depósito en túmulos o casas, y los oaxaqueños, que definitivamente optaban por el entierro en túmulos;<sup>78</sup> opina, sin embargo, que “más que religión, a la familia también pertenecían los ritos funerarios”.<sup>79</sup>

Durante la ocupación francesa, “el príncipe [Maximiliano] y sus allegados intentaron legitimar el segundo imperio dotándolo de un pasado mexicano”;<sup>80</sup> el gusto del emperador por la arqueología convergía con la cultura nacionalista que, desde el estado, comenzó a construirse y buena parte de las obras que entonces se emprendieron estaba dirigida al enriquecimiento y la divulgación del conocimiento sobre los tiempos precortesianos.<sup>81</sup> Pues, además de refundar en la calle de Moneda el Museo Público de Historia Natural, Arqueología e Historia de México,<sup>82</sup> tuvo a bien promover la colaboración entre investigadores mexicanos y europeos.

Por mucho, el más notable de los estudiosos galos llegados a México fue Basseur de Bourbourg, un sacerdote que, además de redactar una voluminosísima obra, cuenta entre sus méritos el haber encontrado el llamado *Códice Chimalpopoca*, rescatado la obra de Landa, descubierto el maya *Troano* y la obra maya *Rabinal-achi*. Fue él quien convenció a las autoridades francesas de organizar la misión científica de 1863, quien intensamente promovió el estudio de las antigüedades mexicanas y quien, junto con León de Rosny y Joseph Marius Alexis Aubin, fundó la Société Américaine

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 37, 142, 201, 241.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>80</sup> Erika Pani, “Cultura nacional, canon español”, en *España y el imperio de Maximiliano*, Clara E. Lida (comp.), México, El Colegio de México, 1999, p. 221.

<sup>81</sup> Daniel Schávelson, “La Comisión Científica Francesa a México, 1864-1867, y el inicio de la arqueología en América”, *Pacarina, Arqueología y Etnografía Americana*, v. 3, año 3, 2003, p. 5. “Si observamos la historia de la arqueología en América Latina es fácil notar el rápido proceso de cambio ocurrido entre 1850 y 1880 [...] El movimiento denominado americanismo surgió, aunque pareciera ser contradictorio, con la invasión a México que creó el Imperio de Maximiliano [...] la Commission Scientifique au Mexique fue sin duda el disparador para que un conjunto de datos dispersos sobre el mundo pre-español, se transformara en un campo concreto del conocimiento y adquiriera entre otras cosas, nombre, prestigio, reconocimiento de pares en el mundo de la ciencias e institucionalidad”, *ibidem*, p. 1.

<sup>82</sup> Isabel Bueno Bravo, “El Mapa de Popotla en el imperio de Maximiliano I de México”, *Anales del Museo de América*, v. 21, n. 1, 2013, p. 142-144.



de France.<sup>83</sup> La obra de Brasseur de Bourbourg no sólo se distingue por plantearse un objetivo mucho más ambicioso que el de sus coetáneos, narrar la historia precortesiana de buena parte de México y Centroamérica, sino que además destaca por el análisis de una amplísima variedad de datos —lo que incluye el estudio de las lenguas, la consulta de variadísimas crónicas coloniales, la lectura de códices y textos epigráficos, la colección de informaciones etnográficas y la realización de excavaciones arqueológicas—. <sup>84</sup> Al igual que sus más próximos antecesores, el sabio francés creyó encontrar una serie de similitudes entre las religiones de la región y las del Clásico en el Viejo Mundo;<sup>85</sup> se destaca, sin embargo, por la mucha más metódica comparación entre los distintos pueblos de la zona —algo muy similar a lo que hoy llamaríamos la unidad cultural de Mesoamérica—: “La identidad que existe entre los diversos calendarios de Yucatán, Chiapas, Guatemala, Nicaragua, Oaxaca y el del altiplano azteca, es una de las pruebas más convincentes de la identidad de su civilización”.<sup>86</sup> En lo específicamente tocante a la religión, el sacerdote de Dunkerque creía en la existencia de un sustrato común a las sociedades de la antigüedad —“cuando el hombre todavía era hijo de la naturaleza”—, “fundada casi únicamente en [el culto de] fenómenos naturales”; pero que, bajo la dirección de sacerdotes, tomaba la forma de símbolos más fácilmente accesibles para el pueblo.<sup>87</sup> Consideraba que la idea de un alma inmortal era universal y, al parecer, de ella derivaban las creencias sobre la vida *post mortem*; suponía la existencia de varios destinos tanáticos, pero a su entender, las pruebas superadas en Mictlán desembocaban en el acceso a Tlalocan y el destino último de quienes se dirigían a la Casa del Sol era terminar transformados en astros.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> María Sten, “Brasseur de Bourbourg y el emperador Maximiliano”, *Historia Mexicana*, v. 27, n. 1, 1977, p. 141-142.

<sup>84</sup> Charles Étienne Brasseur de Bourbourg, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale, durant les siècles antérieurs à Christophe Colomb*, 4 v., París, Arthus Bertrand Éditeur, 1857-1859. Véase en particular, v. I, p. I-XXXIX.

<sup>85</sup> *Ibidem*, v. III, p. 468, 482.

<sup>86</sup> *Ibidem*, v. III, p. 459.

<sup>87</sup> *Ibidem*, v. III, p. 458.

<sup>88</sup> *Ibidem*, v. III, p. 496.



Los productos del intercambio intelectual que entonces hubo de producirse, no obstante, no habrían de hacerse patentes sino hasta unas décadas más tarde, cuando libre de la ocupación francesa, el régimen liberal tuvo por fin la posibilidad de formalizar sus instituciones. Manuel Orozco y Berra, por ejemplo, retoma de Bourbourg, la idea de que entre los pueblos precortesianos coexistían tanto conocimientos eruditos limitados a una élite intelectual como creencias populares ampliamente divulgadas entre los menos favorecidos; pero, a diferencia del sabio francés, eleva al rango de filosofía los discursos de mayor elaboración:

No es, pues, historia ni mito; es la expresión de los filósofos mexicanos reconociendo á todos los pueblos del imperio, fueran cuales fuesen sus diferencias etnográficas, como provenientes de un solo tronco: los mexicanos profesaban la doctrina monogenista, cual lo comprueba el par privilegiado que escapó á cada uno de los grandes cataclismos [... El] pueblo no era sabedor sino de las cosas vulgares; apartado de la iniciación sacerdotal, juzgaba por su ceguedad y admitía consejos absurdos [...] Durante la conquista perecieron los *tlamacazque* defendiendo valerosamente sus *teocalli*; con ellos pereció la ciencia [...] los entendidos misioneros quisieron recoger las noticias de los pueblos conquistados, generalmente sólo pudieron consultar con los ignorantes [...] La verdadera ciencia azteca desapareció sin remedio.<sup>89</sup>

En lo específicamente tocante a la muerte, Orozco y Berra emula en casi todo a Clavijero, pero añade el detalle de que “el ánima permanecía con las cenizas, hasta los cuatro años que se separaba é iba á su habitación final”.<sup>90</sup>

Aunque parcialmente contemporánea a la última, la obra de Eduard Seler es de un orden muy diferente; pues, más allá de su amplia envergadura, ésta se destaca por el uso de una metodología muy particular: considerando, como antes Brasseur de Bourbourg, que existía una cierta unidad cultural entre los pueblos de lo que hoy llamamos Mesoamérica, supuso que era factible recurrir a datos

<sup>89</sup> Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1880, p. 31, 40.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 48-49.



procedentes de ciertas culturas, tiempos y lugares para reconstruir las imágenes procedentes de otros menos bien documentados —tal como hizo con las fuentes mexicas en su estudio sobre la religión tarasca—. <sup>91</sup> Se caracteriza, además, por un abordaje transdisciplinario que conjugaba habitualmente el análisis de fuentes escritas con datos filológicos, iconográficos, arqueológicos y, esporádicamente, etnográficos; diríase, en breve, que su aproximación es en buena medida precursora de la que suelen emplear los modernos mesoamericanistas. Exploró el tema de los destinos *post mortem* al abordar el tema de la concepción del mundo de los antiguos aztecas; propuso al respecto que los diferentes niveles terrestres e infraterrestres tenían como modelo la forma piramidal. <sup>92</sup> Según señala Nathalie Ragot, el sabio alemán también notó la existencia de vínculos que unían los diferentes espacios míticos y confirmó que los caídos en batalla terminaban por transformarse en cuerpos celestes durante la noche. <sup>93</sup> Habrían de pasar cerca de cinco décadas para que volvieran a producirse en la región investigaciones con ese rigor y detalle.

Hasta cierto punto, los trabajos redactados en el siglo XIX se caracterizan por su poca originalidad; casi siempre se citan las mismas fuentes y casi nunca se sobrepasa el nivel de la reconstrucción. Muchos coinciden además en dar más peso a las creencias sobre los destinos *post mortem* que a los ritos funerarios, que suelen tratar de manera inconexa, y muy pocos recurren a las evidencias arqueológicas para complementar los argumentos que se construyen a partir del análisis de fuentes documentales. Cualquiera que sea el caso, llama la atención el hecho de que la gran mayoría de las propuestas esbozadas para este periodo realmente no se centran en problema de la muerte; son pocos los datos primarios analizados y, en muchas

<sup>91</sup> Eduard Seler, “Los antiguos habitantes de Michoacán”, en Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza *et al.* (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 2000, p. 147-233.

<sup>92</sup> Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeologie*, traducción de Charles P. Bowditch, Culver City, Labyrinthos, 1990-1996, v. 4, p. 3-23.

<sup>93</sup> Nathalie Ragot, *Les au-delàs aztèques*, Oxford, Paris Monographs in American Archaeology (British Archaeological Reports International Series 881), 2000, p. 8.



ocasiones, el abordaje de las prácticas y creencias sólo figura como un argumento más de discusiones cuyo alcance pretende ser muy superior. Lo que queremos decir es que, en este caso, el desarrollo de investigaciones más metódicas no obedece tanto a un cambio de paradigma —de la lectura bíblica al positivismo— como a la esporádica aparición de mentes cuya genialidad fue capaz de explorar nuevos campos y sintetizar muy variadas clases de información.

### *Hacia la creación de un modelo de muerte*

Si bien la antropología mexicana se funda, formalmente, con el inicio de cursos en el Museo Nacional, en 1904, y la creación de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, en 1911,<sup>94</sup> habríamos de esperar hasta el fin de la convulsiva Revolución para observar, bajo su renovado nacionalismo, la multiplicación de las investigaciones sobre pueblos indígenas de la región; se publicaron y tradujeron múltiples documentos antiguos, se realizaron trabajos etnográficos en diversas zonas y se desarrollaron grandes proyectos arqueológicos por todo el país. Básicamente, pudiera decirse que las primeras cinco décadas del siglo XX se caracterizan por una explosiva producción de nuevos datos. Destacan en los primeros dos decenios los trabajos etnográficos de Boas en Milpa Alta, la publicación de *l'Histoyre du Mechique* por Jonghe y, en arqueología, la recuperación, en la Calle de las Escalerillas, de dos urnas funerarias por parte de Batres.<sup>95</sup> Entre 1920 y 1940 fueron importantes las excavaciones de Gamio en Azcapotzalco, el proyecto de Cuevas en Cholula y el hallazgo del tzompantli de piedra

<sup>94</sup> Paul Rivet, “Escuela internacional de Arqueología y Etnología americanas”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 10, n. 2, 1913, p. 684-687.

<sup>95</sup> Franz Boas, “Cuentos en mexicano de Milpa Alta D. F.”, traducción de José María Arreola, *Journal of American Folklore*, v. xxxiii, n. 127, 1920, p. 1-27; De Jonghe, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIe siècle”; Leopoldo Batres, *Exploraciones arqueológicas en la Calle de las Escalerillas, por Leopoldo Batres. Año 1900*, México, Inspección y Conservación de Monumentos Arqueológicos de la República Mexicana/Tipografía y Litografía La Europea de J. Aguilar Vera, 1902.

en Templo Mayor.<sup>96</sup> En etnología sobresalen los trabajos de Gamio en el valle de Teotihuacán, y González Casanova, en Tepoztlán.<sup>97</sup>

Por su esfuerzo de síntesis, destaca, en la década de 1940, el trabajo de George Vaillant sobre *La civilización azteca*; por desgracia, en lo tocante a nuestra específica materia, este célebre arqueólogo norteamericano no hace más que repetir lo dicho por sus antecesores.<sup>98</sup> Son relevantes, asimismo, los entierros localizados en las inmediaciones del Templo Mayor de Tlatelolco, vestigios sobre los que, lamentablemente, se conserva muy poca información —algunas fotografías y dibujos, pero no fichas de registro ni un análisis detallado de los contextos—. <sup>99</sup> Este periodo, sin embargo, resulta relevante por una serie de avances metodológicos ocurridos tanto en la historia como en la antropología.

En los años 30, con el auspicio de la Carnegie Institution de Washington y bajo la dirección de Redfield, habían comenzado a desarrollarse algunas investigaciones etnológicas, sobre todo, en el sureste del país. En el decenio siguiente, el establecimiento de convenios de colaboración entre la Universidad de Chicago, el Viking Fund y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), permitió a los antropólogos norteamericanos participar directamente en la esfera formativa al incorporar a varios estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en la investigación de campo —esto sobre todo en el Proyecto Chiapas, dirigido por Tax y Villa Rojas entre 1942 y 1944—. <sup>100</sup> Más allá de su específica

<sup>96</sup> Eduardo Matos Moctezuma, “Manuel Gamio y la arqueología de Azcapotzalco”, *Arqueología Mexicana*, v. 23, n. 236, 2015, p. 34-37; “Excavaciones en la Gran Pirámide de Cholula, 1931-1970”, *Arqueología Mexicana*, v. 20, n. 115, 2012, p. 31-35; Henri Vossy-Bourbon, “Les fouilles à Mexico”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 20, 1928, p. 411.

<sup>97</sup> Manuel Gamio, *La población del valle de Teotihuacán. Representativa de las que habitan en zonas rurales del Distrito Federal y de los Estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala*, 3 t., México, Talleres Gráficos de la Nación/Dirección de Antropología, 1922; Pablo González Casanova, “El ciclo legendario de Tepoztecatl”, *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, v. II, n. 1, 1928, p. 18-63.

<sup>98</sup> George C. Vaillant, *La civilización azteca*, traducción de Samuel Vasconcelos y Margarita Montero, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.

<sup>99</sup> Núñez Enríquez, *Para que los muertos lleguen a su destino*, p. 104.

<sup>100</sup> De ahí derivaron, más tarde, trabajos tan importantes como los de Pozas en San Juan Chamula, y los de Guiteras Holmes en San Pedro Chenalhó. Ricardo

influencia en el desarrollo posterior de múltiples investigaciones etnográficas, la antropología estructural-funcionalista aportó una mirada más sistémica de las sociedades indígenas y, sobre todo, una serie de conceptos que, más tarde, mostrarían ser clave para el entendimiento de los pueblos de tradición mesoamericana; entre estos, sin duda, el más importante es el de “cosmovisión”, un constructo que permitía a Redfield entender las articulaciones entre muy diversas esferas culturales —lengua, economía, parentesco, ritual, etcétera—.<sup>101</sup> En el ámbito de la historia, por su parte, asistimos a un renovado interés por la filología y la traducción de documentos en náhuatl; sobresale ahí la fundación de la revista *Tlalocan*, en 1943, dedicada a la publicación de textos en lenguas indígenas de diferentes épocas y regiones. Parecen especialmente importantes los trabajos de Garibay acerca de la obra saguntina; los *Huehuetlatolli*, los “Paralipómenos de Sahagún” y la “Breve relación de fiestas...”.<sup>102</sup> Por último, en arqueología, resulta por demás notable el planteamiento del concepto de Mesoamérica por parte de Paul Kirchhoff,<sup>103</sup> pues, aún cuando desde el tiempo de Bartolomé de Las Casas ya se hubiera anticipado la existencia de una

Pozas, *Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista (Memorias del INI, v. VIII), 1959; Calixta Guiteras Holmes, *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, Nueva York, Free Press of Glencoe, 1961.

<sup>101</sup> Por ejemplo, Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941, p. 86-87. Así, “los saberes de los pueblos indígenas no eran manifestaciones carentes de sentido, sino formas propias de un sistema cultural específico, congruente y válido en su contexto de creación y reproducción, que no podía ser evaluado a partir de las categorías occidentales, ni de manera jerárquica al compararse con otros sistemas culturales”, Carlos Daniel Altbach Pérez, *El concepto de Mesoamérica en el estudio de procesos históricos: el debate entre unidad y diversidad*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, p. 42.

<sup>102</sup> Ángel María Garibay, “Huehuetlatolli, Documento A”, *Tlalocan*, v. 1, n. 1-2, 1943, p. 31-53 y 81-107; “Paralipómenos de Sahagún”, *Tlalocan*, v. 1, n. 4, 1944, p. 307-313; “Paralipómenos de Sahagún”, *Tlalocan*, v. 2, n. 3, 1947, p. 235-254; “Relación breve de las fiestas de los dioses, de Fray Bernardino de Sahagún”, *Tlalocan*, v. 2, n. 4, 1948, p. 289-320.

<sup>103</sup> Paul Kirchhoff, “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición, étnica y caracteres culturales”, *Acta Americana, Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía*, v. I, n. 1, 1943, p. 92-107.

cierta unidad cultural y el proyecto de definición de áreas culturales hubiera arrancado varias décadas atrás, vale decir que la propuesta del sabio germano-mexicano se destaca por postular que tal región no sólo se delimitaba por la acumulación de una serie de rasgos compartidos sino, sobre todo, por la coexistencia de un conjunto de grupos humanos interrelacionados por una historia común.<sup>104</sup>

La suma de todo lo anterior, aunado a las contribuciones del materialismo histórico, habría de convertirse un decenio más tarde en los cimientos de aquel “método mesoamericanista”, que tantos frutos habría de rendir.

Entre tanto, reconocemos algunos aportes de interés para nuestro tema realizados entre 1950 y 1960; sin duda, el más importante de todos ellos es el inicio de la traducción náhuatl-inglés del *Códice florentino* por parte de Anderson y Dibble.<sup>105</sup> Existen, no obstante, también algunas investigaciones que discutieron el tema de la muerte.

Prácticamente, todos los autores de la época siguen punto por punto el modelo sahumtino; las diferencias entre ellos están dadas, sobre todo, por una serie de matices. Alfonso Caso, Laurette Séjourné y Walter Krickeberg ponen especial énfasis en la muerte en combate y el destino final de los guerreros; llama la atención su acento en la transformación de los difuntos en objetos celestes. Caso destaca la resurrección de los occisos siguiendo el modelo de los mimixcoa. Séjourné subraya el carácter cíclico de la vida y la muerte; sostiene que el ser humano tiene su origen en la esfera celeste y que, en última instancia, habrá de volver a él para incorporarse al mundo en un nuevo ciclo. Krickeberg, el más propositivo

<sup>104</sup> Según Las Casas, “toda esta tierra, con la que propriamente se dice la Nueva España, debía tener una religión y una manera de dioses, poco más o menos, y extendiéndose hasta las provincias de Nicaragua y Honduras, y volviendo hacia la de Xalisco, y llegaban, según creo, a la provincia de Colima y Culiacán; de allí adelante, la vuelta del norte 60 leguas”, Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, dispusición, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, v. 1, p. 651. Para mayores detalles sobre la historia del concepto de Mesoamérica, véase Altbach, *El concepto de Mesoamérica en el estudio de procesos históricos*.

<sup>105</sup> Sahagún, *Florentine Codex*.

de los tres, recurre a la analogía con otros pueblos de la región para interpretar los diferentes elementos que participan en el rito funerario; la actitud de los vivos hacia los muertos, el rol fertilizador del cadáver sepultado, la función del perro como evocación del rayo que abre la tierra.<sup>106</sup>

A estos se suman dos escritos cuya naturaleza es un tanto distinta; estas son *La filosofía náhuatl*, de Miguel León-Portilla y *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz. Como el resto de sus coetáneos, el primero de tales autores admite, sin mucha discusión, la propuesta de Sahagún respecto a los rituales y destinos *post mortem*; la variación, no obstante, se presenta al momento en que apunta que tales ideas eran propias a las clases populares y que, junto a estas, coexistieron filósofos que, teniendo nociones mucho más profundas, ponían en duda la veracidad de las creencias de sus congéneres. La base para tales afirmaciones está constituida por textos poéticos y en prosa, como los *Huehuetlatolli* y *Cantares Mexicanos*; de modo que su aproximación no sólo sobresale por recuperar los planteamientos de Orozco y Berra y Chavero sino también por el uso de fuentes que en la época no solían tomarse en consideración.<sup>107</sup> El trabajo de Paz, por su parte, no es propiamente producto de una rigurosa investigación histórica o antropológica; destaca, sin embargo, por haber difundido ampliamente la idea de que México es un país en el que se ama la muerte y en el que las actitudes que se mantienen respecto a ella hunden sus raíces en nociones religiosas prehispánicas.<sup>108</sup> La tesis del Nobel mexicano es que, pensándose incapaces de controlar mínimamente sus destinos, los mexicas desarrollaron una gran indiferencia tanto

<sup>106</sup> Alfonso Caso, *Le peuple du soleil. La religion aztèque*, traducción de Bernard Dubat, París, Éditions de la Maisnie, 1994, p. 92; Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 69; Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, traducción de Sita Garst y Jasmín Reuter, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 125-127, 141-143, 150.

<sup>107</sup> Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl Monografías 10), 1983, p. 255-260.

<sup>108</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Vida y pensamiento de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, p. 42-58.

hacia la vida como hacia la muerte; a dicha concepción habrían de sumarse las concepciones cristianas de la muerte, pero al existir ciertas coincidencias con las antiguas perspectivas, pudieron perpetuarse aquellas antiguas posturas. La fiesta, entonces, no sería más que una manera de enmascarar la pasividad del nativo ante una existencia marcada por la fatalidad.<sup>109</sup>

A partir de la década de 1960, bajo la creciente influencia de la Revolución cubana y la Unión Soviética, en Latinoamérica comenzó a gestarse un tipo de ciencia social que veía en el estudio de los pueblos indígenas una clave para la promoción del desarrollo nacional. Desde un paradigma materialista, que veía a la religión y la ideología como subproductos de devenires histórico-sociales particulares, comenzó a ponerse mayor énfasis en los aspectos estructurales de los grupos estudiados que en las propias concepciones del mundo. Ante el rechazo al funcionalismo, visto como dependiente de las actitudes colonialistas anglosajonas, y al estructuralismo, demasiado alejado de las condiciones materiales de la existencia humana, se producen nuevas e interesantes discusiones sobre el papel de las sociedades indígenas en la evolución social.<sup>110</sup>

El cambio de decenio está, asimismo, marcado por la aparición del Seminario de Estudios Nahuas, dirigido por Garibay y León-Portilla y, junto con él, por la publicación de los primeros números de *Estudios de Cultura Náhuatl*. Ahí, las concepciones de la muerte parecen haber tenido una peculiar importancia, pues mientras que en el periodo de 1960-1970, el *Journal de la Société des Américanistes* y la *Revista Española de Antropología Americana* no presentaron ni un sólo artículo al respecto, la revista mexicana hubo de exhibir seis. Robert H. Barlow, en uno de los relatos de la genial doña Luz Jiménez, de Milpa Alta, muestra cuáles podrían ser las consecuencias nefastas que implicaría no poner ofrendas

<sup>109</sup> Soustelle comparte con Paz la idea de que los aztecas tenían una visión fatalista del mundo y la vida, Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas*, traducción de José Luis Martínez y Juan José Urtilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2020, p. 138-144.

<sup>110</sup> Véase Ángel Palerm, *Antropología y marxismo*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Universidad Iberoamericana, 2008, p. 77-115.



a los muertos en su día.<sup>111</sup> Justino Fernández explora los vínculos entre la tierra y el lugar de los muertos, tal como se expresan en la imagen de la Coatlicue.<sup>112</sup> Y Thelma Sullivan explora el destino de las mujeres muertas en parto a través de las oraciones registradas en el *Códice florentino*.<sup>113</sup> El resto, Alfredo López Austin, Vicente Mendoza y Alberto Ruz Lhullier, en su mayoría, parecen limitarse a reproducir aquellas visiones que, para entonces, ya se habían vuelto canónicas.<sup>114</sup> En el campo de la arqueología, lo más destacable es el hallazgo de alrededor de 200 entierros de época mexica durante las excavaciones de la línea 1 del metro, 1967-1969; como en el caso de Tlatelolco, los contextos no fueron adecuadamente documentados y sólo se publicaron los objetos más espectaculares.<sup>115</sup>

La década de 1970 implicó en la etnología la explosiva proliferación de publicaciones monográficas sobre muy distintas poblaciones indígenas de México, muchas de las referencias obligadas al respecto salieron a la luz en estos tiempos; remitiendo exclusivamente a algunos trabajos destacados sobre los nahuas, podemos citar las investigaciones de José de Jesús Montoya Briones, Tim Knab y María Eugenia Sánchez y Díaz, en la Sierra Norte de Puebla, Florence Müller, en Tepoztlan, Stanley Robe, en el sur de Veracruz, Hugo Nutini e Isaac Barry, en Tlaxcala, y Alan Sandstrom, en la Huasteca.<sup>116</sup> Todas estas obras, junto con las procedentes de otras regiones,

<sup>111</sup> Robert H. Barlow, “Un cuento sobre el Día de los Muertos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 2, p. 77-82, 1960.

<sup>112</sup> Justino Fernández, “Mictlan de Coatlicue”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 6, 1966, p. 47-53.

<sup>113</sup> Thelma Sullivan, “Pregnancy, Childbirth and Deification of the Women Who Died in Childbirth. Texts from the *Florentine Codex*, Book VI, Folios 128v-143v”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 6, 1966, p. 63-95.

<sup>114</sup> Alfredo López Austin, “Los caminos de los muertos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 2, 1960, p. 141-148; Vicente T. Mendoza, “El plano o mundo inferior. Mictlan, Xibalbá, Nith y Hel”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 3, 1962, p. 75-99; Alberto Ruz Lhullier, “El pensamiento náhuatl respecto de la muerte”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 4, 1963, p. 251-261. El objetivo de Mendoza es más la comparación con otras culturas que la construcción de una nueva propuesta; lo cierto es que, para el tema que nos ocupa, se limita a reproducir lo que tantas veces ya se había dicho.

<sup>115</sup> Núñez Enríquez, *Para que los muertos lleguen a su destino*, p. 110.

<sup>116</sup> José de Jesús Montoya Briones, “El complejo de los aires en la cosmología de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Boletín Instituto Nacional de Antro-*



conformó un amplio *corpus* documental que habría de servir a la realización de analogías con las fuentes del contacto.<sup>117</sup> En arqueología, sin duda, el más importante avance está constituido por el descubrimiento e inicio de la excavación del Templo Mayor de Tenochtitlan, entre 1978 y 1980; una multimillonaria investigación que, con el apoyo 600 personas puso a la luz vestigios que, claramente, se podían correlacionar con lo descrito para el siglo XVI, entre estos, algunos contextos funerarios señoriales.<sup>118</sup>

La historia, por su parte, se distingue por la aparición de una nueva generación de investigadores que, dotados de una más sólida formación antropológica, pretendían alcanzar explicaciones más integrales; se encuentran entre estos especialistas de la talla de Johanna Broda, José Rubén Romero, Michel Graulich y Cecilia Klein.

Matos se vale de un muy amplio *corpus* de registros arqueológicos para rastrear el origen de las prácticas mortuorias mexicas,

*pología e Historia*, v. II, n. 13, 1975, p. 53-58; Tim Knab, "Tloalocan talmanic: Supernatural Beings of the Sierra de Puebla", *Congrès du centenaire. Actes du XLIIIe Congrès International des Américanistes, Paris, 2-9 septembre 1976*, v. VI, Abbeville, Fondation Singer-Polignac/Société des Américanistes, 1977-1979, p. 127-136; María Eugenia Sánchez y Díaz de Rivera, *Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzinacapan*, tesis de doctorado, París, École des hautes études en sciences sociales, 1978; Florence Müller, *Folk Tales of the Tepoztlán in Morelos, Mexico*, edición de Henry Field, Miami, Field Research Projects, 1973; Stanley L. Robe, *Mexican Tales and Legends from Veracruz*, introducción, traducción y notas de Stanley L. Robe, Los Ángeles/Berkeley/Londres, University of California, 1971; Hugo Nutini e Isaac Barry, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, traducción de Antonieta de Hope, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública, 1974; Alan R. Sandstrom, *Ecology, Economy and the Realm of the Sacred. An Interpretation of Ritual in a Nahua Community of Southern Huasteca, Mexico*, Bloomington, Indiana University, microfilm, 1975.

<sup>117</sup> Por mencionar algunos de los más importantes, remitimos, por ejemplo, a Jacques Galinier, *N'yūhū, Les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Études Mésoaméricaines série 2), 1979; Alain Ichon, *La religion des Totonagues de la Sierra*, París, Centre National de la Recherche Scientifique-Paris VII (Études et documents de l'Institute d'Ethnologie), 1969; Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978; Gary H. Gossen, *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Mayan Oral Tradition*, Cambridge, Harvard University Press, 1974.

<sup>118</sup> Chávez Balderas, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, p. 16.

yendo desde El Opeño y los olmecas hasta el Posclásico temprano; sigue el modelo sahuaguntino del alma que se dirige a uno u otro destino según el tipo de muerte y añade numerosos ejemplos en los que la iconografía prehispánica ilustra a las deidades y lugares de los muertos.<sup>119</sup> Sostiene, como otros, que los antiguos nahuas concebían la existencia como un ciclo y destaca el papel de la sangre y la muerte sacrificial en el mantenimiento del equilibrio cósmico; el viaje a Mictlán, a su parecer, implica el retorno al vientre materno y cada uno de sus nueve niveles representa una etapa en un proceso inverso al de la gestación.<sup>120</sup> La idea de la existencia cíclica, tantas veces aludida, adquiere en Christian Duverger el aspecto de una maquinaria termodinámica.<sup>121</sup> Las personas, la sociedad y el entorno se encuentran interrelacionados por una suerte de energía cósmica, el *tonalli*, antes estudiado por Yolotl González Torres, que fluye desde las deidades celestes animando e infundiendo sus características a cada uno de los seres y objetos existentes; la vida implica el desgaste de esa energía y es la muerte, con su consecuente tránsito por los lugares de los muertos, la que permite su reciclaje en la producción de nuevos seres.<sup>122</sup> El sistema es planteado como esencialmente cerrado, pero por un principio de entropía, existe cierta cantidad de energía que,

<sup>119</sup> Eduardo Matos Moctezuma, *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978. Véanse también *La muerte entre los mexicas*, México, Tusquets, 2010; *Vida y muerte en Templo Mayor*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.

<sup>120</sup> “Los nueve pasos que recorre el individuo que fallece de muerte natural es el retorno o regreso al vientre materno (la tierra) del cual surgió la vida [...] Los mexicas, al igual que otros pueblos, conocían que la menstruación se detenía por nueve ocasiones, señal de que estaba la mujer embarazada, lo que culminaba con el nacimiento del niño, pero antes surgía una fuente de agua, un manantial del interior (líquido amniótico)”, *Vida y muerte en Templo Mayor*, p. 50. La hipótesis parece un tanto forzada y mantiene mayor coincidencia con los nueve meses que, bajo nuestro propio calendario contamos, que con la duración real del embarazo humano; 266 a 280 días, lo que corresponde a entre 9 y 10 ciclos menstruales.

<sup>121</sup> Christian Duverger, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>122</sup> Yolotl González Torres, “El concepto del tona en el México antiguo”, *Boletín Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n. 19, 1976, p. 13-16.



inevitablemente, se pierde o fuga; de modo que para preservar lo más posible el estado de equilibrio, que ineludiblemente habría de terminar por decaer, era deber de los mexicas alimentar, por medio del sacrificio, la fuente divina del flujo energético, esa era, a su parecer, la función central del sacrificio.

El vasto cúmulo de informaciones e interpretaciones que entonces se había producido encontraría un orden lógico bajo la óptica del mesoamericanismo. López Austin, quien, para entonces, ya se había consagrado como investigador con la publicación de *Hombre dios*, en 1973, se dio a la tarea de replantear el concepto de cosmovisión para convertirlo en una suerte de matriz intelectual capaz de generar múltiples variaciones que, pese a su distancia espacial o temporal, habrían de encontrarse vinculadas por principios lógicos sumamente resistentes al cambio. Así, a través de la recuperación de este concepto estructural-funcionalista, donde se resaltaba la unidad de los principios lógicos que estructuraban tanto los procesos productivos como la reproducción ideológica, la mesoamericanística fue capaz de establecer un nuevo marco teórico para el abordaje de la unidad cultural indígena. Mientras que, gracias a la “larga duración” de Braudel,<sup>123</sup> se consolidó una metodología capaz de explicar la transmisión, la transformación y la desaparición de los elementos culturales. Más allá de la simple enunciación de elementos críticos, López Austin ha procurado redefinir esta área cultural a partir de la existencia de cierta unidad en los sistemas de pensamiento; más que una uniformidad total, se plantea la existencia de una matriz de ideas compartidas, o *núcleo duro*, y una serie de elementos que tienden a modificarse con mayor facilidad a través del tiempo, el espacio, los grupos y los individuos.<sup>124</sup> La “cosmovisión mesoamericana” actuaría, así, como una suerte de lenguaje interregional que, admitiendo la existencia de múltiples

<sup>123</sup> Fernand Braudel, “La historia y las ciencias sociales”, en *Las ambiciones de la historia*, Maurice Aymard (ed.), Barcelona, Crítica, 2002, p. 147-177.

<sup>124</sup> Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; “El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 47-65.

variantes, permite cierto grado de inteligibilidad. Dicha concepción conlleva en sí misma un enfoque metodológico particular; pues, suponiendo la existencia de elementos de durabilidad variable, es posible recurrir a la comparación entre datos de diferentes culturas antiguas y modernas ya sea para estudiar la variación y el cambio cultural o para reconstruir, de modo hipotético, aquellos sistemas simbólicos que, en su momento, fueron mal documentados.

Siguiendo tales planteamientos, el sabio chihuahuense, en *Cuerpo humano e ideología*, traslada el problema de la muerte al ámbito de la persona,<sup>125</sup> un tópico hasta ese momento poco trabajado;<sup>126</sup> el asunto, entonces, dejaría de concernir exclusivamente a los rituales y los destinos del “alma”, sobre lo cual no se aporta nada especialmente novedoso, para convertirse en una mucho más compleja discusión acerca de la permanencia y el cambio. Se concibe al ser como la unión temporal de una multitud de componentes de muy distinta naturaleza, cuerpo y entidades anímicas; la muerte significa la pérdida de la unidad y la disgregación de los distintos elementos, unos terminan devorados por la tierra, otros se disipan en el ambiente, otros más son transmitidos a la descendencia y sólo uno de ellos continúa existiendo en una morada ultraterrena. Lo más relevante, sin embargo, no radica tanto en este punto sino en el interés por establecer el sentido de los ritos mortuorios en relación con el destino de las distintas partes de la persona; explicando, así, que es la propia vivencia terrenal la que condiciona el devenir de los seres, la alimentación y el sexo provocan el deceso, los méritos en vida le predisponen a su elección por parte de una deidad particular. Más aún, se cierra el tema discutiendo las formas en que los fallecidos podían seguir interviniendo en el mundo de los vivos, sea para castigar o para favorecer su existencia. En Tamoanchan y Tlalocan, una obra complementaria diez años más tardía que versa sobre la imagen del cosmos mexicana, el autor explica que la carga

<sup>125</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, v. I, p. 357-393

<sup>126</sup> Véase Roberto Martínez González y Carlos Barona, “La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas”, *Anales de Antropología*, v. 49, n. 2, 2015, p. 13-72.

ánimica de las personas, descrita como esencia divina contenida en materia pesada terrenal, se veía modificada por el devenir histórico de los individuos y los grupos; de suerte que, al término de su existencia, tales esencias debían pasar por un proceso de purificación en Mictlán para, luego, dirigirse al espacio mítico en que habrían de alojarse antes de volver a la vida o transformarse en deidades.

La potencia y solidez de la propuesta mesoamericanista terminaron por proyectar a López Austin a un papel protagónico a nivel internacional; adquiriría seguidores por todo el mundo, las personalidades más connotadas presentarían sus investigaciones en el seminario que coordinaba junto a Andrés Medina, el *Taller Signos de Mesoamérica*, y su manera de trabajar se mantendría canónica hasta bien entrada la primera década del siglo XXI.

### *Miradas desestabilizadoras*

Reconocemos algunos trabajos claramente contruidos sobre el modelo lópezaustiniano; entre estos, destacan los de Italo Signorini y Alessandro Lupo, donde se sigue casi línea a línea el modelo de *Cuerpo humano e ideología* para abordar las concepciones de los actuales nahuas de la Sierra Norte de Puebla, y el de Jill McKeever Furst, en el que se retoma la misma propuesta y se le busca correlación con distintos fenómenos fisiológicos observables en vida y tras la muerte.<sup>127</sup> Lo más persistente, sin embargo, es la idea de la existencia de un terreno común para las ciencias histórico-antropológicas y, como la propuesta proviene de la historia, es en torno a ésta que, mayoritariamente, entablan un diálogo la etnología y la arqueología.

<sup>127</sup> Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989; Jill Leslie McKeever Furst, *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1995. La inspiración en dicha obra también alcanzó otras regiones de Mesoamérica; esto se nota claramente en Stephen Houston, David Stuart y Karl Taube, *The Memory of Bones: Body, Being and Experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006, y Roberto Martínez González, *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013.

La divulgación de fuentes documentales continuó progresando significativamente con la publicación de las *Relaciones geográficas del siglo XVI*, por René Acuña, la conclusión de la traducción al inglés del *Códice florentino* y la interpretación en la misma lengua de los conjuros nahuas de Ruiz de Alarcón por parte de Richard Andrews y Ross Hassing.<sup>128</sup> Las excavaciones de Templo Mayor siguieron aportando espectaculares piezas y contextos arqueológicos, lo que, en 1987 derivó en la apertura de la zona al público junto con el correspondiente museo; los trabajos se reanudaron en la década de 1990, obteniéndose objetos de gran interés, como las dos esculturas de Mictlantecuhtli,<sup>129</sup> e identificándose lugares de autosacrificio, gracias a las novedosas técnicas de prospección química.<sup>130</sup>

También prosiguieron los hallazgos de depósitos mortuorios en la construcción de las líneas del metro, mismos que, por desgracia, continuaron siendo mal documentados y poco tomados en consideración.<sup>131</sup> Los trabajos etnológicos siguieron multiplicándose aportando datos especialmente abundantes sobre los pueblos nahuas de la Sierra Norte de Puebla; destacan, sobre todo, las obras de Marie-Noelle Chamoux, Enzo Segre y James M. Taggart.<sup>132</sup> Cuatro trabajos que, por su impacto, parecen especialmente relevantes para nuestro tema son “El trabajo de los muertos”, de Catherine Good,

<sup>128</sup> *Relaciones geográficas del siglo XVI, Tlaxcala*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984; *Relaciones geográficas del siglo XVI, México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985; Sahagún, *Florentine Codex*; Juan Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions...*

<sup>129</sup> Leonardo López Luján y Vida Mercado, “Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 26, 1996, p. 41-68.

<sup>130</sup> Luis Barba et al., “Aqueometría en la Casa de las Águilas”, *Arqueología Mexicana*, v. 6, n. 31, p. 20-27, 1998.

<sup>131</sup> Núñez Enríquez, *Para que los muertos lleguen a su destino*, p. 110.

<sup>132</sup> Marie-Noelle Chamoux, “La notion nahua d’individu: un aspect du tonalli dans la région de Huachinango, Puebla”, en *Enquêtes sur l’Amérique moyenne: mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, Dominique Michelet (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1989, p. 303-310; Enzo Segre, *Las mascararas de lo sagrado*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Divulgación), 1987; James M. Taggart, *Nahuatl Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press, 1997.



“Geografía del inframundo” de Tim Knab, *Tlalocan tata, Tlalocan nana*, de María Elena Aramoni y *Todos Santos in Rural Tlaxcala*, de Hugo G. Nutini. El primero de ellos versa sobre las maneras en que, para las poblaciones guerrerenses, los difuntos continúan participando en la reproducción social; estos habrían de verse transformados en entidades gestoras de recursos naturales, pero al preservar sus vínculos comunitarios, continuarían respondiendo a la reciprocidad de sus congéneres y trabajando por el beneficio de la colectividad.<sup>133</sup> El segundo, por su parte, plantea que, si bien los nahuas contemplan la existencia de distintos lugares de los muertos, como lo hacían sus símiles prehispánicos, estos no se configuran como espacios totalmente independientes; sino que, aparecen como regiones de un mismo mundo polimorfo y complejo. Dicho texto ha tenido tanto impacto que, aun cuando el autor explique que lo que plantea sólo refleja las ideas de dos específicos curanderos y no puede hacerse extensivo a toda la comunidad, quienes lo citan suelen tomar su modelo como prototipo de las concepciones de toda la región.<sup>134</sup> El tercero de estos versa específicamente sobre los roles de las deidades de la tierra; dadores de vida, custodios de los recursos naturales y generadores de enfermedad y muerte.<sup>135</sup> Y el último constituye una voluminosa obra que busca explicar el modo en que la fusión de creencias y rituales de diversos orígenes hubo de dar lugar a la ceremonia de Día de Muertos tal como es celebrada en Tlaxcala rural.<sup>136</sup>

Los últimos dos decenios del siglo XX se caracterizan, además, por la aparición de una serie de estudios puntuales que, en conjunto, contribuyeron considerablemente a la complejización de los estudios de la muerte. Carynnyk, en su breve artículo, se centra en la posibilidad de que los infantes fallecidos volvieran a la

<sup>133</sup> Catherine Good Eshelman, “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 26, 1996, p. 275-281.

<sup>134</sup> Knab, “Tlalocan talmanic: Supernatural Beings of the Sierra de Puebla”.

<sup>135</sup> María Elena Aramoni Abbat, *Tlalocan tata, Tlalocan nana. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

<sup>136</sup> Hugo G. Nutini, *Todos Santos in Rural Tlaxcala: A Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton, Princeton University Press, 1988.



vida tras una corta estancia al lado de Tonacatecuhtli.<sup>137</sup> Janice Dewey aborda los mitos de Huemac y su relación con Cinalco, un destino *post mortem* que, hasta entonces, había sido poco singularizado.<sup>138</sup> En el capítulo que dedica a los mundos de los muertos, Duverger sostiene que, mientras el destino de los guerreros que acompañan al sol aparece como una creencia típicamente mexicana que justifica el sacrificio humano, las pruebas a superar en Mictlán constituyen una representación nómada ligada a los mitos de peregrinación; el viaje a este último sitio aparecería así como una suerte de regresión temporal y una vuelta al lugar de origen.<sup>139</sup> Inversamente, Tlalocan aparecería como un lugar mítico vinculado a los imaginarios agricultores que el autor imagina proceden de la costa del Golfo. Los lugares de los muertos darían así cuenta de los dos cuerpos de tradiciones que componían la civilización mexicana. Burr Cartwright Brundage, por su parte, sugiere que, al menos, existieron siete diferentes destinos *post mortem*; Mictlán, con una subdivisión al norte, Mictlampa, Tonatiuh-ixco, Tlalocan, con Cinalco como subdivisión, el cielo reservado a los infantes y Xicco, lugar de los héroes legendarios y los famosos reyes del pasado.<sup>140</sup> Como bien apunta Ragot, las descripciones que aporta de tales lugares son demasiado breves como para verificarse y omite tanto Cihuatlampa como Tamoanchan.<sup>141</sup> Doris Heyden se centra en las similitudes y divergencias que presentan en distintas fuentes las descripciones de los funerales señoriales; aunque el texto no resulta especialmente propositivo tiene el mérito de poner en relieve la existencia de cierta variabilidad en el comportamiento ritual.<sup>142</sup>

<sup>137</sup> Deborah B. Carynyk, “An Exploration of the Nahuatl Netherworld”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 15, 1982, p. 219-236.

<sup>138</sup> Janice Dewey, “Huemac, el fiero de Cinalco”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 16, 1983, p. 183-192.

<sup>139</sup> Duverger, *L'origine des aztèques*, París, Seuil, 1983. p. 253-271; Ragot, *Les au-delàs aztèques*, p. 9.

<sup>140</sup> Burr Cartwright Brundage, *The Jade Steps. A Ritual Life of the Aztecs*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1985, p. 189-191.

<sup>141</sup> Ragot, *Les au-delàs aztèques*, p. 9.

<sup>142</sup> Doris Heyden, “La muerte del tlahtoani. Costumbres funerarias en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 27, 1997, p. 89-109.



Mención aparte merece el trabajo de Michel Graulich, un erudito que, inspirado en las obras de Dumezil y Lévi-Strauss, había propuesto que, existiendo correspondencia entre los mitos de origen y las fiestas de las veintenas, la cosmología de los antiguos nahuas podía ser leída a partir de la metáfora del ciclo solar diurno y nocturno.<sup>143</sup> El investigador belga plantea que cualquiera que fuera el lugar al que se dirigieran, todos los difuntos habían de pasar por Mictlán; rompe, entonces, con la idea de que únicamente el tipo de muerte condicionaba su destino final para sugerir que eran los méritos de las personas los que habrían de proporcionarles el calor suficiente para pasar las diferentes pruebas que les permitirían salir del inframundo común, sólo quienes carecían de tales virtudes sucumbirían ahí.<sup>144</sup> Siguiendo el modelo solar, los lugares de los muertos se encontraban interpenetrados y los fallecidos habrían de transitar de uno a otro en un movimiento cíclico: Por la mañana, los guerreros acompañarían al helioastro hasta el medio día; ahí lo entregarían a las mujeres muertas en parto, que le seguirían hasta el ocaso, y estos se dirigirían a Tlalocan para libar las flores bajo la forma de aves. El sol, acompañado por las féminas, adquiriría cualidades lunares; penetraría en Mictlán, que a su parecer es lo mismo que la noche, y ahí tendría que librar una batalla contra los *tzitzimime*, muertos convertidos en estrellas, para lograr nacer nuevamente al amanecer.<sup>145</sup>

Hacia fines del siglo, también vemos aparecer algunas obras colectivas específicamente dedicadas al tema de la muerte, que dan cuenta de un renovado interés por el diálogo entre especialistas de diversas disciplinas y distintas regiones; el más importante, por la pluralidad de sus contenidos, es sin duda *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, coordinado por Elsa Malvido, Grégory Pe-

<sup>143</sup> Michel Graulich, *Mythes et rites des vingtaines du Mexique Central préhispanique*, tesis de doctorado en historia, Bruselas, Université Libre de Bruxelles, 1979; *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique (Mémoires de la class de lettres), 2000.

<sup>144</sup> Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, p. 251-267.

<sup>145</sup> Michel Graulich, "L'au-delà cyclique des anciens Mexicains", en *La antropología americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, v. 1, México, Editores Mexicanos Unidos, 1980, p. 253-270.

reira y Vera Tiesler.<sup>146</sup> Entre los muy variados textos que comprenden este libro, se reconocen dos relativos a los antiguos nahuas, los de López Austin y De la Garza. El primero no es más que una síntesis de lo planteado en Tamoanchan y Tlalocan.<sup>147</sup> El segundo, presenta un interesante contraste con prácticas y creencias de los antiguos mayas.<sup>148</sup>

Estos trabajos, junto con los antes mencionados de López Austin, se convertirían en soporte para la realización de las más importantes investigaciones que, al momento, se han desarrollado en torno a la muerte entre los mexicas; nos referimos a las obras de Ragot, Núñez Enríquez y Chávez Balderas.<sup>149</sup>

Entre tanto, vemos también multiplicarse las investigaciones etnográficas en el nuevo milenio; destacan entre estas las de Lupo y David Lorente, sobre el Día de Muertos, y la de Iván Pérez Téllez, sobre el inframundo.<sup>150</sup>

*Les au-delà des Aztèques*, de Ragot, hasta ahora el trabajo más serio y meticuloso realizado sobre el tema, aborda las cualidades de las existencias *post mortem* y, sobre todo, las características de los lugares de los muertos; se trata, por desgracia, de una publica-

<sup>146</sup> *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997.

<sup>147</sup> Alfredo López Austin, “De la racionalidad, de la vida y la muerte”, en *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997, p. 13-16.

<sup>148</sup> Mercedes de la Garza, “Ideas nahuas y mayas sobre la muerte”, en *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997, p. 17-28.

<sup>149</sup> Ragot, *Les au-delà aztèques*; Núñez Enríquez, *Para que los muertos lleguen a su destino*; Chávez Balderas, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*.

<sup>150</sup> Alessandro Lupo, “Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalía entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 58, 2019, p. 223-264; David Lorente Fernández, “Pan-es-hueso, pan-es-piedra, pan de Día de Muertos. De la ofrenda en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la Sierra de Texcoco”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 60, 2020, p. 161-225; Iván Pérez Téllez, *El inframundo nahua a través de su narrativa*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.



ción que sólo es accesible en francés y, por consiguiente, continúa siendo poco conocida entre la academia anglosajona e hispanohablante.<sup>151</sup> La autora encuentra en los mitos de origen tanto los modelos de muerte como las funciones del deceso; el fallecimiento es consecuencia de la transgresión de los dioses —un acto ilícito de procreación— y, para recuperar la calidad divina en una morada celeste, se requiere de una expiación sacrificial y un proceso de purificación en Mictlán. La muerte humana es resultado de su existencia terrenal, la alimentación y el sexo le hacen mortal, y su defunción sirve para alimentar a aquellas divinidades que han permitido su vida, procurándole comida u ofreciendo las esencias que han de dar origen a su descendencia; el hombre está en deuda con sus creadores y la paga entregándoles su cuerpo tras su fallecimiento. Como en la obra de Graulich, aquí también pierde peso la forma de muerte en el condicionamiento de los lugares a alcanzar y se pone en relieve el modo en que las conductas de las personas pueden incidir en la “elección” del difunto por parte de una u otra divinidad. Ragot analiza en seguida los diferentes procedimientos rituales que tenían lugar en los funerales y se interesa especialmente por el destino final de los cuerpos, la cremación y la inhumación; se nota la coincidencia entre estas formas de tratamiento, lo que ocurre con los dioses solares y lunares en los relatos míticos y los lugares a los que suponían dirigirse aquellos cuyos restos se quemaban o enterraban. La autora reconoce la existencia de grandes variabilidades comportamentales, pero guardando cierta prudencia, apuesta nuevamente por la existencia de un modelo mítico en el que el tratamiento del cuerpo inclinaría a sus poseedores hacia uno u otro espacio. Sin escatimar en detalles, se describen a continuación las cualidades, ubicaciones, moradores y deidades regentes de cada uno de los siete lugares de los muertos que se reconocen; más importante aún, la autora identifica la existencia de relaciones entre tales espacios, de suerte que, más que tratarse de sitios plenamente diferenciados e individualizados, aparecerían como aspectos de un fenómeno cuyas variaciones muchas veces parecen

<sup>151</sup> No deja de ser impresionante el hecho de que, a más de cinco años de su publicación, ni Núñez Enríquez ni Chávez Balderas refieran a su trabajo.

situacionales. Divide los espacios referidos en dos grandes grupos, los telúricos, Tlalocan, Tamoanchan, Cincalco y Chichihuacuauhco, y los celestes, Cihuatlampa e Ichan Tonatiuh; discute las diferentes transformaciones que habrían de ocurrir en aquellos que a estos se dirigen y establece los roles que tales o cuales clases de difuntos habrían de desempeñar en el mantenimiento del cosmos y la sociedad de los vivos —acompañantes del sol, custodios de la norma moral, dadores de recursos, renacimiento, etc. Cierra la investigación recuperando de Graulich la idea del tránsito de los muertos en un ciclo diario.

Los trabajos de Núñez Enríquez y Chávez Balderas pueden ser abordados en conjunto; pues, además de que los dos parten del contraste entre datos históricos y arqueológicos, y siguen la propuesta de las tres etapas del funeral de Robert Hertz,<sup>152</sup> ambos llegan a la misma conclusión: “Estos funerales no se llevaron a cabo tal y como las fuentes históricas lo narran”.<sup>153</sup> La gran diferencia entre ellos radica en su escala; ya que, mientras Núñez Enríquez parte de los informes de excavación para conformar una muestra de 1 169 depósitos, Chávez Balderas se dedica a analizar en el microscopio, literalmente, los siete entierros encontrados en Templo Mayor. Contrariamente a lo muchas veces dicho, la arqueología no confirma que la cremación haya sido la forma de tratamiento dominante entre los antiguos nahuas, no es usual encontrar perros acompañando los depósitos mortuorios y no se localizan sistemáticamente cuentas de piedra verde que hubieran podido encontrarse al interior de la boca. Se suman a ello una amplia gama de prácticas que no se registran en las fuentes documentales más citadas; desmembramiento, quema en estado cadavérico, fractura intencional de segmentos óseos, selección de huesos, cremación múltiple, inhumación en vasijas y depósito colectivo. Tales datos, si bien no implican que lo dicho por las fuentes documentales sea falso, sí nos invitan a evaluarlas de un modo diferente; no como testimonios fieles del pasado sino

<sup>152</sup> Hertz, *La muerte y la mano derecha*.

<sup>153</sup> Chávez Balderas, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, p. 18.

como idealizaciones de un fenómeno que, en la realidad, siempre estuvo sujeto a variaciones casuísticas.<sup>154</sup>

Los estudios puntuales no dejaron de proliferar en los años sucesivos; por su abundancia, destacan entre ellos los escritos de Patrick K. Johansson, quien entre 2000 y 2015 publicó cerca de diez artículos y culminó con la aparición de su libro *Miccailhuítl*.<sup>155</sup> Se plantea, como en otros casos, que los mitos de origen explican las ideas y prácticas relativas a la muerte. Se sugiere, en términos generales que Mictlán, para los antiguos nahuas, no sólo es un destino *post mortem*, sino también un lugar de origen; de forma que, mientras el fallecido se adentra en él, al mismo tiempo se alista para una nueva existencia —Mictlán se homologa al útero terrestre-materno y el deceso es una vuelta a él—. Sostiene que la muerte de los gobernantes y el ritual prescrito hubo de seguir el modelo de la “huida de Quetzalcóatl”, a lo que llama “La ley de Topiltzin”; lo cual tiene como consecuencias tanto su asimilación como su deificación como ancestro. Se analizan bajo este esquema las descripciones de los funerales señoriales así como los cantos que refieren al duelo; se da cuenta del modo en que la ritualidad va marcando los distintos momentos de la transición muerte-re-

<sup>154</sup> A ello se suma el hecho de que algunos documentos menos citados dan cuenta de tratamientos mortuorios muy distintos de los que solemos considerar; abandono de cadáveres, dispersión de restos y momificación. Véase Martínez González, “Más allá del alma...”.

<sup>155</sup> Patrick K. Johansson, “La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 27, 1997, p. 69-88; “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 31, 2000, p. 149-183; “Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 34, 2003, p. 167-203; “Mocihuaquetzqueh. ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 37, 2006, p. 193-230; “Miquiztlatzontequiliztli. La muerte como punición o redención de una falta”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 41, 2010, p. 91-136; “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 43, 2012, p. 47-93; “Nenomamictiliztli. El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 47, 2014, p. 53-119; “Miccacuicatl: cantos mortuorios nahuas prehispánicos. Textos y ‘con-textos’”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 48, 2014, p. 7-87; “La Ley de Topiltzin. Fundamentos mitológicos del protocolo ritual en las exequias de los señores de Anáhuac”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 50, 2015, p. 91-182; *Miccailhuítl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Primer Círculo, 2016.



nacimiento. Llama la atención el poco impacto que tuvieron entre los historiadores las investigaciones de Núñez Enríquez y Chávez Balderas; pues, aún dedicándose específicamente a los funerales señoriales es preocupante que no haya en la investigación del erudito franco-mexicano la menor mención sobre los hallazgos realizados en Templo Mayor.<sup>156</sup>

Otro texto de gran interés, desgraciadamente poco conocido, es el que Patrick Lesbre dedica a los funerales de Motecuhzoma, un evento no descrito por quienes pudieron presenciarlo, pero varias veces reconstruido por cronistas más tardíos que nunca tuvieron el menor contacto con la sociedad prehispánica.<sup>157</sup> El autor analiza cuidadosamente las distintas versiones, anotando las copias e influencias entre los diferentes relatores; observa, por ejemplo, que, mientras los españoles tienden a otorgarle una ceremonia señorial, los indígenas coloniales señalan que sus restos fueron tratados con desprecio. Se contrastan las descripciones de tales funerales con lo dicho sobre las correspondientes a otros gobernantes para mostrar los elementos prototípicos de esta clase de rituales. Concluye, finalmente, que la descripción de tal evento es imposible y que ninguna de las variantes conocidas puede ser realmente creíble.

Si bien, desde la caída de la Unión Soviética y el aparente fracaso del socialismo, el paradigma marxista ya había comenzado a ser desplazado por posturas cada vez más relativistas, no fue sino hasta el cambio de milenio que comenzaron a aflorar las críticas más agudas respecto al mesoamericanismo. Las principales objeciones vinieron de la etnología y, en un principio, concernían sobre todo aspectos metodológicos; se señalaba como inadecuado considerar las prácticas

<sup>156</sup> Contrasta al respecto la obra de Scherer, donde, para el caso maya, se conjugan exitosamente los datos procedentes de las fuentes epigráficas con los que se desprenden del análisis de contextos arqueológicos mortuorios. Andrew K. Scherer, *Mortuary Landscapes of the Classic Maya. Rituals of Body and Soul*, Austin, University of Texas Press, 2015. Otra publicación que da cuenta de un esfuerzo por construir diálogo entre regiones y disciplinas es *Death and Afterlife in Precolumbian America. A Conference at Dumbarton Oaks, October 27, 1973*, Washington D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University, 1975, edición de Elizabeth Benson.

<sup>157</sup> Patrick Lesbre, "L'impossible description? Les funérailles de Moctezuma", *E-Spania*, n. 17, 2014, DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.23246>.

y nociones contemporáneas como supervivencias del pasado prehisánico y se planteaba que, si bien la reconstrucción —la que Neurath ha llamado despectivamente “el método del rompecabezas”— podía ser un objetivo legítimo para la historia, ésta resultaba del todo inadecuado para la antropología.<sup>158</sup> Dichas advertencias, aunadas a la aparición de planteamientos alternativos, como los antes reseñados, terminaron por impactar también en el ámbito histórico; de suerte que, desde la segunda década del siglo XXI, vimos aparecer una serie de trabajos que ponían en cuestión el modelo lopezaustiniano.

El más importante de ellos para nuestro tema es, sin duda, *Cielos e inframundos*, coordinado por Ana Díaz; tal como se explica en la introducción, “a partir del análisis y la relectura de fuentes, discutimos la noción, comúnmente aceptada, de que estos espacios eran pensados como estructuras fijas de niveles superpuestos que ocupaban lugares estáticos ajenos al devenir histórico y a la acción del hombre”.<sup>159</sup> De todos los artículos que figuran en dicha obra, el más importante para nuestro tema es, sin duda, el de Katarzyna Mikulska. Se trata de un escrito de más de 60 páginas en el que se busca demostrar que la imagen de Mictlán como inframundo, un lugar bajo la tierra, pudiera responder más a las visiones de los cronistas europeos que a las de los propios indígenas; el lugar de los muertos parece ubicarse tanto bajo la tierra, durante el día, y en el cielo, durante la noche, tratándose más de un “ultramundo”, un espacio fuera del alcance humano, que de una ubicación plenamente identificable.<sup>160</sup>

<sup>158</sup> Johannes Neurath, “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía”, *Diario de Campo*, n. 92, 2007, p. 80-86; Saúl Millán, “Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta”, *Diario de Campo*, n. 92, 2007, p. 88-97; “Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua”, México, inédito, 2009.

<sup>159</sup> Ana Díaz, “Introducción”, en *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, Ana Díaz (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, p. 7.

<sup>160</sup> Katarzyna Mikulska, “Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo”, en *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, Ana Díaz (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 109-173.

Vale la pena también tomar en consideración el trabajo de José Alejandro Fujigaki, una investigación doctoral que, en muchos sentidos, rompe con las maneras de hacer institucionalmente establecidas; el autor no es historiador sino antropólogo, no es especialista en la cultura náhuatl, sino en la de los rarámuris —no conoce la lengua, no sabe de iconografía, no emprende ninguna crítica historiográfica— y no consultó directamente las fuentes de la época de contacto.<sup>161</sup> El resultado, sin embargo, es sumamente propositivo; de modo que, más que tomarse como resultado de una pesquisa histórica, ha de ser leído como un profundo ejercicio de reflexión teórica. El problema del deceso humano, retomando a Duverger, es visto como el de una especie de máquina de transformaciones que presenta una fuga; la muerte permite la transferencia de energía, energía generativa y degenerativa, entre los distintos dominios del cosmos y, al hacerlo, produce el reciclaje de los existentes, el problema es que algunos seres, por la forma de su fallecimiento o por sus vidas, no logran reincorporarse a ese ciclo. El sacrificio, entonces, aparece como un medio de compensación en el que, a través del robo de energía a los enemigos, se reincorporan en el sistema mexica nuevas esencias que habrán de ponerse en circulación.

Justyna Olko y Julia Madajczak, por último, dedican un artículo reciente a elucidar si el *yolia*, identificado por López Austin como la entidad anímica que se dirigía a los lugares de los muertos tras el deceso de la persona, es realmente un concepto indígena prehispánico o si, por el contrario, se trata de un neologismo creado por los evangelizadores en el contexto de la conversión religiosa.<sup>162</sup> La crítica se centra tanto en el análisis de los datos como en el método seguido por los mesoamericanistas. Se cuestiona la presencia del *yolia* en Mictlán, su identificación como ave del corazón y la presencia de una noción análoga entre los nicaraos; se observa en cada uno de los casos la existencia de sugerentes semejanzas con las nociones cristianas del alma. El trabajo es exhaustivo, metódico y, cuando menos, logra sembrar una cierta duda respecto al

<sup>161</sup> Fujigaki Lares, *La disolución de la muerte y el sacrificio*.

<sup>162</sup> Justyna Olko y Julia Madajczak, “An Animating Principle in Confrontation with Christianity? De[re]constructing the Nahua ‘Soul’”, *Ancient Mesoamerica*, v. 30, 2019, p. 75-88.



origen nahua de tal clase de ánima; sin embargo, para dar mayor solidez a la argumentación faltó discutir también las semejanzas observadas entre el *yolia* y las entidades ligadas al corazón que se observan en la documentación relativa a muchas otras sociedades indígenas de Mesoamérica y América, en general.

### *Nuestro libro*

Por extenso que haya parecido el presente recorrido, sigue resultándonos imposible comprender la totalidad de las investigaciones que, de una forma u otra, han abordado el tema de las concepciones de la muerte entre los antiguos nahuas; consideramos, sin embargo, que la muestra elegida sí es representativa de las diferentes aproximaciones que han ocurrido a lo largo de estos cinco siglos. El proceso aquí reseñado puede ser mejor entendido si agrupamos los distintos escritos en tres fases sucesivas: La primera, caracterizada por la colección directa de datos, arrancaría con la caída de Tenochtitlan en el siglo XVI y culminaría en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando, con la llegada de la Ilustración, las élites intelectuales comenzaron a perder interés por los pueblos indígenas contemporáneos y a tornar más enfáticamente su mirada hacia los de la época de contacto. La segunda etapa, definida por el dominio del modelo propuesto por Sahagún y difundido por Clavijero, tendría lugar entre las últimas seis décadas del periodo colonial y el decenio de 1970, cuando, sin necesariamente cuestionarse esas versiones, comenzaron a añadirse interpretaciones que contemplaban el uso de datos diferentes. En último periodo se observan simultáneamente dos fenómenos diferentes; por un lado, el cuestionamiento de las lecturas clásicas, y, por el otro, la generación de aproximaciones mucho más centradas en temas específicos. Si bien los estudios desarrollados al respecto han mantenido poco diálogo con los generados en otras latitudes, sí se observa un constante diálogo con las perspectivas que se desprenden de otras disciplinas, sean la etnología, la lingüística y, en mucho menor grado, la arqueología. La historia de los estudios de la muerte entre los antiguos nahuas no puede ser descrita, en todo caso, a través de la clásica sucesión de paradigmas, que se oponen y



eliminan a través del tiempo;<sup>163</sup> habríamos de pensarla, más bien, como la construcción de un modelo al que se añaden tantas piezas que acaban por cambiar su forma y, al hacerlo, termina siendo necesario acomodar las piezas de un modo diferente. Esta ha sido, probablemente, la función principal de los más importantes pensadores; no tanto modificar los modelos teóricos como reformular los planteamientos preexistentes.

Nuestro libro aparece como la suma de múltiples perspectivas que en conjunto intentan, tanto aportar nuevas piezas a nuestro complejo rompecabezas, como proporcionar puntos de contraste que ayuden a evidenciar la especificidad de la muerte en nuestra región de estudio; no se pretende, pues, dar una palabra final sino sumar argumentos que permitan complejizar la discusión. Es por ello que los textos presentados se caracterizan por la pluralidad de temáticas concernidas y por la diversidad en las aproximaciones disciplinarias.

El primero de nuestros capítulos, escrito por Luis Núñez, parte del análisis de los contextos mortuorios perinatales de Teotihuacán para generar una propuesta metodológica acerca del modo en que los estudios arqueológicos pueden abordar el tema del deceso humano en el contexto específico de la Mesoamérica central. Tras describir brevemente la información relativa a las concepciones mexicas del deceso humano, el autor discute la importancia de los muertos en la conformación del parentesco y la vida doméstica en general; se subrayan, sobre todo, sus capacidades propiciatorias de recursos acuático-telúricos y su rol como custodios del orden moral. Se definen, a continuación, los diferentes tipos de espacios en los que se registran restos humanos, lugares públicos y espacios habitacionales, la información sobre los rituales que es posible recuperar del registro, datos biológicos, métodos de preparación, tratamiento, disposición del cuerpo, características del continente y materiales asociados; se explica, luego, el carácter idóneo de Teotihuacán para la puesta a prueba de su propuesta, abundancia —cerca de 2000 entierros—, registros cuidadosos y una muestra bien preservada. El

<sup>163</sup> Véase Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.



autor observa, siguiendo estos criterios, la existencia de un claro patrón; la gran mayoría de los 354 entierros infantiles, localizados en 23 áreas, aparecen en cuartos, patios o patios con altar, dentro de recipientes de cerámica, en fosos simples que atraviesan los pisos y casi sin objetos asociados. Contextos muy semejantes se han registrado también en la muestra disponible para los nahuas del Posclásico, en tales casos dichos rituales se asocian al destino de los recién nacidos en Chichihuacuauhco; cierra entonces el autor preguntándose si las mismas formas de tratamiento pudieron remitir a iguales creencias en poblaciones casi 1 000 años más antiguas.

El segundo capítulo, de Roberto Martínez, también se centra en los depósitos mortuorios, pero esta vez entre los nahuas del contacto y desde una perspectiva esencialmente histórica. El punto de partida es la interrogante sobre el destino final de aquellos difuntos que se colocaban en las viviendas; ¿habrían de terminar por desaparecer o alejarse a lugares míticos remotos e inaccesibles a sus familiares o, por el contrario, permanecer en contacto con ellos y seguir interviniendo en la vida social? Se observa, para empezar, que los antiguos nahuas y los mesoamericanos, en general, parecen haber visto la muerte como un desdoblamiento de la persona en múltiples aspectos y entidades; de suerte que, en lugar de contemplarse un único destino para su ser, habrían de considerarse al menos dos, el de el “alma” y el del cuerpo. El primero de ellos habría de dirigirse a alguno de los destinos *post mortem* que conocemos, en tanto que el segundo hubo de continuar, dotado aun de subjetividad, socializando con los vivos. El depósito de los cuerpos en el espacio habitacional y las ofrendas que a él se dirigían se muestran especialmente reveladores, pues, ambos parecen haber tenido el objetivo a preservar, al menos temporalmente, la humanidad de los difuntos; lo relevante en este caso es que dicha condición no sólo remite a una apariencia física sino también a una forma específica de comportamiento social, la reciprocidad. Se nota, al mismo tiempo que los difuntos se transformaron en entidades, hasta cierto punto, semejantes a los dioses, siendo entonces esencialmente divinos y relacionalmente humanos; de modo que, como miembros del grupo doméstico, continuaron actuando en su favor, sea para aportarles diversos beneficios o para defenderlo de sus



adversarios. Ese parece haber sido el objetivo de los ritos relativos a los muertos domésticos, convertirlos en entidades sobrenaturales al servicio de su grupo de parentesco.

El tercer apartado, de Patrick Lesbre, también se interesa por el ritual; sólo que, en lugar de ocuparse de la relación entre funeral y destino, busca explicar los orígenes de la práctica, el caso de estudio es el de los soberanos acolhuas. El autor comienza por poner en duda la idea común de que los gobernantes de dicho estado, al igual que los de los mexicas, solían ser cremados; el asunto presenta múltiples contradicciones, un hecho que, a su parecer, deriva de un proceso de simplificación asociado a la interferencia de las visiones europeas. En oposición a esta versión, se abordan otras fuentes que dan cuenta de la preservación de los cuerpos y sus atavíos, cuerpos y reliquias que habrían de convertirse en objeto de culto. Se ofrecen entonces dos alternativas, una “moderada” y otra “extremista”: la primera de ellas supondría que los cuerpos fueron efectivamente quemados, pero se conservarían algunos atavíos para la confección de efigies que continuaban funcionando como cuerpos o representaciones de los mismos, al menos, por un tiempo determinado en palacios-tumba o templos-tumba. La segunda indicaría que los acolhuas no solían quemar los cadáveres de sus señores y, a la usanza chichimeca, habrían recurrido a su entierro; se remite entonces a otras prácticas, también registradas en las fuentes documentales, que, igualmente ligadas a la nobleza, eran muy distantes de la cremación, entre éstas la momificación y la creación de necrópolis señoriales en cuevas. Muy cautamente, el texto no concluye con una respuesta definitiva sino subrayando la importancia de la crítica de fuentes para el correcto entendimiento de las informaciones que de ellas se desprenden.

El cuarto capítulo, de José Contel, no se refiere propiamente a la muerte sino a las asociaciones simbólicas entre uno de los lugares de los muertos, Tlalocan, la deidad regente, Tlaloc, y la entronización de un gobernante mito-histórico dotado de cualidades divinas, Nezahualcóyotl. El punto de partida es el análisis de un breve pasaje de los *Anales de Cuauhtitlan* en el que, de modo casi anecdótico, se narra el encuentro del futuro señor con las deidades tras haberse sumergido en las aguas de manera aparentemente acci-

dental; Nezahualcóyotl habría sido entonces ungido en la cima de Poyauhtecatli y recibido la orden de regir Tezcoco. El autor muestra que este episodio, aparentemente anodino, se encuentra plagado de un complejo simbolismo que, además de mantener múltiples paralelismos con los ritos de entronización de los soberanos del Altiplano, enmarca el ascenso del *tlatoani* en los procesos míticos de creación por parte de los númenes de la tierra y la lluvia. El análisis del relato se desarrolla en dos ejes; desglosa, por un lado, el sentido mítico de cada uno de los elementos evocados, la cueva, el agua, el monte, el uso de ungüentos, etc., y los vincula, por el otro, con múltiples pasajes que singularizan la biografía del personaje, su nacimiento en fechas asociadas a destinos adversos, la persecución y huida de los enemigos de su padre, su rol como poeta, guerrero y arquitecto, etc. Lejos de favorecer una argumentación monolítica, Contel explora distintas alternativas, mostrando las variaciones de sentido que hubieran podido ocurrir si la narrativa refiriera a uno u otro fenómeno. Lo que se demuestra, en todo caso, es que, tratándose de un gobernante cuyo acceso al poder está marcado por eventos excepcionales, hubo de recurrirse al modelo mitológico de la muerte y renacimiento en Tlalocan para conformar la historia de un regente marcado por el patrocinio de las deidades de la tierra y la lluvia.

El trabajo de Sylvie Peperstraete, por su parte, aborda los atributos sacerdotales ligados a la simbología mesoamericana de la vida y la muerte; la intención es mostrar cómo la vestimenta, los atavíos y la pintura corporal de los ritualistas remiten en muy distintas maneras a la comunicación con esos otros mundos que suponían existir más allá de la mirada de los humanos profanos. El cuerpo con tinte negro, los cabellos enmarañados y la calabaza de tabaco reenvían a la oscuridad, la noche, el interior de la tierra; ambos se caracterizan por la opacidad y remiten a aquella esfera divina con la que se pretende entrar en contacto. El chalequillo, *xicolli*, alude a la función ritual, evocada como una carga que los sacerdotes han de portar. El incensario y el bolso con copal significan la práctica ritual, en general, y la acción ofrendaria, en particular; mientras que las herramientas de autosacrificio y la sangre untada en las sienes se asocian a los ejercicios de penitencia que habrían de permitir

a los funcionarios religiosos la comunicación con el mundo otro. Los colores, vestimentas y ornamentos, como rosetas de papel, por último, evocan los vínculos específicos que los sacerdotes mantuvieron con númenes particulares. Los atavíos, en su conjunto, remiten a un simple oficio constituyen la expresión simbólica de los elementos centrales de toda una visión del mundo sintetizada en el rol del funcionario ritual.

El primero de los textos etnográficos que complementan la presente obra, de Helios Figuerola, es en muchos sentidos un análogo contemporáneo del de Martínez González. Pues, abordando las concepciones de los actuales tzeltales de Cancuc, quienes hasta hace poco solían sepultar los cadáveres en sus casas, se muestra que, en lugar de tratarse el deceso humano como un evento puntual, éste es descrito como un proceso de desdoblamiento pautado por una cierta duración. El primer componente en disociarse es el *lab*, entidad no humana anímicamente asociada a la persona, que busca aliarse a un feto para volver a tener una existencia terrenal. El *ch'ulel* ha de dirigirse luego al lugar de los ancestros. La sombra, ligada al lugar de muerte, continúa morando entre los vivos, pero de un modo sólo perceptible para los individuos especiales. Y el *ch'ulelal*, por último, emprende un largo viaje *k'atinbak* para ahí reencontrarse con sus familiares fallecidos y construir con ellos una nueva socialidad; es este último componente el que ha de resultar más relevante en la sociedad cancuquera. Entre todas estas entidades es el *ch'ulelal* el que resulta de mayor relevancia para la existencia social de los vivos. Manteniendo una oscura relación con el cadáver, esta ánima parece tanto residir en un espacio mítico como en la propia sepultura; al momento de su defunción se dice que se dirige a su lugar de nacimiento y, cada vez que regresa para Día de Muertos, ha de pasar por el lugar de entierro. A partir del velorio, que supone mantenerlo humano, se construirá con el difunto una relación ambivalente; es temido y evitado por su capacidad de producir enfermedad y muerte, pero propiciado a través de ofrendas alimentarias por los vínculos que continúa teniendo con el territorio y la comunidad.

El capítulo de Magali Demanget sobre los mazatecos contemporáneos mantiene cierto paralelismo con el de Contel; ya que, al



igual que este, aborda el caso de deidades ligadas a cerros, el Chikon Tokoxo, que, además de gestionar la muerte y la fertilidad, otorgan poderes a individuos vivos dotados de capacidades especiales, estos son los curanderos. El mundo mazateco, a decir de la autora, se encuentra animado por el flujo de una cierta clase de energía denominada *ngan'io*. Es esta la que permite la pervivencia de humanos y animales, la que hace crecer las plantas; dicha fuerza se renueva con el consumo de alimentos, pero también con la socialidad positiva, sean las alianzas matrimoniales, la realización de ceremonias colectivas o la presentación de ofrendas a las distintas divinidades. Eventos desafortunados, como la contaminación por el contacto con un muerto, la envidia o el mal aire, pueden, por el contrario menguar el flujo de *ngan'io*; la posesión de un superávit energético otorga a las personas, entre otras cosas, la capacidad para sanar a los demás. Además de esta fuerza, se reconoce la existencia de una entidad casi inmaterial que, identificada con el corazón, funge como sede del destino y la personalidad; es este componente el que se separa del cuerpo tras el deceso y, tras un largo proceso de purificación, termina por transformarse en estrella. El regente de los difuntos es Chikon Tokoxo, un ser eminentemente peligroso que otorga riqueza fertilidad y poder a cambio de las vidas de aquellos que se vieron beneficiados por él. El vínculo que el ritualista entabla con dicha entidad se construye, en un primer momento, a través de un habla que resulta de su agrado; la divinidad se manifiesta y otorga los dones solicitados, materializados en la unción de tierra en la lengua del solicitante. Este evento transforma a la persona convirtiéndole en un ser capaz de intervenir en los flujos de *ngan'io* que permiten la pervivencia de la humanidad; más aún, devendrá un mediador en las relaciones que entablan los vivos con los muertos, los más recientes, cuyo encuentro suele producir enfermedad, los más antiguos que, ya purificados, le asisten en el proceso de sanación.

El último apartado, de Patricia Mejía, aunque geográficamente distante, muestra consistencia con varias de las otras aportaciones de este libro al discutir la gran importancia que tiene la vida doméstica en el entendimiento de las concepciones yaquis de la muerte. El asunto específico que se aborda es el de la viudez;

misma que no sólo es tratada como condición social sino también como un estado físico cuya falta de atención puede desencadenar la enfermedad. Lo que se describe a través de la “antropología de la experiencia” es una situación en la que el ámbito relacional termina por incidir sobre los cuerpos; pues, se considera que aquellos vínculos que antes solían dar fortaleza a las personas ahora, tras el deceso, tienden a provocar distintas clases de males. El análisis parte del contraste entre las vivencias de hombres y mujeres que han pasado por la viudez, señalando que es la no solución de los conflictos emocionales la que impide el esperado alejamiento de los difuntos; el riesgo que implica la evocación de los fallecidos en el recuerdo es que, atraídos por la añoranza, acaben por llevarse consigo a los deudos. La cuestión, vale decir, no se reduce, sin embargo, a una afectación psicológica; ya que, sobre todo, se describe el mal como una suerte de esencia que impregna todo aquello que estuvo en contacto con el muerto, su casa, sus bienes y, por supuesto, su pareja. El cuerpo del viudo, entonces, habrá de transformarse en una entidad contaminante, capaz de transmitir el mal a todos aquellos con los que entre en contacto íntimo. Las acciones profilácticas que se emprenden se encuentran dirigidas tanto a diluir los vínculos socio-afectivos como a eliminar la sustancia del muerto que pudiera contaminar a quien fuera su pareja; se muestra, así, que la gestión del duelo implica tanto el manejo de sustancias como el de relaciones que, a su vez, devienen sustancias.

Nuestras investigaciones mantienen continuidad con las que nos anteceden, pero también aportan una mirada diferente. Nuestros enfoques son tan variados como los temas, periodos y épocas abordados; compartimos, sin embargo, el interés por entender las concepciones de la muerte no en sí mismas sino en diálogo con la existencia social terrenal, el objeto de esta obra no es sólo el deceso sino las diversas maneras en que éste cobra importancia para la pervivencia de la colectividad. Este libro constituye al respecto una aproximación.

ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ



## REFERENCIAS

### Archivos

Archivo Histórico Casa de Morelos, Morelos (AHCM)

Archivo Histórico Diocesano de Chiapas, Chiapas (AHDCH)

Archivo General de la Nación, Ciudad de México (AGN)

### Obras

ACUÑA, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI, Tlaxcala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.

——— (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI, México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985.

ALCÁNTARA ROJAS, Berenice, *El infierno en la evangelización de la Nueva España*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.

ALLEN, Collin y Marc D. Hauser, “Concept Attribution in Nonhuman Animals: Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes”, *Philosophy of Science*, v. 58, 1991, p. 221-240.

ALTBACH PÉREZ, Carlos Daniel, *El concepto de Mesoamérica en el estudio de procesos históricos: el debate entre unidad y diversidad*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

ALVARADO, Francisco, *Vocabulario en lengua mixteca*, edición de Wigberto Jiménez Moreno, glosario extraído de “Arte en lengua mixteca” de fray Antonio de los Reyes, México, Instituto Nacional Indigenista/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1962.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando, *Crónica mexicáyotl*, traducción de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

ÁLVAREZ, Ignacio, *Estudios sobre la historia general de México*, 2 v., Zacatecas, Imprenta Económica de Mario Ruiz de Esparza, 1875.



- “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, p. 1-118.
- ANDERSON, Arthur J. O. (ed. y trad.), *Beyond the Codices the Nahua View of Colonial Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- ANDERSON, James R., Alasdair Gillies y Louise C. Lock, “Pan Thanatology”, *Current Biology*, v. 20, n. 8, 2010, p. 349-351.
- ARAMONI ABBAT, María Elena, *Tlalocan tata, Tlalocan nana. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.
- ARIÈS, Philippe, *L’homme devant la mort*, París, Éditions du Seuil, 1985.
- ARRIAGA, Pablo José de, *La extirpación de la idolatría del Pirv*, Lima, Geononymus de Contreras, Impresor de Libros, 1621.
- BÁEZ CUBERO, Lourdes, *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2005.
- BAMUNOBA, Y. K. y B. Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*, París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1979.
- BANCROFT, Hubert Howe, *The Works of Hubert Howe Bancroft*, San Francisco, A. L. Bancroft and Co., 1882-1890.
- BARBA, Luis, Luz Lazos, Karl F. Link, Agustín Ortiz y Leonardo López Luján, “Aqueometría en la Casa de las Águilas”, *Arqueología Mexicana*, v. 6, n. 31, 1998, p. 20-27.
- BARLOW, Robert H., “Un cuento sobre el Día de los Muertos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 2, 1960, p. 77-82.
- BASALENQUE, Diego, *Vocabulario de la lengua castellana vuelta a la matlatzinka*, edición de Leonardo Manrique, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975.
- BASALOBRE, Gonzalo de, “Relación de las idolatrías de Oaxaca”, en *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 [1654], p. 225-260.
- BASSETA, Domingo de, *Vocabulario de la lengua quiché*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2005.



- BATRES, Leopoldo, *Exploraciones arqueológicas en la Calle de las Escalerillas, por Leopoldo Batres. Año 1900*, México, Inspección y Conservación de Monumentos Arqueológicos de la República Mexicana/Tipografía y Litografía La Europea de J. Aguilar Vera, 1902.
- BAUDRILLARD, Jean, *El intercambio simbólico y la muerte*, traducción de Carmen Rada, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980.
- BECKER, Ernest, *The Denial of Death*, Nueva York, Free Press, 1997.
- BENAVENTE, Toribio de (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, edición de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1979.
- BENSON, Elizabeth P. (ed.), *Death and Afterlife in Precolumbian America. A Conference at Dumbarton Oaks, October 27, 1973*, Washington D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University, 1975.
- BERCOVITCH, Fred B., “Giraffe Cow Reaction to the Death of her Newborn Calf”, *African Journal of Ecology*, v. 51, 2012, p. 276-379.
- BERNABÉ, Alberto, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid, Abada Editores, 2011.
- BERNARD, C., “Mort”, en *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Pierre Bonte y Michel Izard (comps.), París, Presses Universitaires de France, 1991, p. 487-491.
- BIART, Lucien, *Les Aztèques. Histoire, moeurs, coutumes*, París, A. Hennuyer, Imprimeur-Éditeur, 1885.
- BIRD-DAVID, Nurit, “‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”, *Current Anthropology*, v. 40, n. especial 1, 1999, p. 67-91.
- BIRO, Dora, Tatyana Humle, Kathelijne Koops, Claudia Sousa, Misato Hayashi y Tetsuro Matsuzawa, “Chimpanzee Mothers at Bossou, Guinea Carry the Mummified Remains of their Dead Infants”, *Current Biology*, v. 20, n. 8, 2010, p. 351-352.
- BLOCH, Maurice, “Tombs and States”, en *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), Londres, Academic Press, 1981, p. 137-147.
- BLOCH, Maurice y Jonathan Parry, “Introduction: Death and the Regeneration of Life”, en *Death and the Regeneration of Life*, Maurice Bloch y Jonathan Parry, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 1-44.



- BOAS, Franz, “Cuentos en mexicano de Milpa Alta D. F.”, traducción de José María Arreola, *Journal of American Folklore*, v. XXXIII, n. 127, 1920, p. 1-27.
- BOUILLER, Dominique, “Au-delà de la croyance: ‘Je sais bien mais quand même’”, *Cosmopolitiques*, n. 6, 2004, p. 27-47.
- BOWKER, John, *Los significados de la muerte*, traducción de Miguel Martínez-Lage, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- BRASSEUR DE BOURBOURG, Charles Étienne, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l’Amérique Centrale, durant les siècles antérieurs à Christophe Colomb*, 4 v., París, Arthus Bertrand Éditeur, 1857-1859.
- BRAUDEL, Fernand, “La historia y las ciencias sociales”, en *Las ambiciones de la historia*, Maurice Aymard (ed.), Barcelona, Crítica, 2002, p. 147-177.
- BRODA, Johanna, *The Mexican Calendar as Compared to Other Mesoamerican Systems*, Viena, Engelbert Stiglmayr (Acta Ethnologica et Linguistica 15, Series Americana 4), 1969.
- BRUNDAGE, Burr Cartwright, *The Jade Steps. A Ritual Life of the Aztecs*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1985.
- BUENO BRAVO, Isabel, “El Mapa de Popotla en el imperio de Maximiliano I de México”, *Anales del Museo de América*, v. 21, n. 1, 2013, p. 136-159.
- BUENROSTRO, Felipe, *Historia antigua de México*, México, Tipografía Literaria, 1877.
- BURGOA, Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta Provincia de Antequera Valle de Oaxaca*, edición de Barbro Dahlgren, México, Porrúa, 1989.
- CABRERO, María Teresa y Juan Carlos García Jiménez, “Entierros intencionales de perros en la Cultura Bolaños, Jalisco”, *Arqueología Iberoamericana*, n. 26, 2014, p. 13-24.
- CARBAJAL ESPINOSA, Francisco, *Historia de México desde los primeros tiempos de que hay noticia hasta mediados del siglo XIX*, México, Imprenta de Juan Abadiano, 1862.
- CARTER, Kerryn, “Interesting Giraffe Behaviour in Etosha National Park”, *Giraffa*, v. 5, n. 1, 2011, p. 14-15.
- CARYNNYK, Deborah B., “An Exploration of the Nahua Netherworld”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 15, 1982, p. 219-236.



- CASANOVA GUARDA, Holdenis, *Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chi-llán, un proceso judicial del siglo XVIII*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 1994.
- CASO, Alfonso, *Le peuple du soleil. La religion aztèque*, traducción de Bernard Dubat, París, Éditions de la Maisnie, 1994.
- CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, traducción de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 2001.
- CHAMOUX, Marie-Noelle, “La notion nahua d’individu: un aspect du *tonalli* dans la région de Huachinango, Puebla”, en *Enquêtes sur l’Amérique moyenne: mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, Dominique Michelet (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1989, p. 303-310.
- CHARLIER, Laurence, “Croire, douter et en pas croire”, *ThéoRèmes*, 2014, v. 5, <https://journals.openedition.org/theoremes/497> (consulta: 31 de mayo de 2019).
- CHAVERO, Alfredo, *Compendio general de México a través de los siglos*, v. 1, coordinación de Vicente Riva Palacios, México, Editorial Valle de México, 1979.
- CHÁVEZ BALDERAS, Ximena, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007.
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 v., paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.
- CHRISTMAS, Henry, *Universal Mythology. An Account of the Most Important Mythological Systems, and an Inquiry into their Origin and Connexion; with Remarks on the Koran and the Talmud*, Londres, J. W. Parker, 1838.
- CIUDAD REAL, Antonio, *Calepino de Motul: Diccionario maya-español*, 3 v., edición de Ramón Arzápalo Marín, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México. Sacada de los mejores historiadores españoles y de manuscritos y pinturas antiguas de los indios*, traducción de Francisco Pablo Vázquez, México, Editorial Valle de México, 1981.
- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, edición de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.



- “*Códice Carolino*. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina”, presentación de Ángel María Garibay K., *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 7, 1967, p. 11-58.
- Códice Magliabechiano*, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, edición de Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1970.
- Códice Telleriano-Remensis*, Manuscrit Mexicain n. 385 de la Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits.
- Códice Vaticano Latino 3738*, *Códice Vaticano A o Código Vaticano Ríos*, en *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, v. III, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, p. 7-314.
- COLÓN, Cristóbal, “Carta de Colón a Luis Santángel”, elaleph.com, 1999, <https://www.educ.ar/recursos/70080/carta-de-cristobal-colon-al-escribano-de-los-reyes-de-espana/download/inline>.
- COPPET, Daniel de, “The Life-Giving Death”, en *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), Londres, Academic Press, 1981, p. 175-204.
- CÓRDOBA, Tirso Rafael, *Historia elemental de México*, México, Imprenta Católica, 1881.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación de la conquista de México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- DARWIN, Charles, *El origen de las especies por medio de la selección natural*, traducción de Antonio de Zulueta, Buenos Aires/Madrid, Espasa Calpe, 1921.
- DAVENPORT, Lisa C., “Aid to a Declining Matriarch in the Giant Otter (*Pteronura brasiliensis*)”, *Plos One*, v. 5, n. 6, 2010, p. 1-6.
- DEWEY, Janice, “Huemac, el fiero de Cincalco”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 16, 1983, p. 183-192.
- DÍAZ, Ana (coord.), *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.
- , “Introducción”, en Ana Díaz (coord.), *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, p. 7-23.



- DOUGLAS-HAMILTON, Iain, Shivani Bhalla, George Wittemyer y Fritz Vollrath, "Behavioural Reactions of Elephants towards a Dying and Deceased Matriarch", *Applied Animal Behaviour Science*, v. 100, n. 1-2, 2006, p. 87-102.
- DUPAIX, Guillermo, *Expediciones acerca de los antiguos monumentos de la Nueva España*, ed. de José Alcina Franch, México, Porrúa, 1969.
- DUPIECH CAVALERI, Danièle y Mario Humberto Ruz, "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché de 1704", *Estudios de Cultura Maya*, n. 17, 1988, p. 213-268.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 t., edición de Ángel María Garibay K., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- DUVERGER, Christian, *L'origine des aztèques*, París, Seuil, 1983.
- , *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ENRIGHT, Dennis Joseph (ed.), *The Oxford Book of Death*, Nueva York, Oxford University Press, 1983.
- ERNY, Pierre, *L'idée de "reincarnation" en Afrique Noire*, París, L'Harmattan, 2007.
- FASHING, Peter J. y Nga Nguyen, "Behavior toward the Dying, Diseased, or Disabled among Animals and Its Relevance to Paleopathology", *International Journal of Paleopathology*, v. 1, 2011, p. 128-129.
- FAUGÈRE, Brigitte, "Pretty Face and Naked Body in Context: Meanings and Uses of Chupicuaro Figurines (Guanajuato) During the Late Formative", en *Anthropomorphic Imagery in the Mesoamerican Highlands: Gods, Ancestors and Human Beings*, Brigitte Faugère y Christopher Beekman (eds.), Louisville, University Press of Colorado, 2020, p. 29-67.
- FENEUILLE, Serge, *Paroles d'éternité*, París, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) Éditions, 2008.
- FERNÁNDEZ, Justino, "Mictlan de Coatlicue", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 6, 1966, p. 47-53.
- FORMICOLA, Vincenzo, "From the Sunghir Children to the Romito Dwarf. Aspects of the Upper Paleolithic Funerary Landscape", *Current Anthropology*, v. 48, n. 3, 2007, p. 446-453.
- FORTES, Meyer, *Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines*, traducción de Roger Renaud, París, Bibliothèque des Repères Mame, 1974.





- FUJIGAKI LARES, José Alejandro, *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los raramuri y los mexicas*, tesis de doctorado en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2015.
- GALINIER, Jacques, *N'yūhū, Les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Etudes Mésoaméricaines série 2), 1979.
- GAMIO, Manuel, *La población del valle de Teotihuacán. Representativa de las que habitan en zonas rurales del Distrito Federal y de los Estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala*, 3 t., México, Talleres Gráficos de la Nación/Dirección de Antropología, 1922.
- GARIBAY, Ángel María, "Huehuetlatolli, Documento A", *Tlalocan*, v. 1, n. 1-2, 1943, p. 31-53 y 81-107.
- , "Paralipómenos de Sahagún", *Tlalocan*, v. 1, n. 4, 1944, p. 307-313.
- , "Paralipómenos de Sahagún", *Tlalocan*, v. 2, n. 3, 1947, p. 235-254.
- , "Relación breve de las fiestas de los dioses, de Fray Bernardino de Sahagún", *Tlalocan*, v. 2, n. 4, 1948, p. 289-320.
- GARNIER, J. Colonel, *The Worship of the Dead or the Origin and Nature of Pagan Idolatry and Its Bearing upon the Early History of Egypt and Babylonia*, Londres, Chapman and Hall, 1904.
- GARZA, Mercedes de la, "Ideas nahuas y mayas sobre la muerte", en *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997, p. 17-28.
- GAY, José Antonio, *Historia de Oaxaca*, México, Imprenta del Comercio, 1881.
- GENNEP, Arnold Van, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
- GILBERTI, Maturino, *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, edición de Benedict Warren, Morelia, Fimax Publicistas Editores, 1997.
- GODELIER, Maurice, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, México, Siglo XXI, 1985.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, "El ciclo legendario de Tepoztecatl", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, v. II, n. 1, 1928, p. 18-63.



- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, “El concepto del tona en el México antiguo”, *Boletín Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n. 19, 1976, p.13-16.
- GOOD ESHELMAN, Catherine, “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 26, 1996, p. 275-281.
- GOODY, Jack, *Death Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the loDagaba of West Africa*, Stanford, Stanford University Press, 1962.
- GORDON, Thomas F., *The History of Ancient Mexico: From the Foundation of that Empire to Its Destruction by the Spaniards*, Filadelfia, T. Towns Stereotype, 1832.
- GOSEN, Gary H., *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Mayan Oral Tradition*, Cambridge, Harvard University Press, 1974.
- GRAULICH, Michel, *Mythes et rites des vingtaines du Mexique Central préhispanique*, tesis de doctorado en historia, Bruselas, Université Libre de Bruxelles, 1979.
- , “L’au-delà cyclique des anciens mexicains”, en *La antropología americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, v. 1, México, Editores Mexicanos Unidos, 1980, p. 253-270.
- , *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique (Mémoires de la class de lettres), 2000.
- GUFLER, Hermann, “‘Crying the Death’: Rituals of Death among the Yamba (Caneroon)”, *Anthropos*, v. 95, n. 2, 2000, p. 349-361.
- GUI TERAS HOLMES, Calixta, *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, Nueva York, Free Press of Glencoe, 1961.
- HARTOG, François, “La mort de l’autre: les funérailles des rois scythes”, en *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Gherardo Gnoli y Jean-Pierre Vernant (eds.), Londres/París, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1982, p. 143-154.
- HERNÁNDEZ, Benito, *Doctrina cristiana en lengua mixteca*, México, Impresor Pedro Ocharte, 1567, <http://catarina.udlap.mx> (consulta: 8 de octubre de 2015).
- HERTZ, Robert, *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990.
- HEYDEN, Doris, “La muerte del *tlahtoani*. Costumbres funerarias en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 27, 1997, p. 89-109.
- HIPONA, Agustín de, *La ciudad de Dios*, edición de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 1966.



“Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa (“Sepan cuantos...” 37), 1965, p. 21-90.

HOCART, Arthur Maurice, *Social Origins*, Londres, Watts, 1954.

HOUSTON, Stephen, David Stuart y Karl Taube, *The Memory of Bones: Body, Being and Experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006.

HULBERT, Charles, *Museum Americanum; or, Select antiquities, curiosities, beauties, and varieties, of nature and art, in America; compiled from eminent authorities, methodically arranged, interspersed with original hints, observations, etc.*, Shrewsbury, C. Hulbert, 1823.

HUMBOLDT, Alejandro de, *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*, traducción de Gloria Luna Rodríguez y Aurelio Rodríguez Castro, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid/Marcial Pons, 2012.

HUMPHREYS, Sally C., “Introduction”, en *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), Londres, Academic Press, 1981, p. 1-13.

ICHON, Alain, *La religion des Totonagues de la Sierra*, París, Centre National de la Recherche Scientifique-Paris VII (Études et documents de l’Institute d’Ethnologie), 1969.

ITENAU, André, “En Mélanésie: les ancêtres au service des hommes”, en *Les justices de l’invisible*, Raymond Verdier, Nathalie Kálnoky y Soazick Kerneis (eds.), París, L’Harmattan, 2013, p. 97-107.

JOHANSSON, Patrick K., “La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 27, 1997, p. 69-88.

———, “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 31, 2000, p. 149-183.

———, “Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 34, 2003, p. 167-203.

———, “Mocihuauquetzqueh. ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 37, 2006, p. 193-230.

———, “Miquiztlatzontequiliztli. La muerte como punición o redención de una falta”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 41, 2010, p. 91-136.

———, “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 43, 2012, p. 47-93.



- , “*Nenomamictiliztli*. El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 47, 2014, p. 53-119.
- , “*Miccacuicatl*: cantos mortuorios nahuas prehispánicos. Textos y ‘con-textos’”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 48, 2014, p. 7-87.
- , “La Ley de Topiltzin. Fundamentos mitológicos del protocolo ritual en las exequias de los señores de Anáhuac”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 50, 2015, p. 91-182.
- , *Miccailhuitl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Primer Círculo, 2016.
- JONGHE, Edouard de (ed.), “*Histoyre du Mechique*, manuscrit français inédit du XVII<sup>e</sup> siècle”, *Journal de la Société des Américanistes*, nueva serie, v. 2, n. 1, 1905, p. 1-41.
- KIRCHOFF, Paul, “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición, étnica y caracteres culturales”, *Acta Americana, Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía*, v. 1, n. 1, 1943, p. 92-107.
- KNAB, Tim, “*Tloalocan talmanic*: Supernatural Beings of the Sierra de Puebla”, en *Congrès du centenaire. Actes du XLIII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes, Paris, 2-9 septembre 1976*, v. VI, Abbeville, Fondation Singer-Polignac/Société des Américanistes, 1977-1979, p. 127-136.
- , “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 21, 1991, p. 31-57.
- KRICKEBERG, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas*, traducción de Sita Garst y Jasmín Reuter, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LACAN, Jacques, *El seminario, libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1992.
- LARA CISNEROS, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2009.
- , *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, dispusición, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales*,



*policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

LAZAR, Alice y Judith Torney-Purta, "The Development of the Subconcepts of Death in Young Children: A Short Term Longitudinal Study", *Child Development*, v. 62, n. 6, 1991, p. 1321-1333.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl Monografías 10), 1983.

LESBRE, Patrick, "L'impossible description? Les funérailles de Moctezuma", *E-Spania*, n. 17, 2014, <http://journals.openedition.org/e-spania/23246>; DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.23246>

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes trópicos*, traducción de Noelia Bastard, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1988.

"Leyenda de los Soles", en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, p. 119-164.

LOGIE, Étienne y Pascal Riviale, "Le Congrès des américanistes de Nancy en 1875: entre succès et désillusions", *Journal de la Société des Américanistes*, v. 85, n. 2, 2009, p. 151-171.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Los caminos de los muertos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 2, 1960, p. 141-148.

———, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.

———, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

———, "De la racionalidad, de la vida y la muerte", en *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997, p. 13-16.

———, "El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 47-65.



- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo y Vida Mercado, “Dos esculturas de Mictlante-cuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 26, 1996, p. 41-68.
- LÓPEZ YEPES, Joaquín, *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con vocabulario del mismo idioma*, México, Impresor Alejandro Valdés, 1826.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David, “Panes-hueso, panes-piedra, pan de Día de Muertos. De la ofrenda en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la Sierra de Texcoco”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 60, 2020, p. 161-225.
- LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, “El análisis morfológico de algunos neologismos hechos por el fraile agustino Juan de Medina Plaza en el tomo I de su *Doctrinalis fidei in Michuacanensium indorum linguam*, México, 1578”, en *Unidad y variación cultural en Michoacán*, Roberto Martínez, Claudia Espejel y Frida Villavicencio (eds.), Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, p. 139-150.
- LUNA FIERROS, Ana Karen, *La Virgen del Volcán: rebelión y religiosidad en Yauhtepec, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2012.
- LUPO, Alessandro, “Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalía entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 58, 2019, p. 223-264.
- MALVIDO, Elsa, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997.
- MARRIOT, McKim, “Hindu Transactions: Diversity without Dualism”, en *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Bruce Kapferer (ed.), Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, p. 109-142.
- MARTIARENA, Laurie M., *The Social Life of Death: Mortuary Practices in the North-Central Andes, 11th-18th Centuries*, tesis de doctorado en filosofía, Norwich, University of East Anglia, Sainsbury Research Unit for the Arts of Africa, Oceania, The Americas School of Art History and World Art Studies, 2014.
- MARTÍNEZ GIL, Fernando, *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo, 1996.



- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, “Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos”, *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, 2007, v. 28, n. 111, p. 189-216.
- , “Nahuales, nahualismo y nahualólogos”, en *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, Antonella Fagetti (coord.), México, Plaza y Valdés, 2010, p. 413-440.
- , *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013.
- , “Más allá del alma, el enterramiento como destino de los muertos entre los antiguos nahuas y otros pueblos de tradición mesoamericana”, *Itinerarios*, v. 19, 2014, p. 25-51.
- , “A dónde van los muertos, algunas reflexiones en torno a las relaciones entre vivos y difuntos en diversos tipos de sociedades del mundo”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, v. 22, 2017, p. 221-244.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto y Carlos Barona, “La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas”, *Anales de Antropología*, v. 49, n. 2, 2015, p. 13-72.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto y Larissa Mendoza, “El arte de morir. Una aproximación a las concepciones del deceso humano en el Paleolítico Superior europeo”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I. Prehistoria y Arqueología*, n. 10, 2017, p. 37-65.
- MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Pilar (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.
- , *La muerte entre los mexicas*, México, Tusquets, 2010.
- , “Excavaciones en la Gran Pirámide de Cholula, 1931-1970”, *Arqueología Mexicana*, v. 20, n. 115, 2012, p. 31-35.
- , “Manuel Gamio y la arqueología de Azcapotzalco”, *Arqueología Mexicana*, v. 23, n. 236, 2015, p. 34-37.
- , *Vida y muerte en Templo Mayor*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.



- MCCOMB, Karen, Lucy Baker y Cynthia Moss, “African Elephants Show High Levels of Interest in the Skulls and Ivory of their Own Species”, *Biology Letters*, v. 2, n. 1, 2006, p. 26-28.
- MCKEEVER FURST, Jill Leslie, *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1995.
- MELTZER, David J., *First Peoples in a New World*, Londres/Berkeley, University of California Press, 2009.
- Memorial de Sololá (Memorial de Tecpán-Atitlán)*. *Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*, edición de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 1997.
- MENDOZA, Gumersindo, “Ritual funerario”, *Anales del Museo Nacional de México*, v. I, 1877, p. 347-353.
- MENDOZA, Vicente T., “El plano o mundo inferior. Mictlan, Xibalbá, Nith y Hel”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 3, 1962, p. 75-99.
- MENEZES STRAUSS, André, *As práticas mortuárias dos caçadores-coletores pré-históricos da região de Lagoa Santa (MG): um estudo de caso do sítio arqueológico “Lapa do Santo”*, tesis de maestría en ciencias, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2010.
- MERZ, Ellen, “Male-Male Interactions with Dead Infants in Macaca Sylvanus”, *Primates*, v. 19, 1978, p. 749-754.
- MIKULSKA, Katarzyna, “Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo”, en *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, Ana Díaz (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 109-173.
- MILLÁN, Saúl, “Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica, una polémica abierta”, *Diario de Campo*, n. 92, 2007, p. 88-97.
- , “Hacia una mitología menor, introducción al animismo nahua”, México, inédito, 2009.
- MILLS, Antonia, “Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit: Context, Distribution and Variation”, en *Amerindian Re-birth: Reincarnation among North American Indians and Inuit*, Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 13-37.

- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, edición de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 2000.
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús, *Atla, etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Antropológicas, 1964.
- , “El complejo de los aires en la cosmología de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Boletín Instituto Nacional de Antropología e Historia*, v. II, n. 13, 1975, p. 53-58.
- MORIN, Edgar, *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairos, 2003.
- MOSS, Cynthia J., *Elephant Memories: Thirteen Years in the Life of an Elephant Family*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- MULLER, Zoe, “The Curious Incident of the Giraffe in the Night”, *Giraffa*, v. 4, n. 1, 2010, p. 20-23.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998.
- MÜLLER, Florence, *Folk Tales of the Tepoztlán in Morelos, Mexico*, edición de Henry Field, Miami, Field Research Projects, 1973.
- NAGY, Maria H., “Child’s Theories Concerning Death”, *Journal of Genetic Psychology*, n. 73, 1948, p. 3-27.
- NAKAMICHI, Masayuki, Naoki Koyama y Alison Jolly, “Maternal Responses to Dead and Dying Infants in Wild Troops of Ring-Tailed Lemurs at the Berenty Reserve, Madagascar”, *International Journal of Primatology*, v. 17, 1996, p. 505-523.
- NEURATH, Johannes, “Unidad y diversidad en Mesoamérica, una aproximación desde la etnografía”, *Diario de Campo*, n. 92, 2007, p. 80-86.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, edición de María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1988.
- NÚÑEZ ENRÍQUEZ, Luis Fernando, *Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios postclásicos en el centro de México*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.
- NUTINI, Hugo G., *Todos Santos in Rural Tlaxcala: A Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton, Princeton University Press, 1988.



- NUTINI, Hugo e Isaac Barry, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, traducción de Antonieta de Hope, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública, 1974.
- OLKO, Justyna y Julia Madajczak, “An Animating Principle in Confrontation with Cristianity? De[re]constructing the Nahua ‘Soul’”, *Ancient Mesoamerica*, v. 30, 2019, p. 75-88.
- OROZCO Y BERRA, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1880.
- ORTIZ AGUIRRE, Víctor Manuel, *Máscaras de la muerte*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.
- PALERM, Ángel, *Antropología y marxismo*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Universidad Iberoamericana, 2008.
- PANI, Erika, “Cultura nacional, canon español”, en *España y el imperio de Maximiliano*, Clara E. Lida (comp.), México, El Colegio de México, 1999, p. 215-260.
- PAULO III, “Sublimis Deus”, en *América Pontificia. Primi saeculi Evangelizationis, 1493-1592*, Josef Metzler (ed.), v. I, Ciudad del Vaticano, Librería Editora Vaticana, 1991 [1537], p. 364-366.
- PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad. Vida y pensamiento de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969.
- PÉREZ TÉLLEZ, Iván, *El inframundo nahua a través de su narrativa*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.
- PÉREZ VERDÍA, Luis, *Compendio de la historia de México desde sus primeros tiempos hasta la caída del Segundo Imperio*, Guadalajara, Tipografía del Autor, 1883.
- PERRIN, Michel, “Chamanes, Chamanisme et Chamanologues”, *L’Homme*, v. 37, n. 142, 1997, p. 89-92.
- PERRY, Susan y Joseph H. Manson, *Manipulative Monkeys: The Capuchins of Lomas Barbudal*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.
- PETTITT, Paul, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, Londres/Nueva York, Routledge, 2011.
- PIAGET, Jean, *The Child’s Conception of the World*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1929.
- PIETTE, Albert, “An Anthropology of Belief and a Théory of Hommo Religious”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, v. 167, 2014, p. 277-294.



- PIZZIGONI, Caterina (ed. y trad.), *Testaments of Toluca*, Stanford/Los Ángeles, Stanford University Press/University of California Los Angeles-Latin American Center Publications, 2007.
- POLITIS, Gustavo, Luciano Prates y S. Iván Pérez, *El poblamiento de América. Arqueología y bioantropología de los primeros americanos*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2009.
- POLO, MARCO, *The Travels*, traducción de Ronald Latham, Nueva York, Penguin Books, 1958.
- POMAR, Juan Bautista, “Relación de Tezcoco”, en *Relaciones de Tezcoco y de la Nueva España*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941 [1582].
- PONCE, Pedro, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”, en *El alma encantada: Anales del Museo Nacional*, presentación de Fernando Benítez, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 3-14.
- POOLE, Joyce y Peter K. Granli, “Signals, Gestures and Behaviors of African Elephants”, en *The Amboseli Elephants: A Long-Term Perspective on a Long-Lived Mammal*, Cynthia J. Moss, Harvey Croze J. y Phyllis C. Lee (eds.), Chicago, University of Chicago Press, 2011.
- Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*, traducción de Michela E. Craveri, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013.
- POUILLON, Jean, “Le cru et le su”, en *Le cru et le su*, Jean Pouillon (ed.), París, Éditions du Seuil, 1993, p. 17-36.
- POZAS, Ricardo, *Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista (Memorias del INI, v. VIII), 1959.
- RAGOT, Nathalie, *Les au-delàs aztèques*, Oxford, Paris Monographs in American Archaeology (British Archaeological Reports International Series 881), 2000.
- READ, K. E., “Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-Gama”, *Oceania*, v. XXV, n. 4, 1955, p. 233-282.
- REDFIELD, Robert, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.
- REVILLE, Albert, *The Native Religions of Mexico and Peru*, traducción de Philip H. Wicksteed, Nueva York, Charles Scribners Sons, 1884.
- REYNOSO, Diego de, *Vocabulario de lengua mame*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1916.



- RIEL-SALVATORE, Julien y Geoffrey A. Clark, "Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronology in Contemporary Paleolithic Research", *Current Anthropology*, v. 42, n. 4, 2001, p. 449-479.
- RÍOS DE LOS, Epitacio, *Compendio de la historia de México desde la conquista hasta los tiempos presentes*, México, Imprenta de la Voz de la Religión, 1852.
- RIVET, Paul, "Escuela internacional de Arqueología y Etnología americanas", *Journal de la Société des Américanistes*, v. 10, n. 2, 1913, p. 684-687.
- ROBE, Stanley L., *Mexican Tales and Legends from Veracruz*, introducción, traducción y notas de Stanley L. Robe, Los Ángeles/Berkeley/Londres, University of California, 1971.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, María de los Ángeles, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.
- ROSA, Federico, *L'âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique*, París, Editions de la Maison de Sciences de l'Homme-Centre National de la Recherche Scientifique, 2003.
- RUIZ DE ALARCÓN, Juan, *Treatise on the Heathen Superstitions and Customs that Today Live among the Indians Native to this New Spain*, traducción de Richard Andrews y Ross Hassing, Norman/Londres, University of Oklahoma Press (The Civilization of American Indian Series, v. CLXIV), 1984.
- RUZ LHULLIER, Alberto, "El pensamiento náhuatl respecto de la muerte", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 4, 1963, p. 251-261.
- SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo, "Una revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Margil de Jesús", *Revista de Indias*, v. 41, n. 165-166, 1981, p. 445-498.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe/Salt Lake City, School of American Research/University of Utah Press, 1950-1981.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 v., edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1999.
- SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, "Informe contra los idólatras de Yucatán", en *El alma encantada: Anales del Museo Nacional*, presentación de Fernando Benítez, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 17-105.
- SÁNCHEZ Y DÍAZ DE RIVERA, María Eugenia, *Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzi-*





- nacapan*, tesis de doctorado, París, École des hautes études en sciences sociales, 1978.
- SANDSTROM, Alan R., *Ecology, Economy and the Realm of the Sacred. An Interpretation of Ritual in a Nahua Community of Southern Huasteca, Mexico*, Bloomington, Indiana University, microfilm, 1975.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos, *Tiempo, espacio y pasado en Mesoamérica. El calendario, la cosmografía y la cosmogonía en los códices y textos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.
- SAVILLE, Marshall H., *Exploration of Zapotecan Tombs in Southern Mexico*, Nueva York, Putnam's Sons, 1899.
- SCHÁVELSON, Daniel, "La Comisión Científica Francesa a México, 1864-1867, y el inicio de la arqueología en América", *Pacarina, Arqueología y Etnografía Americana*, v. 3, año 3, 2003, p. 313-322.
- SCHERER, Andrew K., *Mortuary Landscapes of the Classic Maya. Rituals of Body and Soul*, Austin, University of Texas Press, 2015.
- SCHMITT, Jean-Claude, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994.
- , "La mort dans le Moyen Âge chrétien", en *La mort et ses au-delà*, Maurice Godelier (ed.), París, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) Editions, 2014, p. 179-201.
- SCHRAMM, Diana K. Clark, *The Concept of Death Education on Children's Understanding of Death*, tesis de maestría en enfermería, Wyoming, Grand Valley State University, 1998.
- SEGRE, Enzo, *Las mascararas de lo sagrado*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Divulgación), 1987.
- SÉJOURNÉ, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- SELER, Eduard, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 5 v., traducción de Charles P. Bowditch, Culver City, Labyrinthos, 1990-1996.
- , "Los antiguos habitantes de Michoacán" en Alcalá Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza et al. (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 2000, p. 147-233.
- SERNA, Jacinto de la, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Biblioteca



- Virtual Universal, 2003, <https://biblioteca.org.ar/libros/89613.pdf> (consulta: 6 de mayo de 2013).
- SIGNORINI, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos, *Obras históricas*, edición de José Rojas Garcidueñas, México, Porrúa, 1983.
- SLAUGHTER, Virginia y Maya Griffiths, “Death Understanding and Fear of Death in Young Children”, *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, v. 12, n. 4, 2007, p. 525-535.
- SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, *De Indiarum Iure*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994-1999.
- SOUSTELLE, Jacques, *El universo de los aztecas*, traducción de José Luis Martínez y Juan José Urtilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2020.
- SPENCER, Herbert, *The Principles of Sociology*, Nueva York, Appleton, 1896.
- SPIKINS, Penny, Holly Rutherford y Andy Needham, “From Hominity to Humanity: Compassion from the Earliest Archaic to Modern Humans”, *Time and Mind*, v. 3, n. 3, 2010, p. 1-24.
- STAMBROOK, Michael y Kevin C. H. Parker, “The Development of the Concept of Death in Childhood: A Review of the Literature”, *Merrill-Palmer Quarterly*, v. 33, n. 2, 1987, p. 133-157.
- STEN, María, “Brasseur de Bourbourg y el emperador Maximiliano”, *Historia Mexicana*, v. 27, n. 1, 1977, p. 141-148.
- STEPHENS, John L., *Incidentes de viaje en Centroamérica, Chiapas y Yucatán*, traducción de Benjamín Mazariego, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura, Artes y Deportes, 2008.
- STRATHERN, Andrew, “Death as Exchange: Two Melanesian Cases”, en *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), Londres, Academic Press, 1981, p. 205-223.
- STRATHERN, Marilyn, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia Studies*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1988.
- SUGIYAMA, Yukimaru, Hiroyuki Kurita, Takeshi Matsui, Satoshi Kimoto y Tadatoshi Shimomura, “Carrying of Dead Infants by Japanese Macaque (*Macaca fuscata*) Mothers”, *Anthropological Science*, v. 117, 2009, p. 113-119.

- SULLIVAN, Thelma, "Pregnancy, Childbirth and Deification of the Women Who Died in Childbirth. Texts from the *Florentine Codex*, Book VI, Folios 128v-143v", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 6, 1966, p. 63-95.
- TAGGART, James M., *Nahuat Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press, 1997.
- TAPIA ZENTENO, Carlos de, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985.
- TAVÁREZ BERMÚDEZ, David, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México/Zamora/Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2012.
- TAYLOR, Anne Christine, "Des fantômes stupéfiants. Language et croyance dans la pensée achuar", *L'Homme*, v. 33, n. 2-4, 1993, p. 429-447.
- TERRACIANO, Kevin, *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVII*, traducción de Pablo Escalante, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- "Testamento de Dn. Fernando Titu Vitsiméringari", en *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano (épocas I y II)*, Angelina Macías Goitia y Lorena Mirambell Silva (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 255-259.
- THOMAS, Luis-Vincent, *Antropología de la muerte*, traducción de Marcos Lara, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana. De los veinte y un 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*, 5 t., coordinación de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983.
- TYLOR, Edward B., *Anahuac: Or Mexico and the Mexicans, ancient and modern*, Londres, Longman, Green, Longman and Roberts, 1861.
- , *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Londres, William Brendon and Son Printers, 1871.
- URBANO, Alonso, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990.



- URIARTE CASTAÑEDA, María Teresa, *Las costumbres y ritos funerarios de los indígenas de la Baja California*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1974.
- VAILLANT, George C., *La civilización azteca*, traducción de Samuel Vasconcelos y Margarita Montero, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- VILAÇA, Aparecida, "Making Kin Out of Others in Amazonia", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, 2002, p. 347-365.
- VILLA ROJAS, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.
- VILLANUEVA VILLALPANDO, Jorge, *¿Una posible práctica chamánica? La plaza central de Cantona*, tesis de licenciatura en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1998.
- VINING, Edward Payson, *An Inglorious Columbus; or Evidence that Hwui Shān and a Party of Buddhist Monks from Afghanistan Discovered America in the fifth Century A. D.*, Nueva York, Appleton and Company, 1885.
- VITEBSKY, Piers, "Mort", en *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Bonte Pierre y Michel Izard (dirs.), París, Presses Universitaires de France, 1991, p. 487-491.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "Le meurtrier et son double chez les Araweté: Un exemple de fusion rituelle", *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, v. 14, 1996, p. 77-104.
- VOSY-BOURBON, Henri, "Les fouilles à Mexico", *Journal de la Société des Américanistes*, v. 20, 1928, p. 411.
- WARREN, Ymke y Elizabeth Williamson A., "Transport of Dead Infant Mountain Gorillas by Mothers and Unrelated Females", *Zoo Biology*, v. 23, 2004, p. 375-378.
- WILSON, Edward O., *The Insect Societies*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- WOODBURN, James, "Social Dimension of Death in Four African Hunting and Gathering Societies", en *Death and the Regeneration of Life*, Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 187-210.
- ZAMACOIS, Niceto de, *Historia de Méjico, desde sus tiempos mas remotos hasta nuestros días*, Barcelona, J. F. Parres y Compañía, 1876.



## PROPUESTA METODOLÓGICA PARA LA INTERPRETACIÓN DE LOS CONTEXTOS FUNERARIOS DEL CENTRO DE MÉXICO DURANTE LA ÉPOCA TEOTIHUACANA

LUIS FERNANDO NÚÑEZ ENRÍQUEZ  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Antropológicas

De lo que conocemos sobre los funerales de Mesoamérica —y de las ideas que giraban en torno a estos— se infiere un estrecho vínculo entre los vivos y los muertos. Baste mencionar el hecho de que sepultaban a algunos de sus difuntos en los mismos espacios donde los vivos desarrollaban sus actividades cotidianas. Y digo algunos, ya que la cantidad de entierros localizados en las unidades domésticas no representa al total de quienes las habitaron a lo largo de varias generaciones, cabría la posibilidad de que el resto de los muertos fueron incorporados a lugares fuera del asentamiento, y, por lo tanto, es poco lo que se sabe de estos.

Los contextos mortuorios domésticos evidencian la manipulación de muchos de los restos humanos que fueron sepultados allí, por ello se infiere un cierto nivel de interacción física entre los vivos y ciertos muertos, representados estos últimos por sus huesos y una serie de objetos que denotaban su rango.

El culto doméstico a los muertos fue una característica compartida entre las distintas regiones y épocas que conforman Mesoamérica. Si bien, cada una contaba con tratamientos mortuorios específicos existen muchos otros, relacionados más con el contenido que con la forma, que tuvieron una presencia pan mesoamericana —*e. g.* preparación del cadáver, acomodo del cuerpo, ajuares funerarios, lugares de enterramiento, manipulación de los restos, etcétera—. También existen fuertes similitudes en las creencias en un inframundo y otros destinos tánicos con geografías específicas; estos eran habitadas por deidades y seres sobrenaturales, algunos

de los cuales se desplazaban entre los mundos. Adicionalmente, la información disponible para el Postclásico sugiere que la forma de acceder a uno u otro destino *post mortem* dependía de la voluntad divina, pues eran las deidades quienes seleccionaban a los personajes que habrían de integrar a sus dominios, y manifestaban esa voluntad en la manera en la que el individuo moría.

Sabemos por los documentos coloniales que las sociedades mesoamericanas de la época previa a la conquista desarrollaban diferentes ritos funerarios de acuerdo con las categorías de tipo de muerte que tenían,<sup>1</sup> situación que hemos podido corroborar arqueológicamente.<sup>2</sup> Por lo tanto, no resulta descabellado proponer que en la época anterior al contacto, dependiendo del tipo o causa de muerte-ritual específico-destino reclamante, fuera también practicado un tratamiento mortuario diferencial. Esta posibilidad podría explicar parte de la variabilidad formal de los contextos funerarios que se pueden encontrar en un sitio arqueológico en una misma época.

Con base en lo anterior, propongo que los contextos funerarios deben ser abordados como parte o resultado de una actividad ritual específica: dar el tratamiento adecuado a un cadáver para canalizar parte de su entidad anímica al Más Allá. Este evento lleva implícita una serie de ideas sobre la muerte que al investigador le interesa conocer, como: selección de los individuos que se incorporan en cada espacio mortuario, características de los rituales, responsabilidades, deberes y obligaciones para con el muerto, las características del luto y el duelo, la identificación de una comunidad de ancestros, las estrategias para restablecer el vacío que deja el difunto en

<sup>1</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., México, Porrúa, 1984; Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, Madrid, Dastin (Colección Crónicas de América), 2003; Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1982; *Relación de Michoacán*, edición de Leoncio Cabrero Fernández, Madrid, Dastin (Crónicas de América), 2003; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. 1, Madrid, Dastin, 2003.

<sup>2</sup> Luis Fernando Núñez, *Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios postclásicos en el centro de México*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.



el entramado social y el fortalecimiento de los vínculos sociales entre parientes y otros personajes tanto al interior de la comunidad como con otras comunidades. Una vez definidas estas ideas, creencias y comportamientos, se pueden inferir otros aspectos sociales como las relaciones de género, la noción de persona, el estatus del muerto, la herencia de la propiedad y la identidad, entre otras.

Establecida la importancia de los funerales y las ideas sobre la muerte, quedan por destacar las distintas fuentes de información con las que contamos para realizar un estudio integral. Además de abundantes contextos arqueológicos —que nos permiten hacer comparaciones al interior de un sitio, entre sitios, regiones y épocas— contamos con información iconográfica, histórica (en especial la registrada durante el siglo XVI) y contemporánea. De esta última, contamos con una gran cantidad de etnografías sobre grupos indígenas en las que se distinguen importantes elementos culturales, relacionados principalmente con la cosmovisión, que demuestran su persistencia desde la época prehispánica y que forman aspectos fundamentales de su etnicidad, no obstante, el proceso de transformación cultural sufrido a lo largo de cinco siglos.

En la relación que guardan vivos y muertos en estas poblaciones, se palpa la idea de que los muertos no abandonan la comunidad, en lugar de eso, siguen siendo parte activa de las decisiones y actividades cotidianas, no obstante que el vínculo físico se ha desintegrado por la imposición colonial de enterrar a los cadáveres en cementerios. La relación que en la actualidad mantienen los integrantes de un grupo doméstico con las entidades anímicas del difunto se ha ido transformando, pero su cambio a través del tiempo se ha dado a partir de un conjunto de elementos fundamentales de una cosmovisión; la cual se originó durante la etapa de los primeros asentamientos de agricultores hace más de 5000 años y que ha conformado desde entonces parte del núcleo duro del pensamiento mesoamericano.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Alfredo López Austin, “El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 51.



Por lo tanto, tenemos delante de nosotros un objeto de estudio que puede aportarnos conocimiento sobre las prácticas, actitudes y creencias de aspectos fundamentales de la cultura de los antiguos mesoamericanos; para lo cual contamos con diferentes y abundantes fuentes de información, estas deben ser comprendidas e integradas en una metodología que permita profundizar, en espacio y tiempo, el fenómeno en cuestión, y así poder comparar e identificar las similitudes de la *base cultural mesoamericana* para comprender y explicar las particularidades de un sitio, una región y una época.

En la segunda parte del documento aplicamos la metodología con el tratamiento funerario que se dio a los perinatales en el ámbito doméstico de Teotihuacán, una de las ciudades más grandes y densamente pobladas del Altiplano Central mexicano, ocupada del 200 a. C. al 650 d. C., y en donde dieron un tratamiento mortuorio a los perinatos —incorporándolos en el ámbito doméstico— que ha permitido la recuperación de cientos de esqueletos, cuando por lo general son el grupo de edad menos representado en las muestras óseas de otros sitios. Utilizamos el término perinatal o perinato debido a que ha sido el más empleado para clasificar a este grupo de edad, sin embargo, en la muestra se mezclan, tanto individuos perinatos (última semana de gestación y primera de nacimiento), como neonatos (muertos durante las primeras cuatro semanas después del nacimiento) y fetos (28 a 40 semanas de gestación).<sup>4</sup>

Sobre la gran cantidad de entierros perinatales en Teotihuacán se han planteado diversas explicaciones, como la práctica de aborto como parte de un ritual de sacrificio.<sup>5</sup> Sin embargo, los estudios de

<sup>4</sup> Organización Mundial de la Salud, *Neonatal and Perinatal Mortality: Country, Regional and Global Estimates*, Ginebra, Organización Mundial de la Salud, 2006.

<sup>5</sup> J. Rodolfo Cid y Liliana Torres, “El sacrificio infantil, su contexto y evidencia”, *Estudios de Antropología Biológica*, v. 8, 1997, p. 83-96; “Los entierros del occidente de la ciudad”, en *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 285-344; Ana María Jarquín y Enrique Martínez, “Sacrificio de niños. Una ofrenda a la deidad de la lluvia en Teotihuacán”, *Arqueología*, 2a. época, n. 6, 1991, p. 69-84; José Ignacio Sánchez

paleodemografía demuestran que, por el contrario, el infanticidio sería innecesario, ya que había una alta mortandad desde un mes antes del nacimiento y hasta los cinco años de edad, causada por las condiciones de salud de la población, por lo que el sacrificio sería una opción poco viable para la supervivencia del grupo.<sup>6</sup>

Otros autores han reconocido que las características de enterramiento reflejan una actividad ritual bastante común, pero han desarrollado poco el tema,<sup>7</sup> de estos trabajos destaca el de Linda Manzanilla quien relaciona el ritual con el culto a Tlaloc y a la petición de lluvia.<sup>8</sup> En relación con estas muertes, los teotihuacanos desarrollaron un ritual del tipo funerario con un simbolismo complejo que bien puede estar relacionado con el mencionado dios de la lluvia; sin embargo, más que con un ritual de petición, se relaciona con el destino *post mortem* para los infantes de ese grupo de edad. Las inferencias se sustentan, además de su alta frecuencia en el registro arqueológico, en los tipos de espacios utilizados siempre al interior de los conjuntos domésticos, así como en la similitud en varias de sus características de enterramiento.

y Luis Alfonso González, “Entierros infantiles en un conjunto habitacional localizado al sureste de la ciudad de Teotihuacan”, en *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 399-414; Carlos Serrano, “Funerary Practice and Human Sacrifice in Teotihuacan Burials”, en *Teotihuacan: Art from the City of the Gods*, Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.), San Francisco, Fine Arts Museums of San Francisco/Thames and Hudson, 1993, p. 109-115; Carlos Serrano y Zaid Lagunas, “Sistema de enterramiento y notas sobre el material osteológico de La Ventilla, Teotihuacan, México”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)*, 7a. época, n. 52, t. IV, 1974, p. 105-144.

<sup>6</sup> Rebecca Storey, “Perinatal Mortality at Pre-Columbian Teotihuacan”, *American Journal of Physical Anthropology*, v. 69, n. 4, 1986, p. 545; *Life and Death in Teotihuacan*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1992, p. 73.

<sup>7</sup> Martha Sempowski, “Mortuary Practice at Teotihuacan”, en *Mortuary Practice and Skeletal Remains at Teotihuacan*, Martha Sempowski y Michael Spence (eds.), Salt Lake City, University of Utah Press, 1994, p. 258.

<sup>8</sup> Linda Manzanilla, “Houses and Ancestors, Altars and Relics: Mortuary Patterns at Teotihuacan, Central Mexico”, *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, v. 11, n. 1, edición de Helaine Silverman y David Small, 2002, p. 58.



## METODOLOGÍA

La metodología que presentamos a continuación está concebida para el estudio de los funerales del Altiplano Central mexicano, los aspectos básicos tienen una aplicación para el área mesoamericana en general. No obstante, las fuentes de información integradas describen aspectos en torno a los funerales de los grupos nahuas del momento del contacto y de las prácticas y creencias actuales de la misma etnia.

Los documentos del siglo XVI describen diferentes aspectos del desarrollo de varios ritos fúnebres y lo que sucedía en cada caso con el difunto en el Más Allá. La mayor cantidad de referencias son sobre los grupos nahuas asentados en el Altiplano Central mexicano, la misma región del caso que se presenta, en adelante haremos principalmente referencia a éstas. Para las otras regiones la información es escasa, no obstante, se han identificado elementos semejantes en varias de ellas; por ejemplo: los funerales para los guerreros y los gobernantes mexicas y purépechas descritos en las fuentes son similares, los cadáveres son cremados, se realizan ceremonias públicas y se sacrifican acompañantes (sólo para los gobernantes).<sup>9</sup>

Los textos históricos son útiles en esta investigación en dos sentidos. Primero, las descripciones permiten identificar que los rituales se presentan en fases o momentos. Los más conocidos —gobernantes, guerreros, muertos comunes, comerciantes y mujeres en labor de parto— constan de tres partes (desincorporación, transición, reincorporación), razón por la cual utilizamos el modelo de “rito de paso” como parte de la metodología de análisis.<sup>10</sup> Bajo esta perspectiva, la muerte de un personaje provoca una crisis o crea estrés en la comunidad y mediante la implementación de una serie de estrategias preestablecidas mueven los mecanismos que restablecen el orden de las cosas, y permiten el reajuste social del grupo. Este

<sup>9</sup> Roberto Martínez y Luis Fernando Núñez, “La carne pegada al hueso, planteamiento sobre la concepción del cadáver en el Posclásico tardío, con énfasis en el México central”, *Diario de Campo*, n. 49, 2008.

<sup>10</sup> Víctor Turner, *La selva de símbolos*, México, Siglo XXI, 1999; Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.

principio nos permite ordenar y analizar la información documental sobre actitudes, creencias y comportamientos como parte de una secuencia de eventos desde el momento previo al deceso de un personaje: cuidados del cadáver, transformación de la entidad anímica y, paralelamente, el proceso que atraviesan los deudos.

La mayoría de los elementos que comprenden este tipo de rituales se encuentran por lo general socialmente sancionados, por lo que se espera que sean frecuentes entre los individuos culturalmente vinculados y que sean estables por periodos de tiempo más o menos prolongados. Esto nos lleva a suponer que varios de los elementos pueden ser arqueológicamente identificados o inferidos. Consideramos que es válido utilizar esta misma categoría para estudiar otras épocas y regiones mesoamericanas para las que no contamos con documentación histórica, pues una vez identificados los de una época se puede transferir la búsqueda de ciertas características de enterramiento que sabemos de antemano poseen un significado y así trasladarlo al pasado intentando comprender su desarrollo en el tiempo.

Segundo uso de los textos históricos en la investigación, valoran la utilidad de las descripciones del siglo XVI sobre los rituales, ayudando así a inferir épocas anteriores. De estas descripciones, se desprende la posibilidad de que antiguamente diferenciaban las causas de muerte y las reconocieran mediante la realización de ritos específicos, los cuales deben reflejarse en las diferentes maneras de tratar, disponer y seleccionar un espacio para los cadáveres; tal como sucede en la realidad arqueológica en la que encontramos cierta variabilidad en el patrón funerario de un mismo sitio y época. Además, sabemos que de los ocho rituales descritos en las fuentes hay por lo menos cuatro destinos tánicos que corresponden a creencias que cuentan con una larga tradición en la región de estudio, por lo menos desde el Clásico temprano (200-650 d. C.). La evidencia de estos destinos se ha establecido principalmente mediante estudios iconográficos en los que se observan deidades regentes, así como escenas en las que se pueden ver algunas de las características de las geografías de estos Más Allá; ambas muy similares a las que se describen en los documentos de la Colonia y a los códices posclásicos.

Se infiere, entonces, la existencia de un primer destino con una larga tradición en la concepción de un inframundo, el Mictlán, al que se dirigen los que tienen una forma de muerte común (y por lo tanto la mayoría de los muertos). Este se concibe como un recorrido a través de nueve niveles en los que se presentan una serie de complicaciones para el muerto, quien debe ser provisto por sus deudos de lo necesario para llegar con éxito al final del recorrido. Las deidades regentes son Mictlantecuhtli y Mictlancihuatl, una pareja de seres descarnados iconográficamente e identificados en distintas regiones y periodos de Mesoamérica, estas imágenes suelen estar acompañadas de símbolos de fertilidad y regeneración.<sup>11</sup> Las fuentes del siglo XVI aportan información sobre la manera de tratar y disponer de estos muertos, los cuales se han podido reconocer arqueológicamente.<sup>12</sup>

El segundo lugar tradicional para los muertos es el Tlalocan —destino equiparado en los documentos coloniales con el paraíso católico— donde los muertos seleccionados por Tlaloc, deidad de la lluvia, llevan una existencia apacible en un lugar de la abundancia. Se considera un destino glorioso para el muerto, lo que honra a quienes le sobreviven.<sup>13</sup> El tercero, corresponde a las mujeres que mueren a consecuencia del parto, en la cosmovisión nahua ellas tienen un destino solar,<sup>14</sup> para otras épocas y regiones no queda claro si el destino y la actividad por desarrollar —acompañar al sol en parte de su recorrido diario— persisten a nivel mesoamericano, pero hay evidencia de que estas mujeres también eran deificadas como describen las fuentes.

<sup>11</sup> Alfredo López Austin, “Misterios de la vida y de la muerte”, *Arqueología Mexicana*, n. 40, 1999, p. 9.

<sup>12</sup> Ximena Chávez, *Los rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, tesis de licenciatura en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002; Luis Fernando Núñez, *Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios postclásicos en el centro de México*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.

<sup>13</sup> Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, p. 88; Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro III, Madrid, Dastin, 2003.

<sup>14</sup> Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, p. 63; Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro III, p. 544.



Por último, el cuarto destino corresponde a los infantes que mueren a edad temprana. Las descripciones de este son muy escasas, pero se entiende como un árbol del que cuelgan tetillas, llamado Chichihualcuauhco, de las que se alimentan las almas de los niños mientras aguardan una nueva oportunidad para ser humanos y vivir una vida.<sup>15</sup> Consideramos que la práctica funeraria aquí estudiada puede relacionarse con esta creencia, por lo que hablaremos de ella con más detalle en la parte final del documento.

Cada uno de los rituales referidos en las fuentes cuenta con características propias, lo que en principio permitiría identificarlos arqueológicamente. Sin embargo, un aspecto que consideramos muy importante es que en todos los casos hay una o varias fases que se desarrollan en el ámbito doméstico del difunto. Por ejemplo, la agonía ideal es la que acontece en la casa del moribundo, acompañado por sus familiares y personas cercanas, es el sitio donde se prepara el cuerpo y a donde los especialistas rituales acuden a diagnosticar el tipo de muerte y dar los responsos correspondientes. La casa es también el lugar al que acuden los miembros de la comunidad a despedirse del difunto y solidarizarse con los deudos, y es uno de los espacios comunes donde se sepultan los cadáveres y se realizan diversas ceremonias, como la celebración de festines de inicio y culminación del ritual funerario.<sup>16</sup>

La función funeraria de los espacios domésticos se confirma arqueológicamente, pues es en la mayoría de los asentamientos mesoamericanos de cualquier época y región en donde comúnmente se recuperan entierros; aunque hay otros de los que no nos ocuparemos en este documento, como las áreas de templos donde suelen encontrarse contextos sacrificiales. Aunado al énfasis en lo doméstico, que se desprende de las fuentes históricas y arqueológicas, integramos también algunos conceptos de grupos nahuas

<sup>15</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro III.

<sup>16</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, v. I, p. 55; Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, t. I, Madrid, Atlas, 1971, p. 144; Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, p. 89; Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. I, p. 296; Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, v. IV, p. 307.

contemporáneos, para los que se han registrado creencias y prácticas domésticas relacionadas con la muerte que no guardan ninguna relación con la cosmovisión cristiana, y que por consiguiente nos remiten a una idea de la época prehispánica reelaborada por los indígenas actuales.

Dentro de estas características, destacan especialmente las relacionadas con las prácticas mortuorias, las relaciones económicas, el culto a los muertos y la definición del territorio.<sup>17</sup> Si bien, en la actualidad, el manejo del cadáver sigue los lineamientos marcados por el catolicismo y las normas de sanidad gubernamentales, en especial en la disposición del cuerpo, el sitio y los tiempos de enterramiento; la esencia del muerto sigue teniendo una importante participación en las actividades de la comunidad, de hecho, pueden relacionarse con los episodios de prosperidad/decadencia de los pueblos.<sup>18</sup>

El vínculo más fuerte de esta relación se da al interior de los grupos de parentesco y los rituales se desarrollan principalmente en la intimidad del hogar —sitio en donde se manifiesta el espíritu del difunto—,<sup>19</sup> igual como lo sugieren los documentos históricos<sup>20</sup> y los contextos arqueológicos. Con base en la información histórica, etnográfica y arqueológica se propone que los contextos

<sup>17</sup> Catherine Good, “El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 26, 1996, p. 275-287; Guido Münch, “Conceptos sobre la muerte entre los zoques-popolocas, mixe-popolocas, mixe alteños y nahuas del Istmo de Tehuantepec”, en *Antropología, historia e imaginativa*, Carlos Navarrete y Carlos Álvarez (eds.), Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, p. 217-235.

<sup>18</sup> Good, “El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero”, p. 279.

<sup>19</sup> *Idem*; “Trabajando juntos como uno’: conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona”, en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, David Robichaux (ed.), México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 275-294; Judith Martínez, “El significado de la muerte entre los nahuas de Ecatzingo, México”, *Expresión Antropológica*, n. 10, 1992, p. 9-15; Alan Sandstrom, “Grupos toponímicos y organización de las casas entre los nahuas del norte de Veracruz”, en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, David Robichaux (ed.), México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 136-166.

<sup>20</sup> Susan Kellog, “Familia y parentesco en un mundo mexica en transformación”, en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, David Robichaux (ed.), México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 101-138.

funerarios deben abordarse a partir de la función que tienen los espacios donde se les encuentra.

A partir de la información arqueológica disponible sobre los lugares de enterramiento de grupos nahuas previo al contacto, hemos identificado hasta el momento tres tipos de espacio: a) el ritual público, que corresponde a los contextos con restos humanos localizados en las áreas de los templos y otros espacios de carácter público y en el que buena parte corresponde a restos de sacrificio, entre otros; b) el comunal o barrial, que consiste en espacios abiertos al interior o cercano a las comunidades en donde se han encontrado hasta 400 sepulturas de hombres, mujeres e infantes; y c) el espacio doméstico, donde se inhumaba sólo a ciertos miembros pertenecientes a esa unidad. Consideramos que las implicaciones culturales del uso de estos espacios son distintas por lo que deben ser estudiados por separado. Para la época a la que nos remontamos en este estudio solamente se han podido identificar la función funeraria en los espacios rituales y en los domésticos, y es en este último donde concentraremos el resto de la discusión.

Por lo tanto, incluimos en la metodología algunos de los planteamientos de la Arqueología del Ámbito Doméstico y el Área de Actividad para crear una categoría de análisis espacial comparable entre los contextos funerarios de un sitio, una región y entre regiones distintas. Consideramos que este tipo de espacios fueron comunes a nivel mesoamericano porque existe un patrón arquitectónico similar en la mayoría de los conjuntos domésticos, el cual consta de tres o cuatro estructuras en torno a un patio. Aunque son frecuentes las estructuras solitarias o bien, al patrón común descrito se agregan otras construcciones a lo largo del tiempo.<sup>21</sup> La densidad de estructuras por hectárea en las ciudades varía entre regiones y épocas, pero hay varios casos donde se concentran en torno a las principales áreas cívicas o ceremoniales, mientras la densidad decrece hacia las periferias. Los asentamientos rurales eran por lo general dispersos.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Richard Blanton, *Houses and Households: A Comparative Study*, Nueva York, Plenum Press, 1994; Kent Flannery, *The Early Mesoamerican Village*, Nueva York, Academic Press, 1973.

<sup>22</sup> Blanton, *Houses and Households*.

Al excavar los conjuntos domésticos se han identificado las áreas de desecho, tanto de la basura cotidiana como del remanente de diversas actividades productivas, y las de actividad ritual, incluido el culto a los muertos y la sepultura de cadáveres en diferentes partes del conjunto y sus alrededores.<sup>23</sup>

En Mesoamérica existieron varias ciudades densamente pobladas, en la región de estudio la mayor fue Tenochtitlan, que siendo un islote (de 12 a 15 km<sup>2</sup>) albergó a más de 200 000 habitantes para la época de la conquista. La otra fue Teotihuacán, una ciudad de gran importancia durante el Clásico, con más de 100 000 habitantes distribuidos en una superficie de 22 km<sup>2</sup>. Su trazo urbano parte de dos ejes —grandes calles delimitadas en sus lados por palacios y templos— orientados según los puntos cardinales. La gente habitaba en complejos que contenían varios conjuntos domésticos, que podían estar comunicados entre sí, pero restringían el espacio interno del externo con muros perimetrales. El patrón de tres o cuatro estructuras en torno al patio prevaleció, al igual que las áreas de actividad como las descritas.

El principio metodológico es que el conjunto doméstico, entendido éste como el espacio físico en donde habitan un grupo de individuos que pueden estar emparentados y compartir actividades productivas y rituales, funciona como punto de anclaje de los principios culturales fundamentales de una sociedad. Es en el ámbito doméstico donde cobra coherencia el discurso cosmogónico y social y donde se reproducen estos valores de una generación a otra asegurando su continuidad.<sup>24</sup> En Mesoamérica, esta forma de

<sup>23</sup> Linda Manzanilla, “The Study of Activities in Classic Households: Two Case Studies from Coba and Teotihuacan”, *Ancient Mesoamerica*, v. 1, n. 1, 1990, p. 41-49; “Corporate Groups and Domestic Activities at Teotihuacan”, *Latin American Antiquity*, v. 7, n. 3, 1996, p. 228-246.

<sup>24</sup> Wendy Ashmore y Richard Wilk, “Household and Community in the Mesoamerican Past”, en *Household and Community in the Mesoamerican Past*, Richard Wilk y Wendy Ashmore (eds.), Albuquerque, University of New Mexico Press, 1988, p. 4; Blanton, *Houses and Households*; Flannery, *The Early Mesoamerican Village*; Julia Hendon, “Archaeological Approaches to the Organization of Domestic Labor”, *Annual Review of Anthropology*, 25, 1996, p. 46; Linda Manzanilla, “Metodología interdisciplinaria para el estudio de áreas de actividad y cambios en el uso de recursos en Teotihuacan”, en *Homenaje a Jaime Litvak*, Antonio Bena-

organización espacial ha permitido la sobrevivencia de aspectos culturales fundamentales que permearon en la vida cotidiana, política y ritual de numerosas comunidades indígenas contemporáneas.<sup>25</sup>

El estudio etnográfico de los grupos domésticos nahuas ha demostrado que varios aspectos culturales, como las formas de los lazos sociales, la construcción de la persona y la relación con los muertos mantienen una continuidad histórica y existen de manera generalizada en el área mesoamericana.<sup>26</sup> Sobre la relación con los muertos, ésta forma parte de una serie de actividades sociales colectivas de reciprocidad que son la esencia de la vida doméstica de los grupos. Se trabaja junto a los muertos en actividades productivas, pero sobre todo son importantes los trabajos rituales y ceremoniales de la comunidad, en la que los muertos tienen una importante participación como miembros del grupo, también estos trabajan juntos con los vivos.<sup>27</sup> Estos estudios muestran un ámbito doméstico principalmente femenino, mientras que el masculino se relaciona con la agricultura y otras actividades productivas que se desarrollan afuera. En este espacio es donde los niños comienzan su interacción con la familia y donde aprenden la mayoría de los valores culturales que los definen como etnia, incluidos los aspectos rituales, existe por lo tanto una relación estrecha entre los infantes y el conjunto doméstico al que pertenecen.<sup>28</sup>

Entre distintos grupos mesoamericanos contemporáneos, especialmente entre nahuas y mayas, es en la casa donde las actividades rituales ocupan un lugar importante en las creencias y prácticas religiosas; por ejemplo, durante la construcción de una casa se hacen ofrendas a los edificios, se erigen altares (hoy decorados con iconografía católica) al que le ofrendan alimentos y copal; cuentan también con un fogón mediante el cual el espíritu del fuego protege

vides, Linda Manzanilla y Lorena Mirambel (eds.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, p. 81.

<sup>25</sup> Good, “El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero”, p. 286.

<sup>26</sup> Good, “Trabajando juntos como uno’...” , p. 275.

<sup>27</sup> Good, “El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero”; “Trabajando juntos como uno’...”.

<sup>28</sup> Kellog, “Familia y parentesco en un mundo mexicana en transformación”, p. 110-112.

al hogar y desarrollan la mayor parte de las actividades rituales compartidas en los patios y áreas abiertas; en general, conciben la casa como una especie de entidad viva, una abstracción del cosmos.<sup>29</sup> A nivel arqueológico es común encontrar este tipo de indicadores (ofrendas constructivas, altares o pequeños templos, fogones y evidencia de la realización de rituales en los patios, en especial la que es producto de la actividad funeraria).

Para analizar los componentes de un contexto arqueológico funerario, utilizamos siete categorías de análisis<sup>30</sup> que incluyen una serie de rasgos arqueológicos reconocibles en la mayoría de los contextos conteniendo restos humanos. Esta metodología se inspira en las propuestas de análisis de Binford, Goldstein y O'Shea.<sup>31</sup> La información que contienen es la comúnmente utilizada para registrar un entierro en el área de estudio, con la diferencia de la mayoría de las categorías remiten a partes de las distintas fases del ritual. Estas categorías son:

*Características biológicas:* La información sobre edad y sexo de los integrantes de las sepulturas permite observar la proporción en que se presentan las variables. Este dato aporta al conjunto de características la posibilidad de observar tanto similitudes, como tratamientos diferenciales relacionados con los conceptos de género y estatus vigentes en la sociedad estudiada. Además, el análisis morfoscóptico de los restos óseos permite identificar si el sujeto tuvo modificaciones corporales, como la modificación cefálica y dental, así como algunas patologías que pueden estar relacionadas

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 111; Sandstrom, "Grupos toponímicos y organización de las casas...", p. 156.

<sup>30</sup> Luis Fernando Núñez, *Las sepulturas domésticas de Chinikihá, Chiapas*, tesis de doctorado en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2012.

<sup>31</sup> Lewis Binford, "Mortuary Practice: Their Study and their Potential", *Memoirs of the Society for American Archaeology*, n. 25, 1971, p. 6-29; Lynne Goldstein, "One-dimensional Archaeology and Multidimensional People: Spatial Organization and Mortuary Practices", en *The Archaeology of Death*, Robert Chapman, Ian Kinnes y Klavs Randsborg (eds.), Londres, Cambridge University Press, 1981, p. 53-69; John O'Shea, *Mortuary Variability: An Archaeological Investigation*, Orlando, Academic Press, 1984.



con su causa de muerte y relacionar estas variables con un ritual funerario particular.

*Preparación del cuerpo:* Con esta categoría se intenta inferir la manera en que el cadáver fue preparado previo a su disposición en la sepultura —en el caso de que fuere inhumado de forma primaria— o a que se sometiera a algún tratamiento corporal, como la cremación. La información obtenida se puede relacionar con la fase de desincorporación en la que los sobrevivientes rinden al cuerpo una serie de cuidados relacionados con su buen tránsito hacia la región de los muertos que le corresponde. Por lo tanto, el cadáver puede ser purificado, fijado en una postura, vestido, adornado, amortajado según los cánones establecidos, aunque siempre cabe la posibilidad de que se le agreguen elementos distintos por motivos particulares —e.g. algún objeto que le fuera significativo en vida.

*Tratamiento corporal:* Aquí se hace referencia a la técnica mediante la cual el cuerpo inicia su tránsito al Más Allá. Puede ser simplemente inhumado, y en ocasiones exhumado para hacerlos partícipes de otra ceremonia, y posteriormente volverlo a inhumar durante exequias secundarias. Otras técnicas consisten en la exposición térmica del cuerpo (distintos grados de cremación) y la exposición a los elementos como dejar el cuerpo en un sitio abierto para que la fauna cadavérica acelere su esqueletización, en ocasiones los restos son también inhumados. El cadáver también puede ser desmembrado y sus segmentos recibir alguno de los otros tratamientos mencionados.

*Disposición del cuerpo:* Las variables que comprende esta categoría tienen que ver con la manera en la que el cadáver fue colocado originalmente en la sepultura. Mediante la aplicación de procesos tafonómicos se hace una reconstrucción del acomodo original del cuerpo, la cual puede conservarse hasta el momento de la excavación, o bien el esqueleto sufre una serie de reacomodos de los segmentos óseos producto de los agentes de formación y transformación del contexto arqueológico. La identificación de la posición original puede lograrse mediante el registro meticuloso de la ubicación de los distintos huesos lo que permite observar su desarticulación. Un ejemplo de la utilidad de aplicar la tafonomía es que nos permite

reconocer circunstancias, naturales o culturales, sobre cómo un esqueleto puede encontrarse en desacomodo.

*Características del continente:* En esta categoría se valora el tipo de sepultura en que se depositó al personaje. Dependiendo de características como los materiales empleados, la carga de trabajo invertida y sus dimensiones se puede establecer una tipología de continentes, las que se pueden relacionar con otras variables para identificar distintos rituales o el reconocimiento del estatus del muerto dentro de un mismo ritual. Los tipos de continentes más comunes en Mesoamérica son la fosa (simple cavidad en el suelo), cista (cavidad recubierta con algún material con o sin tapadera) y tumba (construcción principalmente de mampostería cuya característica principal es la de tener un acceso)<sup>32</sup> Poner información como nota al pie. Dentro de estos tres tipos hay una gran variabilidad de formas, tamaño, materiales y trabajo invertidos. Además, existe una variedad de continentes de cadáveres distintos a las sepulturas formales que hemos referido, pues es común su presencia en basureros, plataformas y entre las etapas constructivas de los edificios sugiriendo que fueron colocados sobre la superficie y posteriormente cubiertos con más basura o con el relleno de la nueva construcción.

*Materiales asociados:* En esta categoría se analizan todos los objetos no perecederos que acompañaron al difunto y se puede inferir la presencia de los perecederos mediante análisis químicos y de restos botánicos. Las variables en las que se clasifican los distintos materiales hacen referencia a su posible función dentro de la sepultura, suponiendo que tienen un significado relacionado en su mayoría con aspectos de la cosmovisión, además de cuantificar la cantidad de objetos y la calidad de estos. Las variables son: vestimenta, ornamentos, contenedores de materia orgánica (alimento, bebida o plantas con determinadas propiedades, por ejemplo), herramientas/utensilios y psicopompos (símbolos que ayudarían al muerto durante su trayecto al Más Allá).

<sup>32</sup> Arturo Romano, “Sistemas de enterramiento”, en *Antropología física: época prehispánica*, Juan Comas (ed.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Antropología Física, 1974, p. 85-112.

El estudio tradicional de los materiales asociados se ha enfocado en el reconocimiento del estatus o jerarquía del difunto,<sup>33</sup> lo que coincidimos en que ha sido útil para plantear la existencia de *n* cantidad de niveles socioeconómicos; sin embargo, consideramos que puede ser de mayor utilidad inferir el significado de dichos materiales como parte del ritual. Para explicarlo mejor, supongamos que tenemos seis individuos en distintas sepulturas de los cuales cinco cuentan con una vasija en su ajuar colocada a los pies y uno no contiene nada. Las vasijas son de diferente calidad e incluso hay una que fue manufacturada en una región distante, mientras que las otras son de producción local. Tradicionalmente se interpretaría como que las vasijas más valiosas pertenecen a individuos socialmente más importantes y así decrecen en relevancia hasta llegar al último individuo al que no se le deposita nada. Por el contrario, aplicando el enfoque aquí planteado nuestra interpretación sería que todos los entierros con vasija, entre otras características compartidas, son producto de un mismo tipo de ritual y que el que no contiene puede corresponder a otro. Las diferencias en la calidad de las vasijas bien pueden reflejar el estatus del muerto, pero la advertencia etnográfica es que una persona cuya importancia es reconocida en el ritual no es necesariamente reflejo del estrato social al que pertenece sino de una red de relaciones sociales más amplia.<sup>34</sup>

La última variable de esta categoría corresponde a la distribución de los objetos dentro de la sepultura, con esta se busca establecer patrones en la colocación a partir de los cuales se intenta inferir su significado. Lamentablemente en el caso de estudio este dato no fue comúnmente integrado en los documentos.

*Localización de la sepultura:* A partir de la experiencia adquirida con los entierros domésticos de Mesoamérica, resulta evidente que

<sup>33</sup> Binford, "Mortuary Practice: Their Study and their Potential"; John Barrett, "The Living, the Dead and the Ancestors: Neolithic and Early Bronze Age Mortuary Practice", en *Contemporary Archaeology in Theory*, Robert Preucel e Ian Hodder (eds.), Cambridge, Blackwell Publishers, 1996, p. 394-412.

<sup>34</sup> Michael Parker-Pearson, *The Archaeology of Death and Burial*, College Station, Texas A&M University Press, 2002.



la distribución espacial de las sepulturas y de otros continentes funerarios tienen una serie de significados relacionados con la cosmovisión. Al interior de una unidad doméstica mesoamericana se encuentran contextos funerarios con una variedad de características de enterramiento, las que una vez clasificadas por tipos sugieren funciones y/o significados concretos.

En primer lugar, la cantidad de entierros que se localizan en alguna de estas unidades espaciales representa a una pequeña fracción de la población que la habitó a lo largo de varias generaciones. Esta situación refleja que imperaban criterios selectivos sobre quién se enterraba dentro del ámbito doméstico y quién no.<sup>35</sup> De aquellos muertos que se incorporaban en el ámbito doméstico también se presentan variables espaciales relacionados con el opuesto dentro/fuera lo que seguramente tenía un significado particular: hay entierros debajo de los pisos de los cuartos y en el patio. También, es frecuente la localización de entierros en los límites externos, con lo que se presenta otra dicotomía entre dentro y fuera de la unidad. Hay entierros primarios y también hay traslado y manipulación de restos esqueletizados. Hay presencia de entierros formales y restos de individuos que se incorporaron a la arquitectura durante los episodios de remodelación de los conjuntos.

En síntesis, la distribución espacial de las características de enterramiento dentro de una unidad doméstica refuerza la idea sobre la importante y necesaria participación de los muertos (todos o algunos) dentro de las actividades cotidianas y rituales de las sociedades mesoamericanas en diferentes momentos, pues la variabilidad a la que nos referimos es evidente desde los tiempos más tempranos del desarrollo cultural de la región. El primer nivel de análisis se debe hacer al interior de cada unidad, para que una vez identificados los aspectos relevantes se puedan comparar con otras del mismo sitio; el segundo nivel busca la comparación a nivel regional. Con esto, podemos inferir que dichos aspectos son de gran relevancia a nivel cosmogónico, y fueron compartidos.

<sup>35</sup> James Wood *et al.*, "The Osteological Paradox", *Current Anthropology*, v. 33, n. 4, 1992, p. 343-370.

La integración a nuestra metodología de la información que ofrecen las fuentes históricas muestra un panorama de los ritos funerarios con una serie de aspectos culturales difíciles de identificar arqueológicamente; así, contamos con datos que pueden ser relacionados o inferidos a partir del material remanente y buscar explicaciones e interpretaciones basadas en actitudes y creencias concretas. La presunta continuidad cultural de varias de estas ideas y prácticas en torno a la muerte son las que hacen de Mesoamérica un área especialmente importante para el estudio de la muerte. Aunado a esto, la persistencia cultural de estos conceptos en grupos indígenas contemporáneos, aportan aún más elementos comparativos para nuestro análisis.

#### CASO DE ESTUDIO. RITUAL FUNERARIO DOMÉSTICO PARA LOS PERINATOS DE TEOTIHUACÁN

La antigua ciudad de Teotihuacán es ideal para el estudio que estamos realizando por varios motivos: 1) Tiene una prolongada ocupación (alrededor de 700 años), lo cual permite hacer comparaciones diacrónicas; 2) Ha sido una zona ampliamente trabajada, y permite la comparación sincrónica de los contextos; 3) La muestra de entierros es, sin duda, la mayor para Mesoamérica, contando con alrededor de 1 400 entierros con 1 700 individuos, según un conteo publicado hace ya una década;<sup>36</sup> 4) Los entierros se han localizados en distintos espacios, pero la mayoría proceden de los conjuntos domésticos; 5) Las técnicas de registro utilizadas en la mayoría de los proyectos cuentan con la información suficiente para permitir su análisis; 6) Se cuenta con una muestra de entierro comparativa de otros asentamientos con presencia teotihuacana como en Tizayuca, Hidalgo.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Verónica Rodríguez, “Historia de las exploraciones”, en *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 34.

<sup>37</sup> Karla Ponce, *Prácticas funerarias en un asentamiento teotihuacano en Las Golondrinas, Tizayuca, Hidalgo. Estudio del sistema de enterramiento*, tesis de licenciatura en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2018.



Desde las primeras excavaciones realizadas a mediados del siglo XIX en diferentes partes de la antigua ciudad,<sup>38</sup> el hallazgo de contextos con restos humanos ha sido una constante en los más de 70 proyectos arqueológicos efectuados desde entonces.<sup>39</sup> La abundancia de contextos funerarios y sacrificiales recuperados han permitido la identificación de una serie de patrones en la manera de disponer y tratar a los cadáveres, tenemos por ejemplo una gran cantidad de esqueletos flexionados y extendidos colocados en fosas, algunos de los cuales estuvieron sometidos a la acción del fuego con diferentes niveles de intensidad; en menor frecuencia se les colocaba en urnas, en tumbas y en cuevas. También, muestran una gran variabilidad en los materiales asociados y en los espacios de enterramiento.<sup>40</sup> Además, se han encontrado millares de segmentos óseos en los rellenos de calles, plataformas, estructuras y basureros, muchos de ellos con huellas que sugieren su uso como utensilios y herramientas.

Consideramos que esta variabilidad puede estudiarse clasificando sus características de enterramiento, teniendo como categoría principal el tipo de espacio que ocupan. Esta manera de ordenar la información permite identificar variantes dentro de cada uno de los tipos de enterramiento mencionados en el párrafo superior, de la misma forma en que hemos identificado los del grupo perinatal. Este ordenamiento de los datos permite aislar los patrones de enterramiento que puedan traducirse en diferentes rituales funerarios. La propuesta difiere de los enfoques tradicionales, los cuales han dejado de lado la actividad ritual en sí, para diferenciar el estatus a partir del reconocimiento de algunas cualidades de la persona por parte de quienes le rinden los

<sup>38</sup> Sigvald Linné, *Mexican Highland Cultures*, Estocolmo, The Ethnographical Museum of Sweden, 1942.

<sup>39</sup> Rodríguez, “Historia de las exploraciones”.

<sup>40</sup> Rubén Cabrera, “Las prácticas funerarias de los antiguos teotihuacanos”, *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, en Linda Manzanilla y Carlos Serano (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 503-537.



homenajes póstumos,<sup>41</sup> basándose para esto en los planteamientos de la arqueología procesual.<sup>42</sup>

No negamos la posibilidad de poder establecer la jerarquía social a partir de algunos de los elementos presentes en las sepulturas, no obstante, nuestra posición conceptual nos advierte que la manifestación de las diferencias sociales desplegadas durante un funeral puede estar afectada por la red de relaciones.<sup>43</sup> Por lo tanto, inferir una posición social para el individuo con base en elementos cuyo significado resulta desconocido es riesgoso. Consideramos de mayor relevancia para la aproximación a las formas de pensar del pasado, el conocer si dos sepulturas representan el mismo ritual en lugar de reflejar dos niveles sociales. Por ejemplo, el grupo de edad aquí estudiado ha sido un tanto invisible en este tipo de trabajos, si bien se reconocen sus características de enterramiento, pues se ha inferido que carecen de la categoría de persona, y se asume que su presencia en el registro arqueológico es de carácter ofrendatorio.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Martha Sempowski, "Differential Mortuary Treatment: Its Implication for Social Status at Three Residential Compounds in Teotihuacan, Mexico", en *Teotihuacan: nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, Emily McClung y Evelyn Rattray (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 115-131; "Mortuary Practice at Teotihuacan"; "The Potential Role of Human Interment in Household Ritual at Tetitla", en *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 473-502; Rebecca Storey y Randolph Widmer, "The Burials of Tlajinga 33", en *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 203-218.

<sup>42</sup> Por ejemplo, Binford, "Mortuary Practice: Their Study and their Potential"; O'Shea, *Mortuary Variability*.

<sup>43</sup> Barret, "The Living, the Dead and the Ancestors"; Ian Hodder, "Burials, Houses, Women and Men in the European Neolithic", en *Ideology, Power and Prehistory*, Daniel Miller y Christopher Tilley (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 51-68; Parker-Pearson, *The Archaeology of Death and Burial*.

<sup>44</sup> Binford, "Mortuary Practice: Their Study and their Potential"; Lourdes Márquez y Ernesto González, "La socialización de los niños en el pasado. Algunas reflexiones y propuestas en torno al tema", en *Los niños, actores sociales ignorados*, Lourdes Márquez (coord.), México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Consejo Nacional para la Cultura

## LA MUESTRA DE ESTUDIO

Hasta el momento hemos integrado una muestra de 331 individuos de edad perinatal, lo que equivale a más del 20% del total de entierros recuperados en Teotihuacán. Estos entierros proceden de 16 áreas distintas de la ciudad, consideradas como conjuntos domésticos pertenecientes a distintos niveles sociales por quienes las excavaron (véase Tabla 1). La alta proporción de este grupo sugiere dos aspectos: a) la alta mortandad de estos infantes corresponde con la de cualquier sociedad preindustrial,<sup>45</sup> y b) es poco común, al menos en Mesoamérica, encontrar dicho grupo de edad tan representado y menos común que presente características de enterramiento tan estandarizadas. Este hecho nos lleva a suponer que nos encontramos ante un ritual de gran importancia comúnmente practicado por la mayoría de los habitantes a lo largo de un período de 500 años, entre las fases Tlamimilolpan temprano hasta la fase Metepec (200-750 d. C.).

Tabla 1  
PROCEDENCIA DE LA MUESTRA ANALIZADA

| <i>Localidad</i> | <i>Individuos</i> | <i>Espacio</i> | <i>Fuente</i>  |
|------------------|-------------------|----------------|--|
| 1. Bidasoa       | 19                | Doméstico      | Sánchez y González, "Entierros infantiles en un conjunto habitacional...".                                   |
| 2. Cuartel       | 27                | Doméstico      | Cid y Torres, "El sacrificio infantil, su contexto y evidencia"; "Los entierros del occidente de la ciudad". |
| 3. Cuatepanco    | 4                 | Doméstico      | Rattray, <i>Entierros y ofrendas en Teotihuacan</i> .  |
| 4. La Ventilla B | 35                | Doméstico      | Serrano y Lagunas, "Sistema de enterramiento y notas...".  |

y las Artes/Programa de Mejoramiento del Profesorado, 2010, p. 51-73; Sempowsky, "Mortuary Practice at Teotihuacan", p. 258.

<sup>45</sup> Storey, "Perinatal Mortality at Pre-Columbian Teotihuacan".

Tabla 1. *Continuación...*

| <i>Localidad</i>       | <i>Individuos</i> | <i>Espacio</i> | <i>Fuente</i>   |
|------------------------|-------------------|----------------|---|
| 5. La Ventilla, Fte. 1 | 4                 | Templos        | Gómez y Núñez, 1999   |
| 6. La Ventilla, Fte. 2 | 9                 | Admin.         | Gómez y Núñez, 1999   |
| 7. La Ventilla, Fte. 3 | 141               | Doméstico      | Gómez, 2000; Gómez y Núñez, 1999  |
| 8. La Ventilla, Fte. 4 | 15                | Doméstico      | Gómez y Núñez, 1999   |
| 9. Sitio 520           | 1                 | Doméstico      | Cabrera, "Producción artesanal y marginalidad socio-económica".   |
| 10. Oztoyohualco       | 7                 | Doméstico      | Manzanilla, Millones y Civera, "Los entierros de Oztoyohualco 15B:N6W3".  |
| 11. Sitio 57-I         | 1                 | Doméstico      | Rattray, <i>Entierros y ofrendas en Teotihuacan</i> ; Sempowsky, "Mortuary Practice at Teotihuacan".                                    |
| 12. Sitio 57-II        | 1                 | Doméstico      | Rattray, <i>Entierros y ofrendas en Teotihuacan</i> ; Sempowsky, "Mortuary Practice at Teotihuacan".                                    |
| 13. Tetitla            | 1                 | Doméstico      | Rattray, <i>Entierros y ofrendas en Teotihuacan</i> ; Sempowsky, "Mortuary Practice at Teotihuacan".                                    |
| 14. Tlajinga 33        | 34                | Doméstico      | Rattray, <i>Entierros y ofrendas en Teotihuacan</i> ; Storey, "Addendum: Burial Description..."; <i>Life and Death in Teotihuacan</i> . |
| 15. Tlamimilolpa       | 7                 | Doméstico      | Rattray, <i>Entierros y ofrendas en Teotihuacan</i> ; Sempowsky, "Mortuary Practice at Teotihuacan".                                    |
| 16. Xolalpan           | 25                | Doméstico      | Jarquín y Martínez, 1991; Rattray, <i>Entierros y ofrendas en Teotihuacan</i> ; Sempowsky, "Mortuary Practice at Teotihuacan",          |

Fuente: Elaboración propia



El análisis consistió en clasificar los contextos de acuerdo con el espacio en que se localizaron dentro del conjunto doméstico. La primera relación que observamos es la de individuos dentro de los cuartos comparada con los que se encuentran fuera, principalmente en los patios, de este segundo se identificaron dos grupos: patios con altar y sin altar. Posteriormente, observamos si había alguna tendencia a su concentración en uno o varios sectores de los conjuntos domésticos, o si su distribución era homogénea. Una vez definidos los espacios, analizamos la distribución de las demás características de enterramiento tratando de identificar patrones. Por último, se compararon los tres conjuntos para establecer la distribución de rasgos e identificar un ritual con variantes o varios rituales distintos. Concluimos que se trata de la primera opción.

#### ESPACIOS FUNERARIOS PARA LOS PERINATOS

Todos los contextos que conforman este estudio se han recuperado en los conjuntos domésticos de Teotihuacán. Al interior de estos se distinguen tres tipos de espacios en los que se concentra la mayoría de los entierros: a) debajo de los pisos de los cuartos, b) debajo de los patios interiores de los conjuntos, y c) patios con un altar central (los denominados patio-altar), circundados por templos, los cuales se asume, forman un espacio dedicado a las actividades religiosas de cada uno de los complejos residenciales.

Antes de comenzar con la descripción de las características de cada grupo, cabe aclarar que en los mismos espacios se encuentran también sepulturas con individuos de diferentes grupos de edad y ambos sexos, con la variabilidad arriba descrita. Sin embargo, pensamos que el hecho de que se les encuentre en los mismos espacios destinados para la actividad funeraria de los otros miembros del conjunto doméstico, refuerza el argumento de identificar la práctica de inhumación perinatal como el producto de un ritual funerario y no ofrendatorio. Incluso hubo alrededor de 30 casos en los que se presentó uno o más individuos perinatales en

asociación con uno o más individuos de otras edades —infantes y adultos, masculinos y femeninos. Este grupo se separó de la muestra pues consideramos que pertenecen a otro tipo de ritual que no nos ocupa en esta fase del análisis—. La meta para un futuro próximo es integrar todos los tipos de contexto funerario en un análisis como el aquí descrito.

Si bien se han identificado los tres tipos de espacios, hay características de enterramiento que mostraron un comportamiento bastante homogéneo, cuyos elementos, la mayoría, se presentaron en los tres. Iniciamos por describir aquellas características comunes a toda la muestra y posteriormente se verán las particularidades que cada espacio mostró.

*Características biológicas:* Sobre este punto basta decir que todos los individuos se han considerado como perinatales, pues son pocos los casos en que los investigadores les asignaron una edad específica. De los 39 individuos que cuentan con este dato, las edades de muerte van de los cinco a los diez meses lunares. Es decir, que estaríamos hablando de aquellos que murieron antes de nacer o incluso durante el nacimiento. Esperamos contar en un futuro con la información sobre la edad específica de muerte de estos individuos, para ver si esta tendencia se mantiene y si además existen patrones específicos dependiendo de si el individuo murió antes o después de nacer, por lo pronto lo consideramos como un mismo grupo de edad. En cuanto al sexo, es un aspecto conocido de quién trabaja la osteología que la identificación de esta característica es difícil en individuos que no han comenzado su proceso de maduración sexual, por lo tanto, no contamos con datos para observar posibles variantes relacionados con el género. Tampoco se ha podido establecer la presencia de modificaciones corporales, pues los individuos morían antes de tener la edad suficiente para recibir este tipo de tratamientos culturales.

*Preparación del cuerpo:* La poca evidencia que se tiene registrada en este sentido nos remite a una preparación muy sencilla del cuerpo. Por las posiciones en que se encuentran, de las que hablaremos con más detalle en la categoría de disposición del cuerpo, los cadáveres eran colocados sobre sus espaldas encima de un recipiente de



cerámica. La postura en que se ha registrado un alto porcentaje de entierros (decúbito dorsal flexionado) se asemeja a la que adoptan los perinatos durante el *rigor mortis* (con las extremidades contraídas hacia adentro). En ninguno de los trabajos consultados, ni en los ejemplares que hemos podido excavar se han encontrado evidencias de fibras o textiles; a pesar de que, a partir de la posición en decúbito lateral flexionado que varios de ellos presentan, se puede inferir la fijación de dicha postura, ya fuera por medio de ataduras o de una mortaja, de las cuales no ha quedado evidencia material macroscópica. Estos datos nos dan idea de que la sepultura del cuerpo se daba al poco tiempo después de la muerte, de unas horas a un día probablemente.

*Tratamiento corporal:* En todos los casos fue la inhumación el tratamiento corporal utilizado. Los datos recabados en esta categoría mostraron que la clase de entierro predominante fue primaria (véase Tabla 2). Por lo tanto, la colocación del cadáver en la sepultura al poco tiempo de morir era la manera común. Los restantes, registrados como secundarios por carecer de relación anatómica, pueden explicarse de varias maneras; los restos óseos pudieron alterarse como parte de otras actividades distintas a lo funerario o bien por la reutilización de los espacios para colocar otros muertos. Esta es la idea por la que nos inclinamos y la explicación se hará más adelante, conforme se integran las demás informaciones.

*Disposición del cuerpo:* Del total de 331 individuos, la mayoría de estos fueron acomodados en la sepultura, ya sea debajo, encima o adentro de contenedores cerámicos (232 individuos). De los 99 individuos restantes, 50 individuos se encontraron en relación anatómica (primarios), y directamente colocados dentro de una fosa; mientras que hubo otros 49 perinatos reportados como depósitos secundarios (véase Tabla 2), incluidos en este grupo los considerados “desechados” de Tlajinga 33.<sup>46</sup> El que varios de los esqueletos carezcan de relación anatómica y se clasifiquen como secundarios, se debe a diferentes causas. La principal, se debió a la constante

<sup>46</sup> Storey y Widmer, “The Burials of Tlajinga 33”.



actividad de enterrar a los perinatos en los mismos espacios, lo que perturbó depósitos primarios más antiguos.

Tabla 2  
FRECUENCIAS DE CLASE Y TIPO DE ENTIERRO EN LA MUESTRA

| Casos válidos: 331 |     |       |            |     |     |
|--------------------|-----|-------|------------|-----|-----|
| Primarios          | 232 | 70.2% | Directos   | 99  | 30% |
| Secundarios        | 98  | 29.8% | Indirectos | 232 | 70% |

Fuente: Elaboración propia

Los materiales asociados fueron sencillos y escasos, y un alto porcentaje no tenían ningún objeto. Las vasijas como recipiente, presentes en la mayoría de los entierros, no las contamos como asociados pues lo consideramos como una variedad de continente móvil. Otra característica relevante fue la cantidad de individuos por sepultura, las cuales fueron en su mayoría individuales (72.5% con 240 casos), se contaron 29 entierros dobles (58 individuos). Hubo siete casos con tres individuos en el mismo depósito (21 individuos), y tres ejemplos con cuatro individuos cada uno (12 individuos).

*Características del continente:* La mayoría fueron inhumados en pequeñas fosas semicirculares, con las dimensiones necesarias para la colocación del recipiente o directamente el cuerpo. La mayoría de los recipientes son cajetes y tapa platos y, en pocos casos, ollas, vasos, ánforas; incluso se reportaron varios casos en que se usaron fragmentos de cerámica como lecho. Se registraron tres variantes de contenedor: como lecho (n=189, 83%), como tapa (n=9, 4%) y dos vasijas yuxtapuestas conteniendo el cadáver (n=29, 13%). Los entierros se colocaron en distintos momentos. En la mayoría de los casos se rompió el piso de los patios o los cuartos para excavar la fosa. Hubo otros casos en los que no se detectó fosa alguna, como si el cuerpo hubiera sido dejado sobre el piso y luego se hizo un relleno o nivelación de los cuartos o los patios, pero estos fueron los menos frecuentes.



*Materiales asociados:* Como ya se mencionó, la presencia de objetos en asociación a las sepulturas fue muy escasa. Consideramos la o las vasijas que contenían al 65% de la muestra como parte del continente, pues su frecuencia sugiere un uso normado dentro del ritual. El resto de los materiales asociados los dividimos en dos grupos. Al primero corresponden los objetos frecuentes, de los que pensamos tienen un significado simbólico reconocido socialmente —como vasijas extras al contenedor, presentes en 24 casos de una a cuatro piezas; navajillas de obsidiana, 59 casos; y placas de pizarra con pintura roja, 22 casos— del que hablaremos más adelante. El segundo grupo consiste en objetos diversos como figurillas, siete casos; agujas de hueso, tres casos; cuentas de piedra verde, dos casos; entre otros representados solamente por un ejemplar en cada caso. Describiremos estos materiales durante el análisis espacial.

*Localización de la sepultura:* Como se planteó inicialmente, esta categoría de análisis, como marco de articulación de las demás características arriba descritas, nos ha permitido identificar una serie de patrones. Hubo características que mostraron variabilidad como la posición y la orientación de los esqueletos, pero hubo otras que indicaron patrones más evidentes, como la clase y el tipo de entierro, de los que hubo una preferencia por los entierros primarios e indirectos (véase Tabla 2).

La división de los datos a partir de los tres espacios definidos (cuartos, patios y patios-altar) nos muestran las suficientes semejanzas para clasificarlos como un mismo rito, pero con las diferencias que nos permiten identificar variantes y procesos. La representación de entierros en cada espacio estuvo proporcionalmente equilibrada, en los cuartos se concentró el 39%, en los patios el 34.3% y en los patios con altar el 26%, lo cual sugiere que los tres espacios fueron comúnmente utilizados para la actividad funeraria que describimos. Sin embargo, se presentaron algunas características de enterramiento que fueron más recurrentes en ciertos espacios, y es a partir de estas que podemos proponer una función específica para cada una.

## ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS

*Sepulturas en los cuartos*

Se encontraron 125 entierros debajo de los pisos de 57 cuartos distribuidos en los complejos domésticos de la muestra, fue el tipo de espacio más utilizado para inhumar perinatos pues representan el 39% de la muestra. Como se puede observar en la tabla 3, la mayor tendencia fue encontrar de uno a cuatro individuos por cuarto, aunque en ocasiones llegaron a ser más.

Tabla 3  
RELACIÓN DEL NÚMERO DE INDIVIDUOS POR CUARTO  
EN LOS COMPLEJOS DOMÉSTICOS DE LA MUESTRA

| Complejo            | Individuo por cuarto |    |   |   |   |   | Total por complejo |
|---------------------|----------------------|----|---|---|---|---|--------------------|
|                     | 1                    | 2  | 3 | 4 | 7 | 9 |                    |
| La Ventilla B       | 2                    |    | 2 | 2 |   | 1 | 7                  |
| La Ventilla, Fte. 3 | 13                   | 5  | 3 | 2 | 1 |   | 24                 |
| Xolalpan            | 1                    |    |   |   |   |   | 1                  |
| Tetitla             | 1                    |    |   |   |   |   | 1                  |
| Tlajinga 33         | 9                    | 2  | 1 |   |   |   | 12                 |
| Oztoyohualco        | 3                    | 2  |   |   |   |   | 5                  |
| Cuatepanco          |                      |    |   | 1 |   |   | 1                  |
| Tlamimilolpan       | 5                    | 1  |   |   |   |   | 6                  |
| Total               | 34                   | 10 | 6 | 5 | 1 | 1 | 57                 |

Fuente: Elaboración propia

En los casos en los que hay cuatro individuos o menos, estos se localizaron en fosas debajo de los pisos, cerca de muros y esquinas principalmente. Hubo pocos casos en que se encontraron en los accesos y en el centro. Tampoco hay un patrón espacial relacionado con algún punto cardinal. En varios cuartos también se

encontraron otros entierros de infantes y adultos de ambos sexos. En este espacio hubo una mayor proporción de entierros primarios e indirectos que en los otros sitios identificados. Mientras que la frecuencia de entierros secundarios, es decir, sin relación anatómica fue la más baja de la muestra (véase Tabla 4).

Tabla 4  
FRECUENCIAS DE CLASE Y TIPO DE ENTIERROS  
LOCALIZADOS EN CUARTOS

| Casos válidos 125 (39% de la muestra) |    |     |            |     |     |
|---------------------------------------|----|-----|------------|-----|-----|
| Primarios                             | 99 | 97% | Directos   | 23  | 18% |
| Secundarios                           | 26 | 3%  | Indirectos | 102 | 82% |

Fuente: Elaboración propia

Los dos casos en que se presentaron un mayor número de individuos merecen atención. En el caso del Cuarto 2, del Conjunto 4 de La Ventilla, Fte. 3 (véase Tabla 3) con siete individuos, presenta un patrón parecido al de los patios, es del que tenemos más y mejor información. Al ser uno de los conjuntos más pequeños del complejo, sólo cuenta con un patio pequeño, por lo que podemos inferir que el cuarto cumplía las funciones para realizar actividades rituales a falta de un espacio exterior adecuado. En este caso, los entierros fueron sepultados junto a los muros, seis fueron colocados dentro de vasijas; de estos, cuatro fueron primarios y dos secundarios, el otro fue directo y secundario.<sup>47</sup>

En cuanto a los materiales asociados, estos se presentaron en 31 casos, entre ellos 13 fueron vasijas, 20 con obsidiana y 16 con pizarra. Del segundo tipo de objetos se presentaron figurillas (tres casos), agujas (dos casos), mica (dos casos), concha (dos casos), metate (un caso), cuchillo (un caso). En 95 casos los perinatos no tuvieron ningún tipo de material asociado, 25 carecieron incluso de vasija contenedora.

<sup>47</sup> Sergio Gómez, *La Ventilla: un barrio de la antigua ciudad de Teotihuacan*, tesis de licenciatura en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000.

### *Sepulturas en los patios*

Este grupo estuvo representado por el 34.3% de la muestra. La cantidad de entierros por patio mostró mayor variabilidad que el caso anterior, hubo más casos con la presencia de uno a cinco entierros (quince en patios), pero una diferencia observable fue la concentración mayor de entierros (de siete a diecisiete individuos) en cinco patios (véase Tabla 5).

Tabla 5  
RELACIÓN DEL NÚMERO DE INDIVIDUOS POR PATIO EN LOS  
COMPLEJOS DOMÉSTICOS DE LA MUESTRA

|                | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 7 | 12 | 13 | 15 | 17 | Total por complejo |
|----------------|---|---|---|---|---|---|----|----|----|----|--------------------|
| Cuartel        |   |   |   |   |   |   |    | 1  |    |    | 1                  |
| Oztoyohualco   |   | 2 |   |   |   |   |    |    |    |    | 2                  |
| Tlajinga 33    |   | 1 |   |   |   |   | 1  |    |    |    | 2                  |
| La Ventilla B  |   | 1 |   | 1 |   |   |    |    |    |    | 2                  |
| La Ventilla 3  | 2 | 2 | 1 | 1 | 2 | 1 |    |    | 1  | 1  | 11                 |
| Xolalpan       |   | 1 | 1 |   |   |   |    |    |    |    | 2                  |
| Total de casos | 2 | 7 | 2 | 2 | 2 | 1 | 1  | 1  | 1  | 1  | 20                 |

Fuente: Elaboración propia

Al igual que en el caso anterior, los entierros estuvieron principalmente asociados a los muros, las esquinas y el centro. Se presentaron entierros aislados y concentraciones de hasta cinco individuos, enterrados en diferentes momentos. El aspecto más destacado, y que hace diferente a este espacio, fue la mayor presencia de esqueletos sin relación anatómica (n=71, 65%) y colocados muchos de estos directamente en la fosa, sin utilizar el recipiente cerámico (véase Tabla 6). Varios de los indirectos también se encontraron removidos, esto como posible indicador de que fueron

trasladados tiempo después de muertos al lugar del altar. En 25 casos se reportaron objetos asociados, distribuidos de la siguiente manera: del primer grupo siete con vasijas extra, dieciséis con obsidiana y ocho con pizarra; del segundo grupo, dos tuvieron pulidores, tres con figurillas y uno con una mascarita de cerámica, uno con perforador, uno con una cuenta de piedra verde y otro más con una cuenta de hueso.

Tabla 6  
FRECUENCIAS DE CLASE Y TIPO DE ENTIERROS  
LOCALIZADOS EN PATIOS

| <i>Casos válidos 112 (34.3% de la muestra)</i> |    |     |            |    |     |
|--|----|-----|------------|----|-----|
| Primarios                                      | 41 | 35% | Directos   | 47 | 42% |
| Secundarios                                    | 71 | 65% | Indirectos | 65 | 58% |

Fuente: Elaboración propia

### *Sepultura en los patios con altar*

Este grupo representa el 26% de la muestra, y ha sido reportado en quince patios con altar de siete de los 16 conjuntos domésticos que conforman nuestra muestra. La cantidad de entierros por patio-altar es similar a las anteriores, pues en doce casos se trató de uno a seis individuos. Sin embargo, hubo tres casos con 18, 19 y 20 individuos presentes (véase Tabla 7).

Tabla 7  
RELACIÓN DEL NÚMERO DE INDIVIDUOS POR PATIOS CON ALTAR  
EN LOS COMPLEJOS DOMÉSTICOS DE LA MUESTRA

| <i>Complejo</i>     | <i>Patio</i> | <i>N. de individuos</i> |
|---------------------|--------------|-------------------------|
| La Ventilla, Fte. 3 | Conjunto 8   | 20                      |
| Bidasoa             | Patio altar  | 19                      |
| Xolalpan            | Patio Este   | 18                      |



Tabla 7. *Continuación...*

| <i>Complejo</i>     | <i>Patio</i>         | <i>N. de individuos</i> |
|---------------------|----------------------|-------------------------|
| Ventilla B          | Altar VI             | 6                       |
| Cuartel             | Est. 22 Patio 2      | 5                       |
| La Ventilla, Fte. 3 | Conjunto 11          | 5                       |
| La Ventilla B       | Cuarto Altar 2       | 4                       |
| Tlajinga 33         | Patio 2              | 4                       |
| La Ventilla B       | Cuarto Altar 3       | 3                       |
| Cuartel             | Est. 22, Patio 2     | 2                       |
| Cuartel             | Est. 22, Plaza 4     | 2                       |
| Cuartel             | Est. 20, Plaza altar | 1                       |
| La Ventilla B       | Patio 7, Altar 4     | 1                       |
| La Ventilla B       | Cto. 1, Patio 5-N    | 1                       |
| La Ventilla, Fte.3  | Conj. 6, Plaza 1     | 1                       |

Fuente: Elaboración propia

En este grupo se presentó el porcentaje mayor de individuos colocados en un contenedor cerámico y, por oposición, tuvo la menor proporción de entierros directos. El depósito primario también fue significativo, pues concentró casi el 75% de los individuos en este tipo de espacio (véase Tabla 8). Estos datos permiten plantear que tanto los cuartos como los patios-altar fueron los lugares más comunes para sepultar a los perinatos como parte del ritual funerario correspondiente.

Tabla 8  
FRECUENCIAS DE CLASE Y TIPO DE ENTIERROS  
LOCALIZADOS EN PATIOS CON ALTAR

| <i>Casos válidos 84 (26% de la muestra)</i> |    |     |            |    |     |
|---|----|-----|------------|----|-----|
| Primarios                                   | 62 | 74% | Directos   | 13 | 15% |
| Secundarios                                 | 22 | 26% | Indirectos | 71 | 85% |

Fuente: Elaboración propia



La evidencia indica que los depósitos se hicieron en distintos momentos. Las características de enterramiento de este espacio demuestran que el altar era el foco en torno al cual se realizaba el ritual, pues la tendencia es encontrarlos alrededor de éste. Incluso se depositaron al interior del altar en tres ocasiones, uno en Bidasoa,<sup>48</sup> otro en el patio del Conjunto 8 y otro más en el Conjunto 11, ambos en La Ventilla, Frente 3.<sup>49</sup> Hubo otros casos en que los individuos se colocaron en los cimientos de los altares, fuera del lugar donde se colocaron no mostraron ninguna característica de enterramiento particular. Las implicaciones de esta característica se discuten más adelante. Los objetos asociados a los entierros de los patios-altar se presentaron en 20 ocasiones, del primer grupo de objetos hubo cuatro con vasijas, ocho con obsidiana y seis con pizarra. Del segundo, sólo se encontró una piedra verde y un punzón.

#### ANÁLISIS CRONOLÓGICO

El aspecto temporal de los entierros lo consideramos fundamental para establecer las variantes, modificaciones y permanencias de los distintos elementos incluidos en los contextos. Desafortunadamente en el presente caso, esta información no fue descrita con suficiente precisión en la mayoría de los casos (en 99 no se precisó la temporalidad y en 82 se dieron rangos demasiado amplios), por lo que utilizamos la temporalidad asignada a 177 casos.

Los contextos con perinatos son inexistentes en el registro arqueológico de las primeras fases de ocupación de Teotihuacán (véase Tabla 9). Los primeros ejemplares aparecen durante la fase Tlamimilolpan temprano y se encuentran hasta la fase Metepec (200-750 d. C.), última etapa del desarrollo “teotihuacano” de la ciudad.

<sup>48</sup> Sánchez y González, “Entierros infantiles en un conjunto habitacional...”.

<sup>49</sup> Gómez, *La Ventilla: un barrio de la antigua ciudad de Teotihuacan*.

Tabla 9  
FASES DE OCUPACIÓN DE TEOTIHUACÁN

| <i>Fase</i>            | <i>Duración</i> |
|------------------------|-----------------|
| Metepec                | 650-750 d. C.   |
| Xolalpan tardío        | 550-650 d. C.   |
| Xolalpan temprano      | 450-550 d. C.   |
| Tlamimilolpan tardío   | 350-450 d. C.   |
| Tlamimilolpan temprano | 200-350 d. C.   |
| Micaotli               | 150-200 d. C.   |
| Tzacualli              | 0-150 d. C.     |

Fuente: Elaboración propia

Los entierros de Tlamimilolpan temprano sumaron doce ejemplares. Las tendencias que evidenciaron fueron: un mayor número de primarios, preferentemente colocados en los patios, una proporción similar de directos e indirectos, y sólo cuatro incluyeron navajillas de obsidiana. Para la siguiente fase (Tlamimilolpan Tardío 350-450 d. C.), se identificaron 20 individuos, con porcentajes similares en su presencia en cuartos y patios —sólo tres casos en altar— y primarios y secundarios, aunque hubo más directos. Sus objetos asociados relevantes fueron cinco con navajilla de obsidiana y sólo uno con vasija extra.

De la fase Xolalpan Temprano (450-550 d. C.) se identificaron 54 contextos, y las tendencias fueron: mayor número de individuales, de primarios y colocados en patios-altar. Ocho tuvieron navajillas de obsidiana, dos pizarras y cuatro vasijas extras. Para Xolalpan Tardío (550-650 d. C.) se registraron 68, la mayor concentración de entierros. Tuvieron una mayor tendencia a encontrarse en patios, a ser primarios e indirectos. Hubo 17 con navajillas de obsidiana, nueve con pizarra y ocho con vasijas extra. A la última fase de ocupación teotihuacana (Metepec 650-750 d. C.) corresponden 23 entierros. Con porcentajes similares en cuartos y patios, primarios y secundarios, aunque hubo mayor proporción de indirectos. No hay ningún caso reportado para esta época en



patios-altar. Los asociados fueron siete con obsidiana, uno con pizarra y tres con vasijas extra.

A pesar de que se observan ciertas tendencias, en esta fase del análisis hemos optado por no incluir toda la información del análisis temporal hasta que podamos precisar mejor los datos, ya que son poco menos de la mitad los que no cuentan con información al respecto.

### CONCLUSIONES

Consideramos que la metodología utilizada para analizar los datos de la muestra de perinatos resultó adecuada para plantear la existencia de un ritual funerario específico para los muertos de este grupo de edad. La prioridad que se le dio a la ubicación de los entierros, clasificada en tres tipos, evidenció los rasgos típicos de esta actividad mortuoria.

Con base en el análisis, consideramos que a los perinatos muertos se les dedicaba un ritual funerario consistente en el acomodo dentro de un contenedor cerámico, el cual era inhumado en alguno de tres lugares posibles: cuartos (39% del total), patios (34.25%) y patios-altar (26%). Las características de enterramiento principalmente identificadas en estos espacios fueron: entierros primarios (72%), preferentemente indirectos (65%), acompañados con vasijas extra (24 casos), navajillas de obsidiana (44 casos) y placas de pizarra decoradas con pintura roja (30 casos). Fue menos frecuente que se les acompañara con algún otro objeto de características variables (22 casos).

También se presentó una proporción relevante de esqueletos sin relación anatómica (28% de entierros secundarios), concentrados principalmente en los patios (20% del total de la muestra). Hemos interpretado estas características como una manipulación intencional de los restos de perinatos muertos tiempo atrás, y que se encontraban al excavar una fosa para algún fin determinado, incluido el colocar un nuevo cadáver. Si bien, los patios eran también un lugar común para sepultar a los miembros de este grupo de edad, como lo demuestra la proporción de primarios (12% del

total) e indirectos (18% del total), con las mismas características de los otros espacios. El patio era también el lugar adecuado para depositar los restos de los hallazgos posiblemente incidentales que se debieron de hacer en los cuartos, en los cuales acostumbraban a mantener un reducido número de entierros perinatos. El desincorporarlos del cuarto, para reincorporarlos en el patio sugiere la importancia de la permanencia de estos infantes dentro del ámbito doméstico, es decir, son considerados parte del grupo.

Consideramos que la presencia de los entierros en alguno de los espacios se pudo deber a las siguientes cuestiones: su presencia dentro de los cuartos puede señalar su pertenencia o vínculo con una familia específica; su presencia en los patios estaría relacionada con un vínculo con el grupo doméstico, mientras que su colocación en los patios-altar marcarían un vínculo más amplio con el complejo residencial. Este último requeriría de elementos más formales, como la preferencia por los entierros primarios (20% del total) e indirectos (17% del total), y la baja frecuencia de materiales asociados del segundo tipo (sólo se presentaron dos). El criterio para designarle un espacio concreto a alguno de los infantes muertos es todavía uno de los aspectos por resolver, pues contemplamos una variedad de posibilidades.

El análisis de los objetos asociados también aportó patrones relevantes. Nuestra propuesta es que hubo dos grupos con diferentes implicaciones. El primer grupo, conformado por los objetos más comunes (vasijas extra, navajillas de obsidiana y pizarra) lo hemos interpretado como objetos que poseen un significado simbólico compartido, el cual podía expresarse materialmente o no, es decir, que cualquiera comprendía el motivo por el que se le incluía y conocía su significado e intención dentro de la sepultura, pero no todos lo hacían. El segundo grupo consiste en una variedad de objetos, los cuales pensamos que responden más a una reacción emotiva, por parte tal vez de los padres, de colocar el objeto sin ser parte de ninguna creencia particular.

Sobre el significado de este ritual hemos considerado varias alternativas. Resulta evidente la importancia que tuvieron estos individuos al interior del conjunto doméstico. A pesar de lo que se ha discutido sobre la categoría que tenían como personas (llegán-

dose a plantear incluso que no lo son), suponemos que sí tenían algún tipo de reconocimiento como tal, posiblemente no como individuos completos, pero es evidente que se consideraban una parte fundamental del grupo doméstico.<sup>50</sup> Como mencioné anteriormente, algunos investigadores han interpretado un simbolismo relacionado con la lluvia y la fertilidad en este tipo de entierros.<sup>51</sup> Si a este dato le agregamos la información etnográfica contemporánea que estos niños tienen “un lugar muy especial y tienen poderes excepcionales para traer la lluvia y ayudar en la producción de la milpa”,<sup>52</sup> además de las referencias históricas que sugieren un destino vinculado al Tlalocan, dominio de la deidad de la lluvia, podemos establecer un puente y proponer que existe una conexión entre todas estas informaciones. Pensamos que el ritual funerario y las ideas en torno a éste, se formalizaron en el Altiplano Central durante los primeros años del período Clásico, y que el ritual y las creencias asociadas a éste se fueron reproduciendo y transformando en la misma región durante los siglos posteriores.

Las fuentes del siglo XVI narran que el infante que moría aun siendo lactante, y que no había probado el alimento de la tierra, se dirigía al Chichihualcuauhco o *Tonacatecutli ichan* (La casa de señor de nuestros mantenimientos), el cual se describe, como un jardín paradisíaco, con plantas, flores, frutas y un árbol del que pendían mamas que alimentaban a los infantes que aguardaban su renacer. No contamos con más datos sobre el desarrollo de algún tipo de ritual. Sólo el *Códice florentino* nos proporciona una escueta descripción del destino último de la entidad anímica de un infante:

<sup>50</sup> Binford, “Mortuary Practice: Their Study and their Potential”, p. 22; Pamela Lindell, “Cremation, Abandonment and Reburial: Biduyuh Mortuary Practice and their Interpretations”, *Journeys of the Soul: Anthropological Studies of Death, Burial and Reburial Practice in Borneo*, William Wider (ed.), Phillis, Borneo Research Council (Monograph Series 7), 2003, p. 319; Robert Hertz, “A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death”, en *Death, Mourning and Burial: A Cross-Cultural Reader*, Antonius C. G. M. Robben (ed.), Malden, Blackwell Publishing, 2004, p. 211; Peter Ucko, “Ethnography and Archaeological Interpretation of Funerary Remains”, *World Archaeology*, v. 1, n. 2, 1969, p. 270.

<sup>51</sup> Manzanilla, “Houses and Ancestors...”, p. 58.

<sup>52</sup> Good, “El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero”, p. 285.



También los mozuelos y mozuclas que mueren antes de tener experiencia de pecados ningunos, y mueren en su inocencia, en su simplicidad y virginidad, dicen los viejos que estos reciben grandes mercedes de nuestro señor dios [...] estos no van a los lugares de espanto del infierno, sino van a la casa del dios que se llama Tonacatecutli [Señor de nuestro alimento], que vive en los vergeles que se llaman Tonacaquauhtitlan, dónde hay todas maneras de árboles, flores y frutos [...] estos niños y niñas, cuando mueren no sin razón los entierran junto a las trojes, donde se guarda el maíz y los otros mantenimientos.<sup>53</sup>

Es decir, que tanto su destino intramundano como la disposición de su cadáver parecen estar en relación con la idea de un almacenamiento de fuerza vital, fertilidad y regeneración. Elementos importantes de la cosmovisión que se mantuvieron en los grupos nahuas, y mesoamericanos en general, después de la conquista.

Para el Posclásico Tardío, durante la etapa mexicana (1350-1521 d. C.), se ha detectado arqueológicamente la presencia de perinatales en el interior de vasijas en 22 casos, la mayoría en conjuntos domésticos, debajo de los pisos de los cuartos, como ocurrió en varias casas excavadas en Iztapalapa y Yauhtepec.<sup>54</sup> Sin embargo, estos muertos son pocos en comparación con las frecuencias observadas en Teotihuacán. Posiblemente se deba a una simplificación o abstracción del ritual en el que sería necesario incluir uno o dos perinatos y estos serían simbólicamente representativos del grupo de edad en la reconstrucción del cosmos que se repite en las casas. La manera en la que pensamos corroborar esta posibilidad es llenar el hiato de contextos funerarios que aún tenemos entre lo teotihuacano y lo Posclásico tardío, integrando a la base de datos, mediante la aplicación de nuestra metodología, la información faltante de la época Coyotlatleca, Mazapa, Tolteca y Acolhua, de la que sabemos existen suficientes hallazgos registrados.

Fundamentándonos en estas categorías se propone la creación de grandes bases de datos que permitan el análisis cualitativo de

<sup>53</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. II, p. 315.

<sup>54</sup> Carlos Salas, "Entierros prehispánicos en el área de la Central de Abastos", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XXXVIII, 1992, p. 45-51; Michael Smith, "Proyecto excavación de casas postclásicas del centro urbano de Yauhtepec, Morelos", *Informe técnico sobre trabajos de campo, febrero-agosto 1993, 1994*.



la información, uno de los objetivos a largo plazo del proyecto que realizamos es generar bases regionales que nos permitan comparar diferencias temporales y variantes locales para observar la manera en que se fueron conformando las prácticas e ideas en torno a la muerte en Mesoamérica.

#### REFERENCIAS

- ASHMORE, Wendy y Richard Wilk, "Household and Community in the Mesoamerican Past", en *Household and Community in the Mesoamerican Past*, Richard Wilk y Wendy Ashmore (eds.), Albuquerque, University of New Mexico Press, 1988, p. 1-25.
- BARRETT, John, "The Living, the Dead and the Ancestors: Neolithic and Early Bronze Age Mortuary Practice", en *Contemporary Archaeology in Theory*, Robert Preucel e Ian Hodder (eds.), Cambridge, Blackwell Publishers, 1996, p. 394-412.
- BLANTON, Richard, *Houses and Households: A Comparative Study*, Nueva York, Plenum Press, 1994.
- BINFORD, Lewis, "Mortuary Practice: Their Study and their Potential", *Memoirs of the Society for American Archaeology*, n. 25, 1971, p. 6-29.
- CABRERA, Oralia, "Producción artesanal y marginalidad socio-económica, viviendo en la periferia de Teotihuacan", reporte, México, Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, 2006.
- CABRERA, Rubén, "Las prácticas funerarias de los antiguos teotihuacanos", en *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 503-537.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, t. I, Madrid, Atlas, 1971.
- CHÁVEZ, Ximena, *Los rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, tesis de licenciatura en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- CID, J. Rodolfo y Liliana Torres, "El sacrificio infantil, su contexto y evidencia", *Estudios de Antropología Biológica*, v. 8, 1997, p. 83-96.
- , "Los entierros del occidente de la ciudad", en *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.),



- México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 285-344.
- DURÁN, Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., México, Porrúa, 1984.
- FLANNERY, Kent, *The Early Mesoamerican Village*, Nueva York, Academic Press, 1973.
- GENNEP, Arnold Van, *The Rites of Passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.
- GOLDSTEIN, Lynne, "One-dimensional Archaeology and Multidimensional People: Spatial Organization and Mortuary Practices", en *The Archaeology of Death*, Robert Chapman, Ian Kinnes y Klavs Randsborg (eds.), Londres, Cambridge University Press, 1981, p. 53-69.
- GÓMEZ, Sergio, *La Ventilla: un barrio de la antigua ciudad de Teotihuacan*, tesis de licenciatura en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- GÓMEZ, Sergio y Jaime Núñez, "Análisis preliminar del patrón y distribución espacial de entierros en al Barrio de La Ventilla", en *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 81-147.
- GOOD, Catherine, "El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 26, 1996, p. 275-287.
- , "'Trabajando juntos como uno': conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona", en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, David Robichaux (ed.), México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 275-294.
- HENDON, Julia, "Archaeological Approaches to the Organization of Domestic Labor", *Annual Review of Anthropology*, n. 25, 1996, p. 45-61.
- HERNÁNDEZ, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, Madrid, Dastin (Colección Crónicas de América), 2003.
- HERTZ, Robert, "A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death", en *Death, Mourning and Burial: A Cross-Cultural Reader*, Antonius C. G. M. Robben (ed.), Malden, Blackwell Publishing, 2004, p. 197-212.
- HODDER, Ian, "Burials, Houses, Women and Men in the European Neolithic", en *Ideology, Power and Prehistory*, Daniel Miller y Christopher Tilley (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 51-68.



- JARQUÍN, Ana María y Enrique Martínez, “Sacrificio de niños. Una ofrenda a la deidad de la lluvia en Teotihuacán”, *Arqueología*, 2.ª época, n. 6, 1991, p. 69-84.
- KELLOG, Susan, “Familia y parentesco en un mundo mexica en transformación”, en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, David Robichaux (ed.), México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 101-138.
- LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1982.
- LINDELL, Pamela, “Cremation, Abandonment and Reburial: Biduyuh Mortuary Practice and their Interpretations”, *Journeys of the Soul: Anthropological Studies of Death, Burial and Reburial Practice in Borneo*, William Wider (ed.), Phillis, Borneo Research Council (Monograph Series 7), 2003, p. 309-335.
- LINNÉ, Sigvald, *Mexican Highland Cultures*, Estocolmo, The Ethnographical Museum of Sweden, 1942.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Misterios de la vida y de la muerte”, *Arqueología Mexicana*, n. 40, 1999, p. 4-11.
- , “El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 47-65.
- MANZANILLA, Linda, “The Study of Activities in Classic Households: Two Case Studies from Coba and Teotihuacan”, *Ancient Mesoamerica*, v. 1, n. 1, 1990, p. 41-49.
- , “Corporate Groups and Domestic Activities at Teotihuacan”, *Latin American Antiquity*, v. 7, n. 3, 1996, p. 228-246.
- , “Houses and Ancestors, Altars and Relics: Mortuary Patterns at Teotihuacan, Central Mexico”, *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, v. 11, n. 1, edición de Helaine Silverman y David Small, 2002, p. 55-65.
- , “Metodología interdisciplinaria para el estudio de áreas de actividad y cambios en el uso de recursos en Teotihuacan”, en *Homenaje a Jaime Litvak*, Antonio Benavides, Linda Manzanilla y Lorena Mirambel (eds.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, p. 81-97.
- MANZANILLA, Linda, Mario Millones y Magali Civera, “Los entierros de Oztoyohualco 15B:N6W3”, en *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, México, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), Universidad

Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 247-284.

- MÁRQUEZ, Lourdes y Ernesto González, “La socialización de los niños en el pasado. Algunas reflexiones y propuestas en torno al tema”, en *Los niños, actores sociales ignorados*, Lourdes Márquez (coord.), México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Programa de Mejoramiento del Profesorado, 2010, p. 51-73.
- MARTÍNEZ, Judith, “El significado de la muerte entre los nahuas de Ecatzingo, México”, *Expresión Antropológica*, n. 10, 1992, p. 9-15.
- MARTÍNEZ, Roberto y Luis Fernando Núñez, “La carne pegada al hueso: planteamiento sobre la concepción del cadáver en el Posclásico tardío, con énfasis en el México central”, *Diario de Campo*, n. 49, 2008.
- MÜNCH, Guido, “Conceptos sobre la muerte entre los zoques-popolocas, mixe-popolocas, mixe alteños y nahuas del Istmo de Tehuantepec”, en *Antropología, historia e imaginativa*, Carlos Navarrete y Carlos Álvarez (eds.), Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, p. 217-235.
- NÚÑEZ, Luis Fernando, *Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios postclásicos en el centro de México*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.
- , *Las sepulturas domésticas de Chinikihá, Chiapas*, tesis de doctorado en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2012.
- Organización Mundial de la Salud (OMS), *Neonatal and Perinatal Mortality: Country, Regional and Global Estimates*, Ginebra, Organización Mundial de la Salud, 2006.
- O’SHEA, John, *Mortuary Variability: An Archaeological Investigation*, Orlando, Academic Press, 1984.
- PARKER-PEARSON, Michael, *The Archaeology of Death and Burial*, College Station, Texas A&M University Press, 2002.
- PONCE, Karla, *Prácticas funerarias en un asentamiento teotihuacano en Las Golondrinas, Tizayuca, Hidalgo. Estudio del sistema de enterramiento*, tesis de licenciatura en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2018.



- RATTRAY, Evelyn, *Entierros y ofrendas en Teotihuacan: excavaciones, investigaciones, patronos mortuorios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1997.
- Relación de Michoacán*, edición de Leoncio Cabrero Fernández, Madrid, Dastin (Crónicas de América), 2003.
- RODRÍGUEZ, Verónica, *Patrón de entierros en Teotihuacan durante el Clásico. Estudio de 814 entierros*, tesis de licenciatura en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1992.
- , “Historia de las exploraciones”, en *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 13-34.
- ROMANO, Arturo, “Sistemas de enterramiento”, en *Antropología física: época prehispánica*, Juan Comas (ed.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Antropología Física, 1974, p. 85-112.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. I y II, Madrid, Dastin, 2003.
- SALAS, Carlos, “Entierros prehispánicos en el área de la Central de Abastos”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XXXVIII, 1992, p. 45-51.
- SÁNCHEZ, José Ignacio y Luis Alfonso González, “Entierros infantiles en un conjunto habitacional localizado al sureste de la ciudad de Teotihuacan”, en *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 399-414.
- SANDSTROM, Alan, “Grupos toponímicos y organización de las casas entre los nahuas del norte de Veracruz”, en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica, unas miradas antropológicas*, David Robichaux (ed.), México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 136-166.
- SEMPOWSKI, Martha, “Differential Mortuary Treatment: Its Implication for Social Status at Three Residential Compounds in Teotihuacan, Mexico”, en *Teotihuacan: nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, Emily McClung y Evelyn Rattray (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 115-131.
- , “Mortuary Practice at Teotihuacan”, en *Mortuary Practice and Skeletal Remains at Teotihuacan*, Martha Sempowsky y Michael Spence (eds.), Salt Lake City, University of Utah Press, 1994, p. 1-311.





- \_\_\_\_\_, “The Potential Role of Human Interment in Household Ritual at Tetitla”, en *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 473-502.
- SERRANO, Carlos, “Funerary Practice and Human Sacrifice in Teotihuacan Burials”, en *Teotihuacan: Art from the City of the Gods*, Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.), San Francisco, Fine Arts Museums of San Francisco/Thames and Hudson, 1993, p. 109-115.
- SERRANO, Carlos y Zaid Lagunas, “Sistema de enterramiento y notas sobre el material osteológico de La Ventilla, Teotihuacan, México”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)*, 7.<sup>a</sup> época, n. 52, t. IV, 1974, p. 105-144.
- SMITH, Michael, “Proyecto excavación de casas postclásicas del centro urbano de Yauhtepec, Morelos”, *Informe técnico sobre trabajos de campo, febrero-agosto 1993*, 1994.
- STOREY, Rebecca, “Perinatal Mortality at Pre-Columbian Teotihuacan”, *American Journal of Physical Anthropology*, v. 69, n. 4, 1986, p. 541-548.
- \_\_\_\_\_, *Life and Death in Teotihuacan*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1992.
- \_\_\_\_\_, “Addendum: Burial Description from the Apartment Compound Tlajinga 33”, en *Mortuary Practice and Skeletal Remains at Teotihuacan*, Martha Sempowsky y Michael Spence (eds.), Salt Lake City, University of Utah Press, 1994, p. 431-445.
- STOREY, Rebecca y Randolph Widmer, “The Burials of Tlajinga 33”, en *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1999, p. 203-218.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana*, 6 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- TURNER, Víctor, *La selva de símbolos*, México, Siglo XXI, 1999.
- UCKO, Peter, “Ethnography and Archaeological Interpretation of Funerary Remains”, *World Archaeology*, v. 1, n. 2, 1969, p. 262-280.
- WOOD, James, George Milner, Henry Harpending y Kenneth Weiss, “The Osteological Paradox”, *Current Anthropology*, v. 33, n. 4, 1992, p. 343-370.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

LOS MUERTOS DE LA CASA  
LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LOS DIFUNTOS HUMANOS  
ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS  
Y OTROS PUEBLOS DE TRADICIÓN MESOAMERICANA

ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas

Cuando comparamos los datos disponibles sobre las prácticas e ideas de los pueblos nahuas contemporáneos con lo que se ha dicho sobre los de la época de contacto, llama la atención la dispar relevancia acordada a las ceremonias periódicamente dedicadas a los difuntos; pues, mientras el Día de Muertos ocupa un lugar central, en tiempos recientes,<sup>1</sup> carecemos de cualquier noticia de un rito destinado a perpetuar los vínculos con los fallecidos, en los más antiguos.<sup>2</sup> Muchos de los documentos tempranos sugieren que la actividad ritual dedicada a los muertos comunes cesaba al concluir el ciclo funerario.<sup>3</sup> Los datos arqueológicos, en cambio,

<sup>1</sup> Véanse, por ejemplo, Lourdes Báez Cubero, “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Morir para vivir en Mesoamérica*, Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), Xalapa, Prograf, 2008, p. 68; Iván Pérez Téllez, *El inframundo nahua a través de su narrativa*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014, p. 59.

<sup>2</sup> Vale, sin embargo, resaltar la temprana adopción de dicha fiesta cristiana tanto en el Área Maya como en el México Central. Toribio de Benavente (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, edición de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1979, p. 56; Pedro Sánchez de Aguilar, “Informe contra los idólatras de Yucatán”, en *El Alma encantada: Anales del Museo Nacional*, presentación de Fernando Benítez, edición de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 99.

<sup>3</sup> Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 25; Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, traducción de Thelma Sullivan,

dan cuenta de múltiples manipulaciones de restos humanos post enterramiento.<sup>4</sup> Sahagún afirma que, al término de su recorrido por Mictlán, las “ánimas” de los fallecidos simplemente habrían de desaparecer;<sup>5</sup> contrario a ello, encontramos un pasaje, compilado por el mismo franciscano, en el que, al narrarse el trayecto por los lugares de los muertos de una mujer, se dice que ahí pudo encontrarse con gobernantes caídos mucho tiempo atrás.<sup>6</sup> ¿A qué se deben estas aparentes contradicciones?

La pregunta que nos concierne es, si en la época de contacto los difuntos hubieron de terminar por desaparecer, como sugiere fray Bernardino, o si, como sucede en la actualidad, hubieron de mantener los vínculos con sus comunidades de origen. ¿Continuaban los muertos desempeñando una función al interior de sus grupos o se rompía toda relación con ellos al término de los funerales?

La hipótesis que aquí se plantea es que, si la actividad específicamente dedicada a los muertos hubo de cesar al término de los funerales, no es porque estos dejaran de existir por completo; sino

Norman, University of Oklahoma Press, 1997, p. 179; Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, v. I, edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, p. 204-206, 355-358.

<sup>4</sup> Por ejemplo, Sergio López Alonso, Zaid Lagunas y Carlos Serrano, *Enterramientos humanos de la Zona Arqueológica de Cholula*, Puebla, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976; Isabel Garza, “Informe de campo de los entierros de Yauhtepec, Morelos”, en *Informe parcial del Proyecto Yauhtepec, Morelos*, segunda temporada de campo, octubre 90-enero 91, México, Archivo Técnico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992; Antonieta Espejo, “Exploraciones en Tlatelolco”, en *Tlatelolco a través de los tiempos, 50 años después*, Francisco Gonzáles Rul (ed.), t. I, *Arqueología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 33-55; Luis Fernando Núñez Enríquez, *Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios postclásicos en el centro de México*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2006; Ximena Chávez Balderas, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007.

<sup>5</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe/Salt Lake City, School of American Research/University of Utah Press, 1950-1981, libro III, p. 41-44; *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 v., edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1999, libro III, p. 205-207.

<sup>6</sup> Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, p. 179-183.

porque hubieron de devenir en algo a lo que ya no se consideraba un difunto. Comenzaremos así por mostrar que, pese a la separación de una de sus entidades anímicas, los restos mortuorios podían continuar siendo tratados como personas o sujetos. Las acciones que los sobrevivientes emprendían frente a los difuntos, según explicaremos, se dirigían a mantener los nexos sociales con el fallecido cuando se trataba de miembros de la colectividad. Describiremos, luego, las maneras en que los difuntos, a través de sus partes materiales podían ser instrumentalizados, sea para propiciar la vida o para fines transgresivos. Concluiremos, al fin, que, si bien algunos de los cambios sufridos por los muertos fueron pensados como parte de un proceso natural, otros sólo parecen haber sido posibles gracias a la intervención de los vivos; es gracias a los vivos que pueden mantenerse con “vida” los muertos.

### *Donde quiera que les cogía la muerte*

Hace poco más de 30 años, López Austin propuso que la comprensión nahua del ser humano partía de la concepción de, cuando menos, tres *entidades anímicas*, distribuidas por todo el cuerpo, pero concentradas en tres principales *centros*.<sup>7</sup> Desde el corazón, el *yolia* o “vividor” se encargaba de gestionar la vitalidad, la emoción, la acción, el movimiento, la memoria y la energía individual. Concentrado en la cabeza y transportado por la sangre, el *tonalli* o “irradiación”, además de proporcionar calor corporal, condicionaba el destino y la personalidad de los individuos en función de la influencia que sobre ellos ejercían las deidades patronas del día oficial de su nacimiento. Además de vitalizar al organismo desde el hígado, el *ihiyotl* o “aliento” parece haber regulado los efectos que en los sujetos tenía su comportamiento moral y emocional.

Tras el deceso humano, es el *yolia* el que habría de dirigirse a su morada ultraterrena; ya sea que se convirtiera en acompañante del sol, que deviniera un servidor del dios de la tierra y la lluvia o

<sup>7</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

que se dirigiera a Mictlán, la morada de los muertos comunes.<sup>8</sup> El destino de los otros componentes anímicos es bastante más incierto. Sin embargo, la ceremonia conocida como *quitonaltia* no sólo muestra que los segmentos corporales de los muertos continuaban conteniendo *tonalli* sino que el objetivo mismo de dicha práctica era su integración.<sup>9</sup> Lo mismo parece haber sucedido con el *ihiyotl*; pues, según el *Códice Florentino*, los jóvenes guerreros mexicas intentaban ampararse de partes de cadáver de una mujer muerta en parto para usarlos como amuletos en las batallas: “[s]e decía que los cabellos, los dedos de *mociuaquetzqui* proporcionaban *ihiyotl*. Se dice que paralizaban los pies de sus enemigos”.<sup>10</sup> Considerando que el *ihiyotl* se vincula al comportamiento moral y el *tonalli* al destino y personalidad, se podría deducir que, pese a la ausencia del *yolia*, el cuerpo de un recién fallecido continuaba siendo considerado como algo semejante a una persona; es, tal vez, en virtud de esa cualidad personal que se solían dirigir discursos a un cadáver, “como si biuo fuera”.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Véanse Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, edición de Natalicio González y José Amador de los Ríos, Asunción, Editorial Guaranía, 1944-1945, v. XI, libro 4, p. 76, 78, 80, 81; Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, traducción de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 2001, p. 121-122; *Anales de Cuauhtitlan*, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, p. 11; Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro III, p. 205-208; *Florentine Codex*, libro III, p. 41-44.

<sup>9</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro II, p. 49, 74; Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 1997, v. I, p. 292-294; Bartolomé de Las Casas, *Apologetica historia sumaria quanto a las qualidades, dispusición, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, v. II, p. 462; López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 234, 368.

<sup>10</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro VI, p. 62.

<sup>11</sup> Coincidentemente, María del Rocío Maza García de Alba demuestra que los restos de los difuntos, tenidos por reliquias, en el Área Maya eran considera-



En el mito de origen de Huitzilopochtli presentado por Cristóbal del Castillo parecen constatarse tanto la salida del *yolia* como la preservación de cierta subjetividad después de la muerte.<sup>12</sup>

Yece macihui in timiquiz inic totlan tonahuac yez in moyolia ca amo ic mitzxiccahuaz in toteachcauh Tetzauhteotl ca in momiyoitic in moquaxicaltic ca oncan motlaliz ca oncan mopampa tlatoz iuhquimma zan onca tiyoltica [...] Ma iuh xi-quinnahuati in iquac oquiz in moyollia inic otimic ma tepetlacalco quitocacan in monacayo oncan oc nauhxihuitl onoz in momiyo, oc-cenca palani tlalli mocuepa in monacayo, catel oncan tiquinnotzaz in motetlayecolticahuan tlenamacaque, in iquac mitzquixtilizque, niman topco quimilco quitemazque in momiyo momozticpac teocalticpac quitlalizquê qualca yeccan onoz in iquimillo in itopyo, in momiyo.

Aunque morirás, de modo que tu ánima [*moyolia*] estará con nosotros, a nuestro lado, no te desamparará nuestro *teachcauh* Tetzauhteotl, porque se asentará en tus huesos, en tu cráneo, y hablará a través de ti, como si tú allí estuvieses vivo [...] Ordénales de esa manera que cuando salga tu ánima [*moyollia*], cuando hayas muerto, entierren tu cuerpo en una caja de piedra, y que en ella estén tus huesos por cuatro años, [hasta que] tu carne se pudra mucho más, [hasta que] regrese a la tierra. Pero desde ahí llamarás a tus servidores, los *tlenamacaque*, y cuando te saquen, entonces pondrán tus huesos en el envoltorio, en el bulto, y los depositarán sobre el altar, sobre el templo: en un lugar bueno y recto estará el bulto, el envoltorio hecho con tus huesos.

dos como dotados de una suerte de calor o fuego vital, llamado k'inam. "Pisom q'aq'al: la majestad envuelta. Poder, reliquias y el 'poder de las reliquias' entre los mayas prehispánicos", *Estudios de Cultura Maya*, v. 53, 2019, p. 187-192. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 451; Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vasquez Chamorro, Madrid, Historia 16 (Crónicas de América), 1997, p. 241, 263, 351; Juan Bautista Pomar, "Relación de Tezcoco", en *Relaciones de Tezcoco y de la Nueva España*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941 [1582], p. 35.

<sup>12</sup> Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos...*, p. 117. Véase también Jacinto de la Serna, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Biblioteca Virtual Universal, 2003, p. 129, <https://biblioteca.org.ar/libros/89613.pdf> (consulta: 6 de mayo de 2013).

Pudiera pensarse que los huesos son sólo una representación y no la deidad en sí misma; sin embargo, otros documentos señalan sobre el mismo Huitzilopochtli que “nació sin carne, sino con los huesos”.<sup>13</sup>

El proceso que se describe implica la transformación de difunto en dios a partir de su osamenta, algo que también debiera ser el caso de aquellos númenes cuyos bultos contenían restos mortuorios; entre estos se cuentan los de Camaxtli, Quetzalcóatl, Itzpapalotl y Tezcatlipoca.<sup>14</sup>

Varios escritos sugieren que las deidades en general fueron señores u hombres célebres que, tras su deceso, se convirtieron en objeto de culto.<sup>15</sup> Y, coincidentemente, ciertas fuentes afirman que los gobernantes fallecidos terminaban por deificarse. Se señala, así, que a Ahuitzotl “embijáronle todo el cuerpo con el betún divino, con el qual quedó el Rey Auitzotl consagrado en dios y canonizado en el número de los dioses”.<sup>16</sup> Tenemos noticias semejantes en Oaxaca y Michoacán; tal es el caso de Hiquingaje II, que murió por un rayo, y Petela, descendiente de los sobrevivientes del diluvio, cuyos restos terminaron siendo tratados como dioses.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa (“Sepan cuantos...” 37), 1965, p. 24.

<sup>14</sup> Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998, p. 235-236; *Anales de Cuauhtitlan*, p. 51; Las Casas, *Apologética historia sumaria*, v. I, p. 643.

<sup>15</sup> “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 44; Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. I, p. 191; Diego Muñoz Camargo, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, p. 128; *Historia de Tlaxcala*, p. 85, 155, 197; Fernando Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, edición de Alfredo Chavero e Ignacio Dávila Garibi, México, Editora Nacional, 1952, p. 39; Francisco Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, en *Relación de Michoacán*, edición de Francisco Miranda, Morelia, Fimax Publicistas Editores, 1980, p. 361; “Relación de Meztitlán”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, p. 62.

<sup>16</sup> Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 454.

<sup>17</sup> Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta*, compilación de Claudia Espejel y desarrollo de Carlos Alberto Villalpando, Zamora, El

Seguramente, también se divinizó a Nezahualpilli, cuya vida está llena de prodigios, a Umeacatl, primer señor de los totonacos, y a los nahuales de Tohil, los fundadores del señorío quiché; pues, tal como sucede con Quetzalcoatl, en todos estos casos se dice que, en lugar de morir, tales personajes sólo se alejaron.<sup>18</sup>

Otros textos, incluso, parecen hacer extensiva la deificación al común de los difuntos. El *Códice Florentino* señala: “Los ancianos decían que aquel que había muerto se había vuelto dios [oteut]. Y ellos [los ancianos] se engañaban con que los que eran señores serían obedecidos. Todos eran adorados como dioses cuando morían”.<sup>19</sup> Y Benavente añade: “A todos sus difuntos nombraban *teutl* fulano, que quiere decir, fulano dios, fulano santo”.<sup>20</sup>

La semejanza entre la colocación de una piedra verde en la boca de los cadáveres, durante el funeral, y la que se ponía en el pecho de las efigies, ambas a manera de corazón, también sugiere la analogía entre los difuntos y los dioses.<sup>21</sup> El vínculo entre la muerte y la representación divina se hace particularmente visible en el mito de la creación del sol.

[Después de sacrificarse, los dioses] dejaron cada uno de ellos la ropa que traía (que era una manta) a los devotos que tenía, en memoria de su devoción y amistad [...] Y estos devotos o servidores de

Colegio de Michoacán, 2008, f. 138; “Relación de Chichicapa”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, v. I, p. 89-90.

<sup>18</sup> Véanse Sahagún, *Florentine Codex*, libro III, p. 35; Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 v., paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 1998, 2.ª relación, p. 81, f. 20r-18v; Muñoz Camargo, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”, p. 132; *Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*, traducción de Michela E. Craveri, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013, p. 193-195, f. 47r-47v; Torquemada, *Monarquía indiana*, libro II, p. 298, libro III, p. 382.

<sup>19</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro X, p. 192.

<sup>20</sup> Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 25.

<sup>21</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro III, p. 207; Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, p. 191-192; Las Casas, *Apologética historia sumaria*, v. II, p. 462, 525-526; Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. I, p. 292-294; “Relación de Meztitlán”, p. 65.

los dichos dioses muertos, envolvían estas mantas en ciertos palos, y haciendo una muesca o agujero al palo, le ponían por corazón unas pedrezuelas verdes y cuero de culebras y tigre, y a este envoltorio decían *tlaquimilloli*.<sup>22</sup>

La explicación de dichos ritos es, a nuestro parecer, la siguiente: El *yolia*, la fuente primera de vitalidad ha dejado a la entidad, sean dioses o muertos, para dirigirse a su morada final; de modo que, para garantizar el carácter animado de su soporte material, se requiere introducirle un sustituto artificial.

Deificados o no, los tratamientos acordados a los cadáveres también sugieren la permanencia de cierta subjetividad. Pues, así como los más destacados podían convertirse en objetos de culto,<sup>23</sup> los restos de los enemigos e infractores podían ser sujetos a diferentes clases de castigos y humillaciones; los que incluían el desmembramiento,<sup>24</sup> la cremación y disipación de las cenizas,<sup>25</sup> el hundimiento en lagunas y ríos,<sup>26</sup> y su abandono y exposición a los carroñeros.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. I, p. 184.

<sup>23</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, libro II, p. 125; Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 137; “Relación de Chichicapa”, p. 90; David Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México/Zamora/Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2012, p. 431.

<sup>24</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, libro II, p. 157; Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. 1, p. 173, 237-238; “Relación de Ixcatlán, Quiotepec y Tecomahuacan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, v. I, p. 231; *Memorial de Sololá (Memorial de Tecpán-Atitlán)*. *Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*, edición de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 113.

<sup>25</sup> Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 42; Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. II, p. 190.

<sup>26</sup> Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. 1, p. 204, 325; Torquemada, *Monarquía indiana*, libro II, p. 230; Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 488; “Relación de Cuiseo de la Laguna”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 84; Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 112-112v, 12v.

<sup>27</sup> Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 206, 280, 415, 488-489, 574; Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, p. 178-179, 322, 381-382;

Los muertos más honorables, por el contrario, parecen haber terminado por perpetuar, a través de la toponimia, sus vínculos con los territorios y grupos a los que pertenecieron. Los mecitin debían su etnónimo a uno de sus primeros *tlamacazque* conocido como Mecitli o Meci.<sup>28</sup> Los tenochcas, olmecas, xicalancas, mixtecas y otomíes descienden respectivamente de cinco hermanos denominados Tenuch, Ulmecatl, Xicalancatl, Mixtecatl y Otomitl.<sup>29</sup> Se dice igualmente de los acolhua de Tetzcocho que “este nombre les quedó de un valiente capitán que tuvieron natural de la misma provincia, que se llamó por nombre Aculi”.<sup>30</sup> Malinalco, por su parte, se llamaba así porque ahí fue a morar Malinalxochitl.<sup>31</sup> Amula toma su nombre del “capitán” Amole.<sup>32</sup> Poncitlán debe su topónimo de un señor llamado “Poncitl, como el d[ic]ho ídolo”.<sup>33</sup> Acámbaro es “el lugar de Acamba”, una que se ahogó mientras se bañaba en un río.<sup>34</sup> Durán concluye que “[e]s costumbre desta generación poner el nombre al pueblo de su primer fundador”.<sup>35</sup>

Un testimonio tardío muestra que el asunto no siempre se limitaba a una cuestión toponímica sino que, al menos, en Chiapas se buscaban preservar en las cavidades naturales los restos de los

Torquemada, *Monarquía indiana*, libro II, p. 198; Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. 2, p. 299; Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 266, v. II, p. 45, 190; Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 162-163; “Relación de Poncitlan y Cuiseo del Río”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988, p. 188; Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 21, 134v.

<sup>28</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro X, p. 189; Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 71; Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 146.

<sup>29</sup> Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 5-6; Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. I, p. 270-271.

<sup>30</sup> Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 7.

<sup>31</sup> Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 74.

<sup>32</sup> *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988, p. 58.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>34</sup> *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 61.

<sup>35</sup> Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 74.

primeros pobladores; “cuyos huesos, siendo de gentiles, hasta hoy en día han venerado como si hubieran sido santos, llevándoles sahumero de copal y flores a las cuevas donde los tienen puestos”.<sup>36</sup>

Los difuntos más ordinarios también parecen haber podido mantener alguna clase de vínculo identitario con sus familias; pues, además de referirse a la descendencia en términos de sus segmentos o fluidos corporales, “sus barbas, cejas, uñas, color y sangre”<sup>37</sup> o su “carne y sangre”,<sup>38</sup> contamos con un testimonio michoacano que sugiere que las acciones de una viuda aún podían afectar el renombre de su fallecido marido: “No tornes a desenterrar a tu marido con lo que dijeren de ti, si eres mala, porque era conocido de todos tu marido y a ti te hacía conocer; por él eres conocida”.<sup>39</sup> Estos lazos también parecen evidenciarse en los pocos relatos sobre viajes de personas vivas a los lugares de los muertos; ya que, al menos, un par de ellos hacen hincapié en el encuentro con familiares, tal es lo que sucedió a Quetzalpetlatl en su travesía por Mictlán y Tlalocan<sup>40</sup> y lo que aconteció a un curandero colonial en su proceso iniciático.<sup>41</sup> Es notable también, el hecho de que, al tratarse de difuntos particulares, tanto el *Popol Vuh* como los documentos que se desprenden de la *Crónica X*,<sup>42</sup> insistan en que, cuales quiera que sean sus destinos, de los que se mencionan en Ximoayan y

<sup>36</sup> Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, edición de María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 1988, p. 757; Maza García de Alba, “Pisom q’aq’al: la majestad envuelta...”, p. 184.

<sup>37</sup> Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 7.<sup>a</sup> Relación, p. 273, f. 225v-226r.

<sup>38</sup> Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. I, p. 232; Alonso de Zurita, *Breve relación de los señores de la Nueva España*, en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Salvador Chávez-Hayhoe, 1941, p. 116.

<sup>39</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 20v.

<sup>40</sup> Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, p. 179-183.

<sup>41</sup> Serna, *Tratado de las supersticiones...*, p. 30-31.

<sup>42</sup> *Popol Vuh*, p. 197-198, f. 48v; Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 353, 452, 540; Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 261-262, 342, 350.



“con los señores de las sierras y montes”, habrán de encontrarse con sus parientes muertos.<sup>43</sup>

Los cuerpos humanos, en síntesis, parecen haber conservado cierta subjetividad después del deceso y, al menos ocasionalmente, algunos de los procedimientos a los que se les sometía estaban dirigidos a preservar su carácter animado, cuando se les juzgaba meritorios, o a extinguirlo, cuando se les pensaba como nocivos. Más aún, ciertos datos apuntan no sólo a un esfuerzo por mantener la “vida” de los restos mortuorios sino también a conservar sus vínculos con los grupos y territorios.

### *Muerte, socialidad y humanidad*

Los datos disponibles no permiten establecer con precisión cuáles pudieron haber sido las consecuencias de la no realización de los funerales correspondientes a cada clase de persona; pues no parece claro que el consumo de los cuerpos por carroñeros tuviera como consecuencia para el difunto la imposibilidad de acceder a un espacio mítico. La *Relación de Michoacán* señala, al respecto, que los delincuentes abandonados a los carroñeros “eran dedicados aquellos al dios del infierno”;<sup>44</sup> algo a lo que también parece aludirse en el testimonio de Durán: “[El transgresor] dexaria en esta vida nonbre de malo y peruerso y que decindiria al ynfierno con la mesma fama y que seria tenido alla por tal”.<sup>45</sup>

Se refiere con cierta frecuencia, sin embargo, que los cuerpos abandonados o no sepultados terminaban por mutar. En los relatos de la caída de Tula, se cuenta que los restos de quienes murieron

<sup>43</sup> Uno de los informantes nicaraos de Bobadilla explica claramente el vínculo entre los difuntos, sus viviendas y su descendencia: “Si tenemos hijos, los enterramos á las puertas de nuestras casas, revuelto cada uno en una manta, quando se muere: é todo lo que tenemos se queda para nuestros hijos, y ellos lo heredan si son legítimos del padre é de su muger é nasçen dentro de casa; é si no tenemos hijos, todo lo que tenemos se entierra con nosotros”. Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, t. XI, libro IV, cap. I, p. 88.

<sup>44</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 134v.

<sup>45</sup> Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. II, p. 110-111.

terminaron convertidos en piedras;<sup>46</sup> algo que también supone haber sucedido a Sipakna después de que se le derrumbara una montaña encima.<sup>47</sup> Del cadáver de Cúpanzieeri emana un venado cuando su hijo comete el error de depositarlo en el suelo para disparar a unas aves.<sup>48</sup> Del cuerpo de Tzutzuma, abandonado en el Pedregal, brotó una fuente;<sup>49</sup> del cadáver de un hombre devorado por animales salvajes en el bosque, un árbol;<sup>50</sup> de los huesos molidos y arrojados al río de los gemelos del *Popol Vuh* surgieron peces,<sup>51</sup> y de los restos de los guerreros teutepecas, caídos en una batalla naval, “caymanes, y otros peces, y otros animales fieros marinos”.<sup>52</sup>

Pese a su recurrente carácter punitivo, los abandonos de cadáveres no parecen haber estado siempre reservados a los más graves enemigos o infractores; sino que, según reza una fuente guerrerense, “si alguno moría y no tenía parientes, lo echaban por ahí al campo, y, si tenía parientes, ellos lo enterraban”.<sup>53</sup> Esto sugiere que el debido

<sup>46</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro III, p. 23; “Códice Vaticano A, Códice Ríos o Il Manuscrito Messicano Vaticanus 3738”, en *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, v. III, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, lám. XI.

<sup>47</sup> *Popol Vuh*, p. 47, f. 10v. Esta misma posibilidad también parece haber sido explotada por los enemigos de Quetzalcoatl para engañarlo acerca del paradero de su padre. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIe siècle”, *Journal de la Société des Américanistes*, Edouard de Jonghe (ed.), nueva serie, v. 2, n. 1, 1905, p. 35.

<sup>48</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 41.

<sup>49</sup> Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 431.

<sup>50</sup> Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 5.<sup>a</sup> Relación, p. 339, f. 128v-129r.

<sup>51</sup> *Popol Vuh*, p. 119-121, f. 29v-30r.

<sup>52</sup> Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 503.

<sup>53</sup> “Relación de Ichcateupan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, p. 295. El abandono de los cadáveres, sin embargo, no necesariamente parece haber implicado la total ausencia de ritual; pues, también tenemos noticia de dicha práctica en ocasiones sacrificiales. Así, según la “Relación de Učila”, los chinantecos solían realizar un sacrificio en el que “mataban una criatura que no hubiese pecado, y una gallina y un perro y un gato, y tomaban toda la sangre y la echaban sobre los ídolos que adoraban, y dejábanse allí estos cuerpos muertos hasta que las auras y cuervos se los comiesen” (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropoló-

tratamiento de los restos mortuorios es, sobre todo, una responsabilidad familiar. Y efectivamente, encontramos en varias regiones relatos sobre personajes que deben enfrentar a sus enemigos para recuperar los cuerpos de sus padres caídos; tal es el caso de Quetzalcóatl en el centro de México,<sup>54</sup> Sirátatápezi en Michoacán,<sup>55</sup> Quicab en el Quiché<sup>56</sup> y el Niño-Maíz entre los nahuas contemporáneos.<sup>57</sup>

En concordancia con este vínculo familiar, notamos que uno de los espacios en los que con mayor frecuencia suponen haber depositado a los difuntos las personas comunes es justamente la propia vivienda; tenemos noticia de ello para el centro de México,<sup>58</sup> Veracruz,<sup>59</sup> Oaxaca,<sup>60</sup> la Península de Yucatán,<sup>61</sup> Guatemala,<sup>62</sup> Nica-

gicas, 1984, v. II, p. 272). Y de acuerdo con la “Relación de Poncitlan y Cuiseo del Río”, en Melagua, Jalisco, “era costumbre entre estos naturales, cuando se prendían en sus guerras, [que], al indio que cautivaban, le sacaban el corazón y lo echaban en un gran fuego, y el cuerpo lo arrojaban en el campo”, p. 227.

<sup>54</sup> *Anales de Cuauhtitlan*, p. 7.

<sup>55</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 41.

<sup>56</sup> “Guerras comunes de quichés y cakchiqueles”, introducción de Francis Polo Sifontes, en *Crónicas mesoamericanas*, t. II, Guatemala, Universidad Mesoamericana, 2009, p. 158; Maza García de Alba, “Pisom q’aq’al: la majestad en-vuelta...”, p. 185.

<sup>57</sup> Antonio García de León, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 8, 1969, p. 302; Genaro González Cruz y Marina Anguiano, “La historia de Tamakastsiin”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 17, 1984, p. 221.

<sup>58</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro VIII, p. 3; *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro III, p. 207; Torquemada, *Monarquía indiana*, libro II, p. 324-327; Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 303; v. II, p. 65; Las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 462; “Relación de Ichcateupan”, p. 301, 305; Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. 1, p. 75-76; Juan José Batalla Rosado, “El Libro Escrito Europeo del Códice Tudela o Códice del Museo de América, Madrid”, *Itinerarios*, n. 9, 2009, f. 58r-58v, p. 103; Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, edición de Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 314.

<sup>59</sup> “Relación de San Juan Bautista Chacaltianguis”, en *Relaciones geográficas de Oaxaca 1777-1778*, Manuel Esparza (ed.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994, p. 59.

<sup>60</sup> “Relación de Ixcatlan, Quiotepec y Tecomahuaca”, v. I, p. 232.

<sup>61</sup> Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Héctor Pérez Martínez, México, Editorial Pedro Robredo, 1938, p. 139.

<sup>62</sup> “Carta dirigida al rey por el licenciado Palacio (1576)”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, p. 282.

ragua<sup>63</sup> y los chichimecas migrantes.<sup>64</sup> La presencia del cadáver en la vivienda parece tan relevante que, aun cuando se le depositara en otro sitio, a una mujer muerta en parto “le edificaban una casita” sobre su sepultura.<sup>65</sup> Dicha práctica parece conservarse entre los actuales nahuas de la Sierra Norte de Puebla y los tzotziles de Chenalhó de mediados del siglo XX; pues, como parte del funeral, suele elaborarse una vivienda miniatura que, luego de una serie de ofrendas, termina por depositarse sobre el lugar en el que el cuerpo fue inhumado.<sup>66</sup>

Lo llamativo es que, así como es deseable la preservación de los restos de los familiares en las viviendas, resulta perjudicial la introducción de segmentos o fluidos corporales de personas ajenas. Los informantes de Sahagún cuentan, de este modo, que el *tlacatecolotl*, el aspecto nefasto de un ritualista, “esteriliza la tierra con oscuridad, y después anda pintando sobre las casas, o aún se sangra sobre aquel que cruza en el camino porque desea la muerte del dueño de la casa”.<sup>67</sup> La *Relación de Michoacán*, por su

<sup>63</sup> Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, v. XI, libro 4, p. 88.

<sup>64</sup> Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. 1, p. 75-76. Todavía, en algunas localidades mayas de la Península de Yucatán, “los adultos se preocupan por el lugar donde van a estar enterrados al momento de morir y piden que no se les entierre en el panteón por considerarlo prácticamente el monte, de manera que piden ser enterrados en su solar”. María del Carmen Orihuela Gallardo, *Construcción simbólica del espacio entre los mayas. Un estudio de la narrativa agrícola*, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2015, p. 77. Entre los totonacos se hace incluso referencia a tumbas familiares; se dice así que Ithualtzintecuhtli “gobernó ochenta años, como sus pasados y murió cumplido de malos días, yendo a contarlos al infierno y fue enterrado en el sepulcro y monumento de sus padres”. Torquemada, *Monarquía indiana*, libro III, p. 382.

<sup>65</sup> “Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina”, presentación de Ángel María Garibay K., *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 7, 1967, p. 47.

<sup>66</sup> Eliana Acosta Márquez, *La constitución y deterioro del cuerpo: una exploración sobre la noción de persona a través de la relación del itonal y el chikawalistli entre los nahuas de Pahuatlan, Puebla*, tesis de doctorado en antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2013, p. 136; Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 129.

<sup>67</sup> Bernardino de Sahagún, “Paralipómenos de Sahagún” (continúa), traducción de Ángel María Garibay, *Tlallocan*, v. 2, n. 2, 1946, p. 169-170.

parte, explica que, para afectar a sus adversarios, los espías tarascos solían colocar flechas ensangrentadas en su territorio, ya fuera en las tierras de cultivo, en “algunas sementeras, o cabe la casa del señor, o cabe el *cu*, y volvíanse sin ser sentidos, y eran aquellos hechizos para hechizar el pueblo”.<sup>68</sup> Y un documento tardío de la Sierra Gorda da cuenta de un grupo de indios que enterraban “Cabezas de Perro, Huesos de Muerto, con una santa cruz para quitarle la vida a los cristianos”.<sup>69</sup>

Aparentemente, no se trataba sólo de enterrar al muerto en el lugar en el que había vivido sino de que se mantuviera en contacto con sus parientes; prueba de ello es el hecho de que se condenara a ciertos transgresores a yacer, después de su defunción, en una vivienda que nunca más se podría habitar. Así se cuenta que, una vez Motecuhzoma hizo ejecutar a un ritualista; por presagiar su destrucción, “mandó echar la casa encima y que así muriese el adivino, porque si era verdad lo que decía, fuese el primero en quien se ejecutase, y de esta manera murió este mago por no querer complacer con razones contrarias a su rey”.<sup>70</sup> Dicho procedimiento también era empleado en tiempo de epidemias, “de manera que su casa era su sepultura”.<sup>71</sup> Lo llamativo es que, en uno de los casos en los que solía recurrirse a la destrucción de la vivienda como sanción, se presenta la siguiente aclaración: “El que se priva de juicio que no sea digno de tener casa, sino que viva en el campo como bestia”.<sup>72</sup> Y, al describirse la vida de un nefasto ritualista calificado de no-humano, se señala que “vivía en la pobreza, destituido, sin hogar;

<sup>68</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 15.

<sup>69</sup> “Expediente sobre delitos de superstición contra varios Yndios del Pueblo de san Luis de la Paz”, Archivo Histórico Casa de Morelos (en adelante AHCM), *Inquisición*, legajo 337, n. 30, 1797, f. 50, 51, 52, 56, 71.

<sup>70</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, libro II, p. 293; véase también libro III, p. 377.

<sup>71</sup> Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 14.

<sup>72</sup> Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. 2, p. 189; Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 241. Landa, por el contrario, apunta que “comúnmente desamparaban la casa y la dejaban yerma después de enterrados, menos cuando había en ella mucha gente”; es decir que, aunque se solían abandonar las viviendas de los difuntos es la presencia de personas en ellas lo que impide que esto suceda, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 139.

en ningún lugar podía ser propietario de una casa, en ningún lugar podía ser el feliz propietario de un hogar tranquilo”.<sup>73</sup>

¿Significa esto que el sujeto requiere de la casa para mantenerse humano? Al menos, un indicio sugiere una respuesta afirmativa.

Entre los elementos empleados por nuestras fuentes para definir las diferentes clases de seres, tiende a sobresalir el de la alimentación. Es un tipo de comida particular el que caracteriza a cada una de las creaciones anteriores a la vigente y lo que distingue a los primeros habitantes de Texcoco de los actuales.<sup>74</sup> El maíz es el alimento propio de la humanidad<sup>75</sup> y quienes no lo consumen parecen escapar a dicha condición; eso caracteriza a los primeros hombres de las crónicas guatemaltecas, capaces de diversas clases de prodigios,<sup>76</sup> a los ritualistas que se dicen dioses o inmortales,<sup>77</sup> a los gobernantes que buscan el contacto con las deidades a través de la penitencia,<sup>78</sup> y a aquellos neonatos que, tras fallecer, habrían de evitar los destinos habituales para renacer en la misma casa y con los mismos padres.<sup>79</sup>

<sup>73</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro IV, p. 102.

<sup>74</sup> “Leyenda de los Soles”, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, p. 119-120; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 28-31; Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. I, p. 186, Jonghe, “Histoyre du Mechique...”, p. 91-93, 104; *Memorial de Sololá*, p. 50. Es también una diferencia alimentaria lo que distingue a los mexicas en su etapa chichimecas de los que vivieron en la época imperial, Torquemada, *Monarquía indiana*, libro I, p. 133.

<sup>75</sup> “Leyenda de los Soles”, p. 121.

<sup>76</sup> “Título de Pedro Velasco”, en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan Guatemala*, edición de Robert Carmack y James Mundloch, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 1989, f. 4v, p. 176; *Popol Vuh*, f. 38v, p. 157; *Memorial de Sololá*, p. 84.

<sup>77</sup> *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, edición de Luis González Obregón, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1912, p. 60-61.

<sup>78</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 117v; Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 565; Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, p. 443.

<sup>79</sup> Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, v. XI, libro 4, p. 73. Los nahuas contemporáneos de Guerrero consideran que los niños que no han comido maíz son puros, sin *tlatlacolli*, “pecado”, -entendido como una deuda no pagada. Catherine Good Eshel-



La ingesta de alimentos exóticos, como serpientes en Michoacán<sup>80</sup> y animales de origen europeo entre los nahuas del contacto,<sup>81</sup> conduce a la transformación en entes de la misma índole. Y son las comidas fastuosas las que, a decir de los habitantes de Aztlán, habrían “acarreado la muerte” a sus descendientes mexicas.<sup>82</sup>

El alimento característico de los seres de Mictlán se compone de restos humanos, desechos corporales y plantas o animales desagradables,<sup>83</sup> algo parecido a lo consumido por los moradores de Xibalbá.<sup>84</sup> Esta clase de manjares parecen representar un peligro para los vivos; pues, según narra Tezozómoc, fue por temor a que procedieran del “ynfierno” que Motecuhzoma se negó a probar las viandas que le enviaba Cortés.<sup>85</sup> Es posible que el riesgo evitado por el tlatoani mexica fuera el de verse convertido en un ente infraterrenal; pues, en un relato náhuatl contemporáneo, se dice a un hombre que penetra en la morada del Señor de los Animales que, si probara la comida que ahí se le ofrecía, jamás podría volver a salir.<sup>86</sup> Se advierte que algo semejante podría ocurrir a un ritualista colonial durante su viaje iniciático a

man, “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 26, 1996, p. 285.

<sup>80</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 68.

<sup>81</sup> Juan Bautista, citado en León-Portilla, Miguel, “Testimonios indígenas de la conquista española”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 11, 1974, p. 31.

<sup>82</sup> Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 273. Véase también Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. 2, p. 76. Es igualmente a un asunto de alimentación al que se refiere en la historia del señor Xihuitlpopoca. Se dice que no tuvo padre y “a los tres años que nació se hizo varón perfecto y tomó el gobierno de la señoría que los totonacas [...] También dicen de él que variaba las formas de su persona, porque unas veces parecía niño, otras hombre, otras mujer, otras viejo y finalmente se transformaba como se le antojaba [...] A este señor, dicen que se le ofrecían en tributo corazones de hombres, los cuales (y mucha sangre que vertían) tenía por su ordinaria comida. Dicen que pronosticó la venida de los españoles a esta tierra y con temor de verlos se desapareció y nunca más le vieron”, Torquemada, *Monarquía indiana*, libro III, p. 384.

<sup>83</sup> Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, p. 177-178.

<sup>84</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, libro VI, p. 89.

<sup>85</sup> Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 457. Véase también Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 581.

<sup>86</sup> James M. Taggart, *Nahuat Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press, 1997, p. 119-120, 124.

los lugares de los muertos si llegara a hablar con sus familiares difuntos: “—Date prisa, si quieres ver á tus parientes, á tus Padres, y abuelos; pero si te hablaren en ninguna manera les respondas, porque si les respondes, te quedarás con ellos, y no volverás más al mundo”.<sup>87</sup> La misma recomendación se da Quetzalpetlatl durante su viaje a Mictlán y Tlalocan.<sup>88</sup>

Lo llamativo es que lo que se ofrece a los difuntos en sus funerales no se asemeja en los más mínimo a lo que se come en Mictlán, sino a los alimentos de los vivos; parecen, al respecto, especialmente significativas las menciones de ofrecimientos de maíz<sup>89</sup> y un guiso llamado “*tlacatlquali*, que quiere decir, comida humana”.<sup>90</sup> Lo cual, considerando que los tipos de comida definen a los seres que la consumen y que comer la que no corresponde a uno implica el riesgo de transformación, sugiere que la intención de tales dones a los fallecidos era justamente la de mantenerlos humanos.

La cuestión, en este caso, como ya lo hemos sugerido en otra ocasión,<sup>91</sup> es que la humanidad no sólo se define por una apariencia antropomorfa sino también por aspectos comportamentales. Esto se nota, por ejemplo, en el vocabulario; pues, como bien señala Jaime Echeverría,<sup>92</sup> no resulta anodino que algunos términos derivados de “hombre”, *tlacatl*, se vinculen a la moralidad. Y, coincidentemente, en algunos mitos sobre el origen de los animales se establece que tales seres terminaron por adquirir su condición como consecuencia de una transgresión o de su incapacidad para actuar como humanos; tal como ocurrió en el *Popol*

<sup>87</sup> Serna, *Tratado de las supersticiones...*, p. 30-31.

<sup>88</sup> Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, p. 179-183.

<sup>89</sup> Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 139.

<sup>90</sup> Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 343-347.

<sup>91</sup> Roberto Martínez González, “Entre el sueño y la cultura: algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo”, en *Del saber ha hecho su razón de ser. Homenaje a Alfredo López Austin*, Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 135-158.

<sup>92</sup> Comunicación personal, 2014; Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, edición de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 2001, f. 114r, 115r.

*Vuh*<sup>93</sup> a las especies zoológicas, por no rendir el debido culto a las deidades, y a los sobrevivientes del diluvio, convertidos en perros por haber ahumado el cielo.<sup>94</sup>

Es el apego a la norma moral el que permite preservar la humanidad; y, acorde a ello, observamos que, en el discurso ritual, es la actitud antisocial la que implica el riesgo de aproximarse a la animalidad: “—No sigas a los locos que ni honran padre ni madre, e son como animales, que no quieren tomar ni oír consejo”.<sup>95</sup> Aún en la actualidad, se suele considerar que una apariencia antropomorfa no basta para que alguien sea visto como humano o persona.

[Para los nahuas de la sierra norte de Puebla] ser humano significa cultivar la milpa, cocinar la comida, comer tortillas, usar ropa, vivir en casas, hablar y ser cristiano; [son humanos] quienes viven según las reglas del orden moral nahuat. Vivir según las normas morales significa controlar sus impulsos, y quienes se rehúsan son vistos como animales.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> *Popol Vuh*, f. 3r, p. 15, f. 3r, p. 16-17.

<sup>94</sup> “Leyenda de los Soles”, p. 120; “Códice Vaticano A...”, lám. XLIX; *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, edición de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995, f. 21v; Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, p. 360. También en la narrativa indígena contemporánea se menciona a distintos personajes que, a manera de punición, fueron metamorfoseados tras su deceso; incestuosos, desperdiciados, brujos y codiciosos suelen volver a la vida bajo la forma de presas de caza o animales domésticos. *Cuentos y relatos indígenas*, v. 2-3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1994, p. 121; Ella F. Quintanal *et al.*, “El cuerpo, la sangre y el viento. Persona y curación entre los mayas peninsulares”, en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (eds.), v. 2, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, p. 78; Fernando Horcasitas y Sara O. de Ford, *Cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1979, p. 79; William Madsen, *The Virgin’s Children. Life in an Aztec Village Today*, Nueva York, Greenwood Press, 1969, p. 47; Pérez Téllez, *El inframundo nahua a través de su narrativa*, p. 83, 86, 90; Alesandro Questa, *Cambio de vista, cambio de rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepetzintla, Puebla*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, p. 133-134.

<sup>95</sup> Zurita, *Breve relación de los señores de la Nueva España*, p. 113.

<sup>96</sup> Taggart, *Nahuatl Myth and Social Structure*, p. 59-60.

[Entre los p'urhépecha de la sierra se dice que] una persona existe en cuanto forma parte de la comunidad y se comporta con dignidad; así como los antepasados; nosotros decimos *inde k'o jindeesti*, “él sí es”... Es el que está consciente, es saber comprender y escuchar. Persona con sentimientos, voluntad y buena intención, es el que piensa antes de actuar... Una persona deja de serlo cuando ha perdido la dignidad, la *k'urhátzekua* que es la vergüenza.<sup>97</sup>

Tal como lo señaló Foster hace más de cuarenta años, uno de los elementos rectores de la cosmovisión mesoamericana es el llamado “principio del bien limitado”.<sup>98</sup> La premisa básica es que todo lo necesario para la pervivencia humana existe en cantidades finitas y, por consiguiente, más que producir, el sujeto se limita a tratar de sacar provecho de un amplio circuito de transferencia de bienes en el que participan todos los seres que pueblan el mundo. Para garantizar la estabilidad del sistema, se requiere de un mínimo de reciprocidad. Y es por ello que la moralidad indígena tiende a condenar la acumulación de bienes y a enfatizar la importancia del don.<sup>99</sup> En consonancia con lo anterior, notamos que buena parte de las relaciones sociales estaban mediadas por el regalo; y encontramos dones en circunstancias tan variadas como el nacimiento,<sup>100</sup> la petición de una mujer en matrimonio,<sup>101</sup>

<sup>97</sup> Juan Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre. Una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores p'urhépecha*, tesis de doctorado en antropología, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, p. 82. Es tal vez, en relación a esta concepción comportamental de la humanidad que un “tonto”, que se conduce torpemente, puede ser calificado de no-humano, *amo tlacatl* (“Códice Carolino...”, p. 42), en tanto que una deidad con cuerpo de serpiente y rostro de mujer puede “llamar humanamente”, *quintlacanotzaya*, a sus seguidores (*Anales de Cuauhtitlan*, p. 25).

<sup>98</sup> George M. Foster, *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 125.

<sup>99</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro X, p. 11-94; Zurita, *Breve relación de los señores de la Nueva España*, p. 78, 114; Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. I, p. 229-231; Alfonso Villa Rojas, “El nagualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”, *Estudios de Cultura Maya*, v. 8, 1963, p. 249; Pierre Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988, p. 125.

<sup>100</sup> Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 160.

<sup>101</sup> Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. I, p. 224.

las negociaciones con extranjeros<sup>102</sup> y hasta las declaraciones de guerra.<sup>103</sup>

Dar y recibir es la norma social, y seguir la norma implica mantenerse humano. No es entonces sorprendente que quienes actúen por otros medios se caractericen por recurrir a apariencias distintas de la antropomorfa; este es el caso del hombre-*nahualli*, un ser muchas veces caracterizado por su capacidad de transformarse preferentemente en animal para producir enfermedad y muerte.<sup>104</sup>

La hipótesis que esbozamos es, en síntesis, que el interés por preservar el contacto espacial con los difuntos deriva de la posibilidad de mantener con ellos aquellas formas de relación, descritas en términos de humanidad, que propician la pervivencia de los grupos domésticos.

Pensamos en una lógica semejante a la que se presenta en las celebraciones indígenas contemporáneas del Día de Muertos. En tiempos recientes también suele decirse que, en su morada habitual, los difuntos consumen inmundicias; pero, se mantiene el vínculo con el grupo doméstico al ofrecerles lo que constituían sus platillos preferidos en vida, en casa y en compañía de sus familias.<sup>105</sup> No

<sup>102</sup> Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos...*, p. 95; Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 94; Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. I, p. 248.

<sup>103</sup> Zurita, *Breve relación de los señores de la Nueva España*, p. 107; Pomar, "Relación de Tezcoco", p. 45; Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 31, 125.

<sup>104</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro X, p. 31; libro IV, p. 43, 101; "Paralipómenos de Sahagún", 1946, p. 169-170; *Primeros memoriales de Tepeapulco*, p. 163, 17; "Códice Vaticano A...", lám. XLIX, p. 114; *Códice Telleriano-Remensis*, f. 22r; "Información contra Hernán Sánchez Ordiales, beneficiado de Cuacoacán, en Michoacán, por haberse curado con una india, porque según decía, lo habían hechizado y la india le chupó una llaga que tenía en la pierna y con esto le sacó tres huesos de muerto que el hechicero le había metido con sortilegios", Michoacán, 1624, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Inquisición* 348, 1624, 303.64 69r; Archivo Histórico Diocesano de Chiapas (en adelante AHDCH), *Autos criminales contra Diego de Vera. Pueblo Nuevo de Magdalena de la Pitta*, 1678, f. 22.

<sup>105</sup> Báez Cubero, "Entre la memoria y el olvido...", p. 68; Pérez Tellez, *El inframundo nahua a través de su narrativa*, p. 59; Antonio Gómez Hernández, María Rosa Palazón y Mario Humberto Ruz, *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad Autónoma

siempre es claro que se espere obtener algo concreto a cambio de tales dones, pero las consecuencias en caso de omisión son reveladoras; que los difuntos padezcan hambre y frío,<sup>106</sup> que terminen por alejarse por completo de sus familias,<sup>107</sup> que se tornen contra ellas provocándoles la enfermedad y la muerte<sup>108</sup> o que, careciendo de alimentos, opten por comer gente.<sup>109</sup> Dicho de otro modo, el riesgo de no alimentar a los muertos con la comida propia de los vivos es que se alejen de su gente y los traten como desconocidos o enemigos.<sup>110</sup>

de Chiapas, 1999, p. 211; Blanca Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé: un punto de vista sociocrítico*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Presses Universitaires de Perpignan, 2003, p. 345-346, 347-348, 153. Ya en el siglo XVI se reportaba la ofrenda de alimentos semejantes para esta celebración: "El día de los finados casi por todos los pueblos de los indios dan muchas ofrendas por sus difuntos; unos ofrecen maíz, otros mantas, otros comida, pan, gallinas, y en lugar de vino dan cacao; y su cera cada uno como puede y tiene", Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 56. Véase también Sánchez de Aguilar, "Informe contra los idólatras de Yucatán", p. 99.

<sup>106</sup> Robert H. Barlow, "Un cuento sobre el Día de los Muertos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 2, p. 77-82, 1960, p. 80.

<sup>107</sup> Good Eshelman, "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", p. 283; Báez Cubero, "Entre la memoria y el olvido...", p. 59.

<sup>108</sup> Pérez Tellez, *El inframundo nahua a través de su narrativa*, p. 25; María del Carmen Castillo Cisneros, "Sueños de iniciación xëmaapyë entre los ayuujk de Tierras Altas", en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), v. III, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, p. 71; Ana Teresa Cortés Torres, *Aportaciones etnográficas en torno a la naturaleza del sistema frío/caliente. Clasificación y cosmos entre los chinantecos de Santiago Comaltepec, Oaxaca*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, p. 99; Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca, *Ambivalencia y escisión en el concepto de persona wixarika (huichol). El ritual mortuorio y su búsqueda para lograr la invisibilidad*, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, p. 31.

<sup>109</sup> Tim J. Knab, "Geografía del inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 21, 1991, p. 54.

<sup>110</sup> Siguiendo este orden de ideas, Knab observa que, para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, "Talocan está poblado básicamente por dos tipos de seres sobrenaturales. Ambas clases de habitantes del inframundo se consideran *ajmotocnihuan*, 'los que no son nuestros hermanos', i.e., no humanos, distintos de los seres de la superficie de la tierra y potencialmente peligrosos", "Geografía del inframundo", p. 51. Véase también al respecto el reciente artículo de Lupo,



### *Entre hombres y dioses*

Los dones de alimentos humanos, que antes hemos mencionado, aparecen en prácticamente todas las descripciones de ritos funerarios y se les refiere incluso en tiempos muy anteriores a la época de contacto; así Durán explica que, cuando murió Itzcóatl “las ceremonias funerales no estauan aun instituydas como despues se instituyeron, aunque no dexó de auer las comidas quellos suelen usar en los mortuorios y ofrendas della”.<sup>111</sup> Se dice, sin embargo, en un gran número de casos, que esta clase de ofrendas sólo se realizaba durante cuatro años, el tiempo que requería el difunto para alcanzar el espacio mítico que le correspondía.<sup>112</sup> Esto, considerando lo hasta ahora dicho, sugeriría que únicamente se buscaba mantener humanos a los difuntos mientras alcanzaban su destino final.

Lo llamativo es que, en otras ocasiones, también se ofrece sangre humana a los fallecidos, un alimento propio de los dioses<sup>113</sup> y que, por lo común, sólo se reporta su consumo en nuestra especie cuando se trata de hombres y mujeres que encarnan a las divinidades, las representan o han entrado en contacto directo con ellas.<sup>114</sup> Se citan,

Alessandro Lupo, “Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalía entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 58, 2019, p. 223-264.

<sup>111</sup> Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 174.

<sup>112</sup> Véanse, por ejemplo, *Códice Telleriano-Remensis*, f. 2r; “*Códice Carolino...*”, p. 37; Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 25; *Códice Magliabechiano*, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, edición de Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1970, lám. 90; Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, p. 179; Batalla Rosado, “El Libro Escrito Europeo del Códice Tudela...”, f. 60r, p. 103; Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 204-206, 355-358; Las Casas, *Apologética historia sumaria...*, v. II, p. 463-464; *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, p. 209.

<sup>113</sup> Véanse, por ejemplo, Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 33; Sahagún, *Florentine Codex*, libro II, p. 54, libro XII, p. 21; *Primeros memoriales de Tepeapulco*, p. 74; Jonghe, “Histoyre du Mechique...”, p. 28-29; Batalla Rosado, “El Libro Escrito Europeo del Códice Tudela...”, f. 11v, p. 92.

<sup>114</sup> Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. II, p. 73, 152-153; Sahagún, *Florentine Codex*, libro XII, p. 18; *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, p. 159; Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 36v.

sobre todo, dones de líquido hemático para los gobernantes;<sup>115</sup> y, ocasionalmente, también se les menciona en relación a difuntos que no necesariamente eran de la clase noble.<sup>116</sup>

La sangre se mezclaba con los residuos de la cremación en los funerales señoriales de Tlaxcala: “recogían [así] sus cenizas y las guardaban amasadas con sangre humana, y les hacían estatuas e imágenes para en mem[ori]a y recordación de quien fue”.<sup>117</sup> Sangre y cenizas de difunto contenían también los bultos de Camaxtli y Quetzalcóatl.<sup>118</sup> Son estos los mismo componentes que, junto con huesos molidos, habrían sido utilizados para la creación de la humanidad vigente tanto en los mitos del centro de México<sup>119</sup> como en los de Michoacán.<sup>120</sup> Y es justamente ofreciendo su sangre que Camaxtli logró volver a la vida a los cuatro hombres y una mujer que antes había creado y habían muerto.

Camasale, uno de los cuatro dioses, fue al octavo cielo y crió cuatro hombres y una mujer por hija, para que diese guerra y hobiese corazones para el sol y sangre que bebiese; y, hechos, cayeron en el agua y volviéronse al cielo [...] Camasale hizo penitencia tomando las púas del maguey y sacándose sangre de la lengua y las orejas [...] Y en los once años siguientes de este tercer trece el Camaxtle hizo penitencia, tomando las púas de maguey, y sacándose sangre de la lengua y orejas, y por esto acostumbraban sacarse, de los tales lugares, con las dichas púas, sangre cuando algo pedían a los dioses. Él hizo esta peña

<sup>115</sup> *Códice Magliabecchiano*, lám. 133; Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, p. 191-192; “Relación de Ichcateupan”, v. I, p. 270.

<sup>116</sup> Batalla Rosado, “El Libro Escrito Europeo del Códice Tudela...”, f. 15r, p. 94; Gonzalo de Basalobre, “Relación de las idolatrías de Oaxaca”, en *El alma cantada*, Fondo de Cultura Económica, 1987 [1654], p. 238-239.

<sup>117</sup> Muñoz Camargo, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”, p. 197-198; *Historia de Tlaxcala*, p. 158-159.

<sup>118</sup> Muñoz Camargo, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”, p. 132, 265; *Historia de Tlaxcala*, p. 236.

<sup>119</sup> “Leyenda de los Soles”, p. 121; *Anales de Cuauhtitlan*, p. 5; Torquemada, *Monarquía indiana*, libro IV, p. 120-121; Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. I, p. 181-182; Jonghe, “Histoyre du Mechique...”, p. 25-27.

<sup>120</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, p. 359-360; “Relación de Ajuchitlan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 36-37.

porque bajasen los cuatro hijos y hija que había criado en el octavo cielo, y matasen a los chichimecas, para que el sol toviese corazones que comer.<sup>121</sup>

El don de sangre produce a los muertos, así, la activación de nueva vida; una vida que, al parecer, puede ser encaminada para los fines que interesan a quienes la propician. Otra fuente nos dice que el mismo personaje, ahora llamado Mixcóatl, también volvió a la vida a los 400 mimixcoa para combatir a la diosa Itzpa-palotl; pero, lamentablemente, en este caso no se dice nada acerca del método que empleó.<sup>122</sup>

Fuera de los ritos funerarios, los documentos de la época de contacto presentan muy poca información acerca de cultos domésticos a los muertos. Múltiples datos arqueológicos, sin embargo, dan cuenta de la manipulación de restos óseos humanos que, al carecer de marcas de corte, parecen haber sido extraídos de sus sepulturas cuando los tejidos blandos ya se habían descompuesto; esto es algo que se observa, desde el Formativo hasta el Posclásico tardío, en regiones tan variadas como el occidente de México y la Huasteca, pasando por Teotihuacán, Tula y el área maya.<sup>123</sup>

<sup>121</sup> “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 36.

<sup>122</sup> *Anales de Cuauhtitlan*, p. 3.

<sup>123</sup> Véanse Cybèle David, Diana Platas y Luis Manuel Gamboa Cabezas, “Estudio comparativo de las prácticas funerarias en Chupícuaro, Guanajuato y Buenaventura, Estado de México, durante la fase Ticomán”, en *Dinámicas culturales entre el Occidente, el Centro-Norte y la Cuenca de México, del Preclásico al Epiclásico*, Brigitte Faugère-Kalfon (coord.), Zamora, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán, 2010; Mari Carmen Serra Puche, Magali Civera y Arturo Romano, “Entierros en un sitio formativo del sur de la Cuenca de México: Terremote-Tlatenco”, *Anales de Antropología*, v. 19, 1982; Saburo Sugiyama y Leonardo López Luján, “Simbolismo y función de los entierros dedicatorios de la Pirámide de la Luna en Teotihuacan”, en *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 136; Susana Gómez y Enrique Fernández, “Costumbres funerarias de los años 800 á 1428 D.N.E. en Tula, Hgo.”, *Antropológicas*, v. 5, 1990, p. 29-49; W. Bruce M. Welsh, *An Analysis of Classic Maya Burials*, Oxford, British Archaeological Report International Series 409, 1988; Antonieta Espejo, “Exploraciones en Tlatelolco”, p. 33-55; Garza, “Informe de campo de los entierros de Yautepec, Morelos”; López, Lagunas y Serrano, *Enterramientos humanos*

La “Historia de los mexicanos por sus pinturas” da cuenta del establecimiento de nuevos vínculos con los difuntos a través del tratamiento acordado a sus restos; pues, se cuenta que una vez que Huitzilopochtli ultimó a los *centzonhuitznahua* “los [de Tezcoco los] quemaron y los tomaron por sus dioses”.<sup>124</sup>

*de la Zona Arqueológica de Cholula, Puebla*; Michael Smith, “Proyecto excavación de casas Postclásicas del Centro urbano de Yautepec, Morelos”, *Informe sobre los trabajos de campo, febrero-agosto de 1993*, México, Archivo Técnico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994; Sergio Suárez, *Últimos descubrimientos de entierros postclásicos en Cholula, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989; Muriel Porter, *Excavations at Chupicuaro, Guanajuato*, Filadelfia, The American Philosophical Society, 1956; Martha Lorenza López Mesas, “Ritualidad, prestigio y poder en el centro de Jalisco durante el Preclásico tardío y el Clásico temprano. Un acercamiento a la cosmovisión e ideología en el occidente del México prehispánico”, tesis de doctorado en ciencias sociales, Guadalajara, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2011, p. 324, 326, 327, 357, 367 y 368; Patricia Zacarías, “Los Enterramientos”, en *Teotenango: El antiguo lugar de la muralla*, Román Piña Chan (ed.), t. II, México, Gobierno del Estado de México-Dirección de Turismo, 1975, p. 365-408; Eduardo Noguera, *La cerámica de Tenayuca y las excavaciones estratigráficas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1935; María del Carmen Carvajal y González Luis Alfonso, “Cerro de los Magueyes: un centro funerario para matlatzincas y mexicas durante el Posclásico tardío”, *Arqueología*, n. 23, 2003, p. 85-114; Angelina Macías Goytia, “Los entierros de un centro ceremonial tarasco”, *Estudios de Antropología Biológica*, v. 4, 1986, p. 535-559; Olivier Puaux, *Les pratiques funéraires tarasques (approche ethnohistorique et archéologique)*, tesis de doctorado en arte y arqueología, París, Université de Paris I, 1989; Scherer, Andrew, Yoder Cassady y Wright Lori, “La población de Piedras Negras: una vista desde sus esqueletos”, en *XIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2000*, Juan Pedro Laporte, Ana Claudia Monzón y Bárbara Arroyo (eds.), Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2001; Gordon Ekholm, “Excavations at Guasave, Sinaloa, México”, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, v. 38, pt. 2, Nueva York, American Museum of Natural History, 1942; Roberto Martínez González, “Muerte y destinos post mortem entre los tarascos prehispánicos”, *Anales de Antropología*, v. 47, n. 1, 2013, p. 222; Blanca Paredes, *Unidades habitacionales en Tula, Hidalgo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990; Rebecca Storey, “Health and Lifestyle (Before and After Death) among the Copán Elite”, en *Copan: The History of an Ancient Maya Kingdom*, Wyllys Andrews y William L. Fash (eds.), Santa Fe, School of American Research Press, 2005, p. 315-343.

<sup>124</sup> “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, 44. No existe evidencia de que los habitantes de dicha ciudad descendieran de los enemigos del numen mexica y tampoco fueron ellos quienes los cautivaron y sacrificaron; los centzonhuitznahua son sus dioses porque sus restos se encuentran en su poder.

Otras fuentes, por su parte, muestran que la posesión de restos mortuorios facultaba la movilización de las potencias que en ellos radicaban. Los informantes de Sahagún, mencionan a ciertos ladrones, llamados *temacpalitotique*, que solían valerse del antebrazo de una mujer muerta en parto para adormecer a los dueños de las casas que pretendían asaltar.<sup>125</sup> Y que los jóvenes guerreros buscaban ampararse de dedos y cabellos de la misma clase de difuntas para paralizar los pies de sus enemigos en el campo de batalla.<sup>126</sup> Tenemos noticia, para el periodo colonial, de un hombre de Patzcuaro que se valía de un hueso de muerto para obtener riquezas,<sup>127</sup> de otro de Guango, que usaba restos óseos para vigilar a su esposa mientras dormía,<sup>128</sup> de una mujer guatemalteca que usó polvo de huesos humanos para no tener miedo al transformarse en animal<sup>129</sup> y de otra de Taximaroa, que utilizó partes de un esqueleto para dirigirse a México y liberar a su hijo prisionero.<sup>130</sup>

El uso de huesos humanos para inducir la enfermedad y la muerte no se atestigua en las fuentes de la época de contacto, pero consta en poblaciones indígenas de los siglos sucesivos; esto se nota en regiones tan variadas como Cualcoman, Michoacán,<sup>131</sup> Iguala,

<sup>125</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro X, p. 39, libro IV, p. 102-104; López Austin, *Cuerpo humano e ideología*.

<sup>126</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro VI, p. 62.

<sup>127</sup> "Proceso contra Francisca Corral", Patzcuaro, 1689, AGN, *Inquisición*, 674.14, 122r.

<sup>128</sup> "El señor inquisidor fiscal de este santo officio de México, contra Joseph Guzmán, al parecer mestizo, casado con Marta de Lemus, al parecer mulata, por usar de un hueso de muerto", "Guango, obispado de Mechoacán", 1725, AGN, *Inquisición*, 1029. 10, 240v-241r.

<sup>129</sup> Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfica moral de la diócesis de Goathemala*, 2 v., Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958, v. I, p. 240.

<sup>130</sup> "Declaración de Michala de Ortega", Acámbaro, 24 de marzo de 1724, AGN, *Inquisición*, 792, f. 349. Nahuas y p'urhépecha contemporáneos hablan de saltadores que se valen de restos óseos humanos para robar. Madse, *The Virgin's Children*, p. 107; Pablo Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán, Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000, p. 130; Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé*, p. 378-380.

<sup>131</sup> "Declaración de Michala de Ortega", AGN, *Inquisición*, 792, 1624, f. 110v.

Guerrero,<sup>132</sup> y la Sierra Gorda.<sup>133</sup> Lo cual, a sabiendas de que dicha capacidad también caracterizaba tanto a algunas clases de difuntos —los *tlaloque* o las *cihuateteo*—<sup>134</sup> como a sus deidades,<sup>135</sup> sugiere la existencia de un recurso metonímico; es decir que, así como colocar el cordón umbilical de un niño en el campo de batalla suponía convertirlo en un buen guerrero,<sup>136</sup> la movilización de partes de muerto también habría implicado la conducción de las cualidades patógenas que se atribuían a su persona.<sup>137</sup>

Los ritos dedicados a restos mortuorios, en otros casos, parecen dirigidos a la preservación de la existencia terrenal. Tal es el caso de las ofrendas que una mujer dedicaba a los huesos de un cautivo sacrificado, *malteotl*, para que le “prestara vida” a su marido

<sup>132</sup> Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles*, p. 297.

<sup>133</sup> “Expediente sobre delitos de superstición contra varios Yndios del Pueblo de san Luis de la Paz”, AHCM, *Inquisición*, 1797, legajo 337, n. 30, f. 2-3, 50-51, 56.

<sup>134</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro II, p. 37, libro III, p. 47, libro VI, 115; Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. I, p. 209; Torquemada, *Monarquía indiana*, libro IV, p. 128.

<sup>135</sup> Basalobre, “Relación de las idolatrías de Oaxaca”, p. 250; *Popol Vuh*, p. 55-57, f. 12v-13r.

<sup>136</sup> “Códice Carolino...”, p. 48; Pomar, “Relación de Tezcoco”, p. 26.

<sup>137</sup> De sobra está mencionar la muy difundida idea de que los cadáveres pueden provocar diversas patologías y muerte a través de sus emanaciones; es el caso del olor pútrido que despierta la aparición de Tezcatlipoca como cadáver, o tlacaxquimilli, en Tula (“Leyenda de los Soles”, p. 125; Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro III, p. 200) y la creencia que prevalece en muy variados pueblos indígenas contemporáneos. Véanse José de Jesús Montoya Briónes, *Atla, etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Antropológicas, 1964, p. 178; Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989, p. 136-148; Madsen, *The Virgin's Children*, p. 187; Alan Sandstrom, *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991, p. 149; Roberto Williams García, *Los tepahuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1963, p. 197; Michael Kearney, *Los vientos de Ixtepeji. Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*, traducción de Carmen Viqueira, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1971, p. 49; Jaime Tomás Page Pliego, *Cuarandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, tesis de doctorado en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2002, p. 249, p. 256; Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la Sierra*, traducción de José Arenas, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973, p. 182.



durante la guerra.<sup>138</sup> Una intención semejante parece haber tenido los sacrificios que se hacían a los despojos de Petela durante una epidemia, en la Oaxaca colonial.<sup>139</sup> Es también fertilidad y salud lo que solicitaban a una calavera, acompañada de varios “ídolos”, los indígenas chiapanecos hacia fines de la centuria de 1500.<sup>140</sup> Y, aun en tiempo más recientes, se han observado ofrendas a osamentas para la obtención de fertilidad, entre los otomíes de Tutotepec,<sup>141</sup> lluvia y fecundidad, entre los mayas peninsulares,<sup>142</sup> y con fines oraculares, entre los nahuas de Guerrero.<sup>143</sup>

Lo que se observa, pues, es que, en todos estos casos, son los vivos los que activan o dirigen las potencias contenidas en los cuerpos de los muertos; ya sea que se les utilice con fines transgresivos o para propiciar la vida, siempre parece requerirse de la intervención de un tercero para que los difuntos, como resto material, puedan incidir en el mundo.

<sup>138</sup> Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, v. I, p. 217, v. II, p. 32. Véanse Batalla Rosado, “El Libro Escrito Europeo del Códice Tudela...”, f. 15r, p. 94; Sahagún, *Florentine Codex*, libro II, p. 5; Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, p. 255, 324; Pomar, “Relación de Tezcoco”, p. 17; Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 127.

<sup>139</sup> “Relación de Chichicapa”, v. I, p. 90.

<sup>140</sup> Carlos Navarrete, “La religión de los antiguos chiapanecos”, *Anales de Antropología*, v. 11, 1974, p. 21. No se explica en otros casos lo que se esperaba obtener de las prácticas rituales con restos mortuorios. Landa (*Relación de las cosas de Yucatán*, p. 140-141) no establece la intención de los dones alimentarios a los cráneos decorados de los señores Cocom. Y la documentación procesual tampoco define qué hacía el indígena morelense Felipe de Jesús con la efigie de Cristo que construyó con huesos humanos. Ana Karen Luna Fierros, *La Virgen del Volcán: rebelión y religiosidad en Yauhtepec, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2012, p. 164.

<sup>141</sup> Jacques Galinier, *N'yūhū, Les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Etudes Mésoaméricaines série 2), 1979, p. 494-495.

<sup>142</sup> Michel Boccard, *Des os pour l'éternité. Philosophie et mythologie de la mort chez les Mayas du Yucatán*, París, Hémisphères Éditions, 2017, p. 45.

<sup>143</sup> Catherine Good Eshelman, “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 169.

*Consideraciones finales*

Si bien las fuentes del contacto manifiestan un marcado interés por el destino de las almas en los espacios míticos, los datos aquí analizados muestran que también el devenir de los restos corporales en la tierra tuvo cierta importancia.

Lo expuesto difícilmente pudiera bastar para hacer una generalización, pero parece claro que, al menos en algunos casos, los cuerpos conservaron una parte de la esencia vital y las cualidades personales de los difuntos; de modo que, aunque una parte del ser se hubiese desprendido, otras seguirían haciendo posible su continua existencia entre los deudos. Dicha situación se evidencia en algunas de las acciones que los vivos emprenden respecto a los despojos materiales de los muertos; se les aleja, dispersa o destruye cuando se trata de seres considerados nocivos, y se les preserva en proximidad cuando se alude a sujetos que tuvieron cierta importancia para la colectividad.

Sobre estos últimos, se notan dos diferentes clases de prácticas; aquellas que, como los dones de sangre, sugieren la transformación del difunto en algo semejante a una deidad, y las que, como las ofrendas de alimento humano y el depósito en las propias viviendas, parecen buscar mantener los vínculos sociales. Pensaríamos pues, que, más que tratarse de un proceso natural que se desencadena automáticamente a consecuencia del deceso, se trata de la activación de una estrategia dirigida a cambiar la esencia del fallecido, pero mantener las relaciones de reciprocidad que con él se sostenían. El resto mortuario extraído se convierte entonces en un agente cuyas acciones pueden ser encausadas hacia los fines que interesan a los vivos; ya sea a través del don, para propiciar la vida, o a través de la manipulación directa, cuando se emprenden actos ilícitos.

Diríamos pues, para concluir, que, si el muerto ha dejado de existir es porque, al concluir sus funerales, ha terminado por convertirse en una entidad mucho más compleja. Es ahora la de un ser cuya existencia se encuentra desdoblada entre el resto mortuario y las ánimas en los espacios míticos; dotado de subjetividad, pero susceptible de ser manipulado por procedimientos rituales.

## REFERENCIAS

*Archivos*

Archivo General de la Nación, Ciudad de México (AGN)

Archivo Histórico Casa de Morelos, Morelos (AHCM)

Archivo Histórico Diocesano de Chiapas, Chiapas (AHDCH)

*Obras citadas*

ACOSTA, Joseph de, *Historia natural y moral de las indias*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

ACOSTA MÁRQUEZ, Eliana, *La constitución y deterioro del cuerpo: una exploración sobre la noción de persona a través de la relación del itonal y el chikawalistli entre los nahuas de Pahuatlan, Puebla*, tesis de doctorado en antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2013.

ACUÑA, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.

———, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987.

———, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988.

ALCALÁ, Jerónimo de, *Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta*, compilación de Claudia Espejel y desarrollo de Carlos Alberto Villalpando, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando, *Obras históricas*, edición de Alfredo Chavero e Ignacio Dávila Garibi, México, Editora Nacional, 1952.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando, *Crónica mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vasquez Chamorro, Madrid, Historia 16 (Crónicas de América), 1997.

“Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México,

- Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, p. 1-118.
- BÁEZ CUBERO, Lourdes, “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Morir para vivir en Mesoamérica*, Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), Xalapa, Proagraf, 2008, p. 58-72.
- BARLOW, Robert H., “Un cuento sobre el Día de los Muertos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 2, 1960, p. 77-82.
- BASALOBRE, Gonzalo de, “Relación de las idolatrías de Oaxaca”, en *El alma encantada*, Fondo de Cultura Económica, 1987 [1654], p. 225-260.
- BATALLA ROSADO, Juan José, “El Libro Escrito Europeo del Códice Tudela o Códice del Museo de América, Madrid”, *Itinerarios*, n. 9, 2009, p. 83-115.
- BENAVENTE, Toribio de (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, edición de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1979.
- BOCCARA, Michel, *Des os pour l’éternité. Philosophie et mythologie de la mort chez les Mayas du Yucatán*, París, Hémisphères Éditions, 2017.
- BOEGE, Pierre, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988.
- CÁRDENAS FERNÁNDEZ, Blanca, *Los cuentos en lengua p’orhé: un punto de vista sociocrítico*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Presses Universitaires de Perpignan, 2003.
- “Carta dirigida al rey por el licenciado Palacio (1576)”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, p. 263-287.
- CARVAJAL, María del Carmen y González Luis Alfonso, “Cerro de los Magueyes: un centro funerario para matlatzincas y mexicas durante el Posclásico tardío”, *Arqueología*, n. 23, 2003, p. 85-114.
- CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, traducción de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 2001.
- CASTILLO CISNEROS, María del Carmen, “Sueños de iniciación xëmaapyë entre los ayuujk de Tierras Altas”, en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Miguel Bartolomé y Alicia

- Barabas (coords.), v. III, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, p. 61-89.
- CHÁVEZ BALDERAS, Ximena, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007.
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 v., paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 1998.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, 4 v., edición de Mariano Cuevas, México, Porrúa, 1945.
- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, edición de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.
- “Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina”, presentación de Ángel María Garibay K., *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 7, 1967, p. 11-58.
- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945.
- Códice Magliabechiano*, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, edición de Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1970.
- “Códice Vaticano A, Códice Ríos o Il Manoscrito Messicano Vaticanus 3738”, en *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, v. III, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, p. 7-314.
- CORTÉS TORRES, Ana Teresa, *Aportaciones etnográficas en torno a la naturaleza del sistema frío/caliente. Clasificación y cosmos entre los chinantecos de Santiago Comaltepec, Oaxaca*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.
- CORTÉS Y LARRAZ, Pedro, *Descripción geográfica moral de la diócesis de Goathemala*, 2 v., Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958.
- Cuentos y relatos indígenas*, v. 2-3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1994.

- DAVID, Cybèle, Diana Platas y Luis Manuel Gamboa Cabezas, “Estudio comparativo de las prácticas funerarias en Chupícuaro, Guanajuato y Buenaventura, Estado de México, durante la fase Ticomán”, en *Dinámicas culturales entre el Occidente, el Centro-Norte y la Cuenca de México, del Preclásico al Epiclásico*, Brigitte Faugère-Kalfon (coord.), Zamora, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán, 2010, p. 85-110.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- EKHOLM, Gordon, “Excavations at Guasave, Sinaloa, México”, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, v. 38, pt. 2, Nueva York, American Museum of Natural History, 1942.
- ESPARZA, Manuel (ed.), *Relaciones geográficas de Oaxaca 1777-1778*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994.
- ESPEJO, Antonieta, “Exploraciones en Tlatelolco”, en *Tlatelolco a través de los tiempos, 50 años después*, Francisco González Rul (ed.), t. 1, *Arqueología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 33-55.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, edición de Natalicio González y José Amador de los Ríos, Asunción, Editorial Guaranía, 1944-1945.
- FOSTER, George M., *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- GALINIER, Jacques, *N'yūhū, Les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Etudes Mésoaméricaines série 2), 1979.
- GALLARDO RUIZ, Juan, *Hechicería, cosmovisión y costumbre. Una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores p'urhépecha*, tesis de doctorado en antropología, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 8, 1969, p. 279-311.
- GARZA, Isabel, “Informe de campo de los entierros de Yautepec, Morelos”, en *Informe parcial del Proyecto Yautepec, Morelos*, segunda temporada de campo, octubre 90-enero 91, México, Archivo Técnico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.



- GÓMEZ HERNÁNDEZ, Antonio, María Rosa Palazón y Mario Humberto Ruz, *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, México, Universidad Autónoma de Chiapas/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1999.
- GÓMEZ, Susana y Enrique Fernández, "Costumbres funerarias de los años 800 á 1428 D.N.E. en Tula, Hgo.", *Antropológicas*, v. 5, 1990, p. 29-49.
- GONZÁLEZ CRUZ, Genaro y Marina Anguiano, "La historia de Tamakastsiin", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 17, 1984, p. 205-225.
- GOOD ESHELMAN, Catherine, "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 26, 1996, p. 275-287.
- , "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 153-176.
- "Guerras comunes de quichés y cakchiqueles", introducción de Francis Polo Sifontes, en *Crónicas mesoamericanas*, t. II, Guatemala, Universidad Mesoamericana, 2009, p. 151-161.
- GUITERAS HOLMES, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa ("Sepan cuantos..." 37), 1965, p. 21-90.
- HORCASITAS, Fernando y Sara O. de Ford, *Cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1979.
- ICHON, Alain, *La religión de los totonacas de la Sierra*, traducción de José Arenas, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- JONGHE, Edouard de (ed.), "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIIe siècle", *Journal de la Société des Américanistes*, nueva serie, v. 2, n. 1, 1905, p. 1-41.
- KEARNEY, Michael, *Los vientos de Ixtepeji. Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*, traducción de Carmen Viqueira, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1971.
- KNAB, Tim J., "Geografía del inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 21, 1991, p. 31-57.

- LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Héctor Pérez Martínez, México, Editorial Pedro Robredo, 1938.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, dispusición, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Testimonios indígenas de la conquista española", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 11, 1974, p. 11-36.
- "Leyenda de los Soles", en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, p. 119-164.
- LÓPEZ ALONSO, Sergio, Zaid Lagunas y Carlos Serrano, *Enterramientos humanos de la Zona Arqueológica de Cholula, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.
- LÓPEZ MESTAS, Martha Lorenza, "Ritualidad, prestigio y poder en el centro de Jalisco durante el Preclásico tardío y el Clásico temprano. Un acercamiento a la cosmovisión e ideología en el occidente del México prehispánico", tesis de doctorado en ciencias sociales, Guadalajara, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2011.
- LUNA FIERROS, Ana Karen, *La Virgen del Volcán: rebelión y religiosidad en Yauhtepec, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2012.
- LUPO, Alessandro, "Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalía entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 58, 2019, p. 223-264.
- MACÍAS GOYTIA, Angelina, "Los entierros de un centro ceremonial tarasco", *Estudios de Antropología Biológica*, v. 4, 1986, p. 531-559.
- MADSEN, William, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Nueva York, Greenwood Press, 1969.

- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, “Muerte y destinos *post mortem* entre los tarascos prehispánicos”, *Anales de Antropología*, v. 47, n. 1, 2013, p. 211-242.
- , “Entre el sueño y la cultura: algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo”, en *Del saber ha hecho su razón de ser. Homenaje a Alfredo López Austin*, Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 135-158.
- MAZA GARCÍA DE ALBA, María del Rocío, “Pisom q’aq’al: la majestad envuelta. Poder, reliquias y el ‘poder de las reliquias’ entre los mayas prehispánicos”, *Estudios de Cultura Maya*, v. 53, 2019, p. 173-204.
- Memorial de Sololá (Memorial de Tecpán-Atitlán)*. *Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*, edición de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 1997.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, edición de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 2001.
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús, *Atla, etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Antropológicas, 1964.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.
- , *Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998.
- NAVARRETE, Carlos, “La religión de los antiguos chiapanecos”, *Anales de Antropología*, v. 11, 1974, p. 19-52.
- NOGUERA, Eduardo, *La cerámica de Tenayuca y las excavaciones estratigráficas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1935.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, edición de María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1988.

- NÚÑEZ ENRÍQUEZ, Luis Fernando, *Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios postclásicos en el centro de México*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.
- ORIHUELA GALLARDO, María del Carmen, *Construcción simbólica del espacio entre los mayas. Un estudio de la narrativa agrícola*, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2015.
- PACHECO BRIBIESCA, Ricardo Claudio, *Ambivalencia y escisión en el concepto de persona wixarika (huichol). El ritual mortuorio y su búsqueda para lograr la invisibilidad*, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.
- PAGE PLIEGO, Jaime Tomás, *Cuarandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, tesis de doctorado en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2002.
- PAREDES, Blanca, *Unidades habitacionales en Tula, Hidalgo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.
- PÉREZ TÉLLEZ, Iván, *El inframundo nahua a través de su narrativa*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.
- POMAR, Juan Bautista, "Relación de Tezcoco", en *Relaciones de Tezcoco y de la Nueva España*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941 [1582].
- Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*, traducción de Michela E. Craveri, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013.
- PORTER, Muriel, *Excavations at Chupícuaro, Guanajuato*, Filadelfia, The American Philosophical Society, 1956.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, edición de Luis González Obregón, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1912.
- PUAUX, Olivier, *Les pratiques funéraires tarasques (approche ethnohistorique et archéologique)*, tesis de doctorado en arte y arqueología, París, Université de Paris I, 1989.
- QUESTA, Alesandro, *Cambio de vista, cambio de rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepezintla, Puebla*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional

Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

- QUINTANAL, Ella F., Teresa Quiñones, Lourdes Rejón y Jorge Gómez, “El cuerpo, la sangre y el viento. Persona y curación entre los mayas peninsulares”, en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (eds.), v. 2, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, p. 57-93.
- RAMÍREZ, Francisco, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, en *Relación de Michoacán*, edición de Francisco Miranda, Morelia, Fimax Publicistas Editores, 1980, p. 359-362.
- “Relación de Ajuchitlan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 29-45.
- “Relación de Chichicapa”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, v. I, p. 61-93.
- “Relación de Cuiseo de la Laguna”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 77-92.
- “Relación de Ichcateupan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, p. 255-331.
- “Relación de Ixcatlán, Quiotepec y Tecomahuacan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. I, 1984, p. 223-241.
- “Relación de Meztitlán”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, p. 55-75.
- “Relación de Poncitlan y Cuiseo del Río”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988, p. 181-195.
- “Relación de San Juan Bautista Chacaltianguis”, en *Relaciones geográficas de Oaxaca 1777-1778*, Manuel Esparza (ed.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994, p. 42-62.

- “Relación de Ucila”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, v. II, p. 265-276.
- SAHAGÚN, Bernardino de, “Paralipómenos de Sahagún”, traducción de Ángel María Garibay, *Tlallocan*, v. 2, n. 2, 1946, p. 167-174.
- , “Paralipómenos de Sahagún”, traducción de Ángel María Garibay, *Tlallocan*, v. 2, n. 3, 1947, p. 235-254.
- , *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe/Salt Lake City, School of American Research/University of Utah Press, 1950-1981.
- , *Primeros memoriales de Tepeapulco*, traducción de Thelma Sullivan, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 v., edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1999.
- SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, “Informe contra los ídólatras de Yucatán”, en *El Alma encantada: Anales del Museo Nacional*, presentación de Fernando Benítez, edición de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 17-105.
- SANDSTROM, Alan, *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.
- SCHERER, Andrew, Yoder Cassady y Wright Lori, “La población de Piedras Negras: una vista desde sus esqueletos”, en *XIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2000*, Juan Pedro Laporte, Ana Claudia Monzón y Bárbara Arroyo (eds.), Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2001, p. 910-918.
- SERNA, Jacinto de la, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Biblioteca Virtual Universal, 2003, <https://biblioteca.org.ar/libros/89613.pdf> (consulta: 6 de mayo de 2013).
- SERRA PUCHE, Mari Carmen, Magali Civera y Arturo Romano, “Entierros en un sitio formativo del sur de la Cuenca de México: Terremote-Tlatenco”, *Anales de Antropología*, v. 19, 1982, p. 55-91.
- SIGNORINI, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- SMITH, Michael, “Proyecto excavación de casas Postclásicas del Centro urbano de Yau-tepec, Morelos”, *Informe sobre los trabajos de campo*,



- febrero-agosto de 1993*, México, Archivo Técnico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994.
- STOREY, Rebecca, "Health and Lifestyle (Before and After Death) among the Copán Elite", en *Copan: The History of an Ancient Maya Kingdom*, Wyllys Andrews y William L. Fash (eds.), Santa Fe, School of American Research Press, 2005, p. 315-343.
- SUÁREZ, Sergio, *Últimos descubrimientos de entierros postclásicos en Cholula, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989.
- SUGIYAMA, Saburo y Leonardo López Luján, "Simbolismo y función de los entierros dedicatorios de la Pirámide de la Luna en Teotihuacan", en *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 131-151.
- TAGGART, James M., *Nahuat Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press, 1997.
- TAVÁREZ BERMÚDEZ, David, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México/Zamora/Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2012.
- "Título de Pedro Velasco", en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan Guatemala*, edición de Robert Carmack y James Mundloch, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1989, p. 139-192.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana. De los veinte y un 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*, 6 t., 3.<sup>a</sup> edición, preparada por el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, coordinación de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1979.
- VELÁSQUEZ GALLARDO, Pablo, *La hechicería en Charapán, Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000.
- VILLA ROJAS, Alfonso, "El nagualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya*, v. 8, 1963, p. 243-260.
- WELSH, W. Bruce M., *An Analysis of Classic Maya Burials*, Oxford, British Archaeological Report International Series 409, 1988.

WILLIAMS GARCÍA, Roberto, *Los tepehuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1963.

ZACARÍAS, Patricia, "Los Enterramientos", en *Teotenango: El antiguo lugar de la muralla*, Román Piña Chan (ed.), t. II, México, Gobierno del Estado de México, Dirección de Turismo, 1975, p. 365-408.

ZURITA, Alonso de, *Breve relación de los señores de la Nueva España*, en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Salvador Chávez-Hayhoe, 1941, p. 65-205.



## LOS FUNERALES DE SOBERANOS EN LAS FUENTES ACOLHUAS\*

PATRICK LESBRE  
Universidad de Toulouse

En el presente trabajo deseamos generar interrogantes sobre las fuentes que empleamos, más que ofrecer o repetir certezas, a veces engañosas, en el estudio de las diferentes versiones referentes a los funerales de los soberanos. Así, se nos permite oponer a la visión simplificadora de la cremación ceremonial; representada en el *Códice Xolotl*, divulgada por Gómara y retomada por Alva Ixtlilxóchitl (con la paradoja de que no tenemos ninguna descripción de los funerales de Nezahualcóyotl y Nezahualpilli), costumbres más complejas que implicaban la conservación de bienes de los señores difuntos, e incluso la confección de efigies tras la cremación. La ausencia de cremación efectiva de los cuerpos de Nezahualcóyotl y Nezahualpilli es un dato extraño que parece indicar que fingieron una cremación pública para conformarse con ritos posiblemente ajenos. El hecho de que tales rumores no aparezcan para los soberanos mexicas (tenochcas y tlatelolcas), ni tepanecas o culhuas parece indicar alguna peculiaridad texcocana. Una interpretación moderada sería que Texcoco practicaba diferentes ritos funerarios (las fuentes acolhuas mencionan la existencia de fardos mortuorios y de efigies tras la cremación, así como su emplazamiento, ya fuera en posibles palacios-tumba o en templos-tumba). Una lectura más atrevida sería que para los soberanos se conservaba la práctica de los entierros chichimecas. Algunas fuentes mencionan posibles entierros chichimecas y dejan entrever la existencia de una cueva dinástica.

\* Traducción del francés por María del Rocío Maza García de Alba.

## SUCESIONES POLÍTICAS CON CREMACIONES

Las cremaciones corresponderían a los *tlatoque* que hubieran muerto “en su cama” o, mejor dicho, en su estera. La versión del bulto funerario recostado con el rostro visible<sup>1</sup> aparece en la lámina 4 del *Códice Xolotl* para Quinatzin, señor de Texcoco; Tochin, señor de Huexotla o Acolmiztli y su sucesor Huetzin, señores de Coatlichan; se utiliza en la lámina 6 para la muerte de Techotlalatzin en Texcoco, de los señores de Huexotla, Coatepec, Acolman y también Tlatelolco y Tenochtitlan. Podría ser una convención gráfica para las sucesiones dinásticas “felices”.<sup>2</sup> También puede representarse el bulto funerario sentado sin rostro visible (más acorde con la tradición prehispánica) como en el *Códice en Cruz*.

La lámina 8 del *Códice Xolotl* propone una escena de cremación para los funerales de Tezozómoc.<sup>3</sup> Se representa el fardo funerario sobre la pira encendida (el soporte de madera es visible bajo las llamas). Esta escena de cremación incluye el detalle de una corona y de un collar de flores. Este tipo de detalles es escaso en los manuscritos pictográficos de México central. El *Códice Tudela*<sup>4</sup> no muestra directamente la cremación, sino el bulto mortuario cubierto por diversos ornamentos de papel, joyas, *xihuitzollis*, otros adornos y ofrendas. A primera vista, la escena del *Códice Xolotl* es mucho menos detallada o precisa. La glosa alfabética del *Tudela* aporta además valiosa información: “Esta figura es de algún gran

<sup>1</sup> O máscara funeraria.

<sup>2</sup> Sin embargo, con Cihuacuecuenotzin e Ixtlilxóchitl es retomada para indicar el transcurso de once años desde sus brutales muertes por asesinato o ejecución. Véase *Códice Xolotl*, edición, estudio y apéndice de Charles E. Dibble, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980 (Serie Amoxtli, 1), lám. 10.

<sup>3</sup> Escena 80 F de Marc Thouvenot, *Codex Xolotl. Etude d'une des composantes de son écriture: les glyphes. Dictionnaire des éléments constitutifs des glyphes*, tesis de doctorado, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987. Habla de la Ley de Topiltzin para este tipo de funerales, ha sido analizada por Patrick Johanson K. en *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Primer Círculo, 2016, p. 176-186.

<sup>4</sup> *Códice Tudela*, ed. facs., volumen de estudio de Juan José Batalla Rosado, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Agencia Española de Cooperación Internacional, Testimonio Compañía Editorial, Torrejón de Ardoz, 2002, f. 55r.

S[eño]r o çaçique que se moria, q[ue] le vestian despues de muerto desta manera e le ponian sobre un petate o estera, y le ponian delante mucha comida y le davan fuego, y se quemava ello, y el, y el pu[eb]lo estava en gran areyto y bayle en tanto q[ue] se quemava, y los polvos del despues de quemado bevian en vino su muger y hijos o parientes mas çercanos/ y ansi bevieron los de Montençauma”.<sup>5</sup>

Si bien la glosa del *Tudela* resulta apasionante por sus detalles referentes a los ritos funerarios, la imagen difiere de la del *Códice Xolotl*, que no busca representar de manera exhaustiva los funerales de un señor y se limita a lo esencial. Es notoria la ausencia de *xihuitzolli*, inútil por la presencia del glifo antropónimo de Tezozómoc. En cambio, los soportes de madera para la cremación son un detalle inédito que no aparece en las ilustraciones “proto-etnográficas” del *Códice Tudela*<sup>6</sup> ni del *magliabechiano*.<sup>7</sup> Incluso podemos constatar, que la cremación no es directamente representada por los informantes indígenas; en el mejor de los casos, aparece una especie de brasero bajo el bulto mortuorio,<sup>8</sup> como disociado, para volver más comprensibles los detalles,<sup>9</sup> a no ser que se tratara de la parte alta del fardo mortuorio recubierta de brasas, y en ese

<sup>5</sup> *Códice Tudela...*, f. 55r.

<sup>6</sup> *Códice Tudela...*, f. 55r.

<sup>7</sup> *Códice magliabechiano. Libro de la vida*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Luis Reyes García (comisión técnica investigadora), México, Fondo de Cultura Económica, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1996, f. 66r., 67r., 68r., 69r. Por el contrario, la lámina 4 del *Códice Nuttal* presenta en el año 6 Tochtli (Conejo) dos fardos funerarios que parecen posados en una estructura de madera compuesta por tres planchas horizontales y tres postes verticales hincados en la tierra, todos coloreados. La misma estructura se encuentra en la lámina 21 para otros dos fardos funerarios con el rostro rayado en rojo (3 Ozomatli, 4 Calli) en el año 3 Mitl (Flechas). Una estructura más simple con dos postes y tres planchas del mismo color aparece en la lámina 87 en la cremación de un “caballero” jaguar. *Códice Nuttal*, reproducción del facsímil editado por el Museo Peabody de la Universidad de Harvard, introducción por Zelia Nuttal, México, Editorial La Estampa Mexicana, 1974.

<sup>8</sup> Glosado “dios del fuego” en el *Códice Tudela...*, f. 57r., mientras que la glosa del *magliabechiano* indica claramente la cremación: “y le ponían mucha leña sus parientes, le hazía ceniza, como antiguamente lo solían hazer los Romanos, en tpo de su gentilidad. delante del sacreficavan uno o dos esclavos para q[ue] con el le enterrasen despues de q[ue]mados...”.

<sup>9</sup> *Códice magliabechiano...*, f. 66r; *Códice Tudela...*, f. 57r.

caso, de una modalidad de cremación diferente de la mostrada en el *Códice Xolotl*. Sólo en el *Manuscrito Tovar* se dibuja, —de manera muy occidentalizada, puesto que es más tardío— la cremación de un soberano: Ahuizotl,<sup>10</sup> en otra escena que pretende ser histórica, como la del *Códice Xolotl*. Sin embargo, solamente se representan las llamas occidentales, sin que sea posible comprender cómo está constituida la hoguera. Esto pone de manifiesto el interés que revisiten fuentes tales como un código histórico antiguo, aparentemente sin relación con la religión prehispánica.

El bulto mortuorio de Tezozómoc en el *Códice Xolotl*<sup>11</sup> tiene una corona y un collar de flores, lo que humaniza la cremación y presenta a Tezozómoc como un soberano correcto y no tiránico, a pesar de sus exacciones contra Texcoco diez años atrás —seguramente por haber dejado vivir a Nezahualcóyotl—. Vemos a Nezahualcóyotl con xochitl<sup>12</sup> en ambas manos (y detrás suyo a su servidor con un xochitl y el collar de flores destinado al soberano difunto): estos xochitl, depositados delante de la pira, son las únicas ofrendas señaladas, ya que la escena se centra en el aspecto político y no en los detalles religiosos (ofrendas de alimentos, bebidas, adornos, esclavos y concubinas sacrificados).

Alva Ixtlilxóchitl proporciona detalles sobre esta costumbre funeraria en la “Sumaria relación de todas las cosas de la Nueva España”, al hablar de los funerales de Tezozómoc:

Y antes de esto, así como murió le lavaron el cuerpo muy bien, y después *le enjuagaron con agua de trébol* y otras cosas olorosas para que tomase aquel olor su cuerpo; y luego le pusieron sus vestiduras reales y las joyas de oro y piedras preciosas conforme se vestía los días de fiesta y en negocios públicos, *cortándole ciertos cabellos de la coronilla, para que hubiese memoria de él*, y metieronle en la boca unas esmeral-

<sup>10</sup> Tovar, Juan de, *Manuscrito Tovar, origines et croyances des Indiens du Mexique*, edición de Jacques Lafaye, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1972, f. 128r.

<sup>11</sup> *Códice Xolotl...*, lám. 8.

<sup>12</sup> Podría traducirse como flor, pero remite aquí a un objeto o arreglo compuesto con varias flores y plumas. Se ve uno en manos del cantante de la sala de la música del palacio real de Texcoco en la lámina 2 del *Mapa Quinatzin*, o en manos de Nezahualpilli en el folio 110r del *Códice Ixtlilxóchitl*.



das, y después le amortajaron, sobre todo esto, *con diez y siete mantas reales muy finísimas* y costosas con mucha perla, dejándole sólo el rostro descubierto, y después le pusieron otra muy fina donde estaba el ídolo Tezcatlipuca retratado muy al natural; y después pusieron el cuerpo sobre una estera sentado, y en el rostro *con una máscara de turquesas* muy al natural hecha conforme la fisionomía de su rostro. Esto no se usaba sino era con los monarcas de esta tierra; a los demás reyes les ponían una máscara de oro.<sup>13</sup>

Estos datos son tal vez tardíos (principios del siglo XVII), pero proponen detalles inéditos con respecto a los ritos funerarios, que no se encuentran en el *Códice magliabechiano* ni en el *Tudela*, aunque podrían estar influenciados por la lectura de Gómara<sup>14</sup> o de Torquemada, cuyos textos conocía Alva Ixtlilxóchitl.

La comparación con Gómara reduce grandemente este aspecto inédito ya que él también menciona, desde 1522, el hecho de cortar un mechón de cabellos, las 17 capas, o la presencia de una máscara: “Lo lavaban, le cortaban una guedeja de cabellos de la coronilla, y los guardaban, diciendo que en ellos quedaba la memoria de su alma. Le metían en la boca una fina esmeralda; le amortajaban con diecisiete mantas muy ricas y muy bordadas de colores, y sobre todas ellas iba la divisa de Vitcilopuchtli o Tezcatlipuca, o la de algún otro ídolo devoto suyo, o la del dios en cuyo templo se mandaba enterrar. Le ponían una máscara muy pintada de diablos y muchas joyas, piedras y perlas”.<sup>15</sup> No faltaba pues, más que la

<sup>13</sup> Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, “Sumaria relación de todas las cosas de la Nueva España”, en *Obras históricas*, v. 1, 12.<sup>a</sup> relación, edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 351 [el énfasis es mío].

<sup>14</sup> Francisco López de Gómara, “Enterramiento de los reyes”, en *Historia de la conquista de México*, Madrid, 1986 (Historia 16), p. 439-440.

<sup>15</sup> *Idem*, Motolinía en sus *Memoriales* no aporta cifras tan precisas, “embo-luíanle con quinze o veynte mantas ricas texidas de labores”. Precisa, en cambio, el sentido de la piedra verde colocada en la boca del muerto: “y aquella piedra dezían que le ponían por corazón”; recuerda su uso en las estatuas de los ídolos, y establece un vínculo entre ambas prácticas. De igual forma, posiblemente fue el primero en indicar la costumbre de los mechones de cabellos: “cortáuanle vn as guedexas de cabellos de lo alto de la coronilla en los quales dezían que quedaua la memoria de su ánima”. Agrega la mención de cabellos cortados el día del nacimiento: “y el día de su nacimiento e muerte y aquellos cabellos y otros que le

composición del agua para el arreglo del difunto. Alva Ixtlilxóchitl agrega precisiones en cuanto a la hora de la cremación (antes del alba): “Y al tiempo que volvieron a palacio, que ya quería salir el sol”.<sup>16</sup> Explica esto como una correspondencia con la hora de la muerte de Tezozómoc, y no como una regla general: “y *al quinto día* del año, *que fue nahui olin*, que es el cuarto día de su semana, y a la nuestra en el mismo año referido atrás, a los veinte y cuatro de marzo, *antes que amaneciese*, y que fue *en la misma hora que éste murió*, dieron orden de llevarlo al templo mayor de Tezcatlipuca para enterrarlo [*sic*, porquemarlo], porque se habían cumplido los cuatro días naturales según la ley de Topiltzin”.<sup>17</sup> Fue porque Tezozómoc murió antes del alba (detalle indicado pictográficamente en el *Códice Xolotl*) que sus funerales tuvieron lugar a esa hora. Dejamos para los especialistas en religión prehispánica el validar o no dicha información.

Hay que señalar que Motolinía presta poca atención a la máscara funeraria, en contraposición con los datos de Alva Ixtlilxóchitl.<sup>18</sup> En cambio, su mención de un tiempo de espera de cuatro días antes de hacer los funerales es confirmada por la lámina 8 del *Códice Xolotl*: Tezozómoc muerto está asociado con 4 o 5 fechas, a

avian cortado quando nascio y se los thenian guardados y ponianselos en una caxa pintada por de dentro de figuras del demonio” [no hemos seguido la ortografía utilizada por Nancy Joe Dyer; preferimos volver el texto más comprensible colocando -v en lugar de -u donde fue posible, sin por ello modernizar totalmente el texto. Esto se aplica a todas las citas de Motolinía presentes en este artículo]. Podemos ver hasta qué punto el texto de Gómara resume el de Motolinía, al que posiblemente tuvo acceso, aunque manuscrito. La versión publicada de Gómara circuló a partir de 1552 y se convirtió en una especie de versión “oficial” de las costumbres funerarias aztecas. Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, edición, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, México, El Colegio de México, 1996, f. 86r, lápiz, f. 3, tinta, p. 417.

<sup>16</sup> Alva Ixtlilxóchitl, “Sumaria relación...”, v. 1, 12.<sup>a</sup> relación, p. 352.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 351 [el énfasis es mío].

<sup>18</sup> Sólo hace una breve alusión: “E amortajado e cubierto el rostro” Motolinía, *Memoriales*, p. 418. Sin embargo, es capaz de indicar la ausencia del toque de tambor en la música funeraria (“Pero en este auto no thenían atabales aunque siempre tienen de costumbre de nunca cantar sin también tañer atabales”), así como la manera de matar al perro (“y la muerte que le davan hera frechándole [fléchándole] con una saeta por el pescueço”) y su papel de conductor de almas. véase Motolinía, *Memoriales...*, p. 418 y 419.

saber 13 Acatl (con una indicación leída como salida del sol por Alva Ixtlilxóchitl), 1 Ocelotl, 2 Cuauhtli y 3 Cozacuauhtli, pero sus funerales no tuvieron lugar sino en la quinta fecha, 4 Ollin.<sup>19</sup> 13 Acatl es leído como la indicación del año de su muerte,<sup>20</sup> que aquí nada permite distinguir de un glifo de día.<sup>21</sup> Nos inclinamos por su lectura como un glifo de día (que coincide con el año), ya que se inscribe perfectamente en la secuencia lógica de los días (en lo relativo a los signos, tanto como a los números). De esta manera, se habrían completado cuatro días enteros antes de proceder a la cremación del difunto señor.

La única otra escena de cremación en el *Códice Xolotl* es la del soberano de Texcoco Ixtlilxóchitl, ejecutado por los tepanecas (de Chalco y de Otompan) en 1418. No tuvo una pira en debida forma, pero su fardo funerario fue dotado de cabeza, como si no hubiese sido decapitado, que es la versión acolhua de la historia.

Podríamos deducir de esta escena de la cremación de Ixtlilxóchitl, que sus descendientes directos, los soberanos de Texcoco de la época azteca (su hijo Nezahualcóyotl y su nieto Nezahualpilli), fueron incinerados de la misma forma. Tales escenas están ausentes del *Códice Xolotl*, que termina en 1427, con la reconquista de Texcoco por Nezahualcóyotl, quien comienza así su reinado.<sup>22</sup> Por falta de espacio, el *Códice en Cruz* solo indica sus muertes en forma de un fardo mortuorio sin rostro, ya no acostado, sino sentado (en

<sup>19</sup> Con una ligera incertidumbre respecto al transcurso o no de una trecena entera, gracias a la presencia del signo 9 “espina”, unido a los soportes que sostienen el bulto mortuorio. Ese glifo no fue identificado por Dibble. En la secuencia lógica de los signos de los días, debiera tratarse del signo Ehecatl si la cifra es un 9, o de Cipactli si la cifra es un 8. Podría también tratarse de un nombre calendárico, constituyendo un detalle excepcional en el *Códice Xolotl*. Véase *Códice Xolotl...*, p. 102-103.

<sup>20</sup> *Códice Xolotl...*, p. 102.

<sup>21</sup> Este glifo no está enmarcado. Únicamente la representación de los años anteriores (7 Calli a 12 Tochtli) podría confirmar esta lectura, así como el mayor tamaño del signo en relación con los otros. Hay que señalar que Dibble ve el glifo indicativo del alba asociado con este glifo del año 13 Acatl, pero en realidad está unido por una línea negra continua con el día 1 Ocelotl.

<sup>22</sup> *Códice Xolotl...*, lám. 10.

1472 para Nezahualcóyotl; en 1515 para Nezahualpilli).<sup>23</sup> Sabemos, gracias a una nota de Alva Ixtlilxóchitl, que 300 personas fueron sacrificadas para los funerales de Nezahualpilli:<sup>24</sup> “y cuando murió Nezahualpiltzintli, *le quemaron el cuerpo como a su padre*, y asimismo quemaron con él mucho oro, plata, joyas, chalchihuites y penachos, y doscientos indios varones y esclavos, y cien esclavas”.<sup>25</sup> Esta indicación discreta, que no figura en las versiones oficiales de este autor (quien de esta forma censura los sacrificios humanos practicados en Texcoco), recuerda el contenido de los códices *Tudela*, *magliabechiano* o *Nuttal*,<sup>26</sup> que representaban gráficamente estos sacrificios humanos, detalle que no encontramos hasta ahora en ningún manuscrito pictográfico acolhua. Motolinía y Gómara, que lo resume, precisan los sacrificios de esclavos realizados el cuarto, el vigésimo, el sexagésimo y el octogésimo días.<sup>27</sup> Para tratarse de la única mención directa de cremación para Nezahualcóyotl y Nezahualpilli en las fuentes acolhuas, constatamos que es frágil.

### ¿ADORNOS, CREMACIÓN O FUNERALES DISTINTOS?

Un detalle que perturba la deducción, en apariencia lógica, de que si Ixtlilxóchitl fue incinerado entonces sus descendientes directos

<sup>23</sup> Del mismo modo que indicaba su nacimiento, con la precisión del día, por tratarse de personajes históricos importantes para el (o los) escriba(s) del *Códice en Cruz*.

<sup>24</sup> Nota 4 al final de la 13.<sup>a</sup> relación “Continuación de la historia de México”, Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas...*, 1975, v. 1, p. 386 “Noticias sobre Nezahualpilli”. Aquí, Alva Ixtlilxóchitl se aleja un poco del texto de Gómara que menciona 200 sacrificados para los funerales de los soberanos: “Entre tanto que ardía la hoguera y quemaban al rey y al perro, sacrificaban los sacerdotes doscientas personas, aunque en esto no había tasa ni ordinario.” López de Gómara, “Enterramiento de los reyes”, p. 440.

<sup>25</sup> Nota 4, al final de la 13.<sup>a</sup> relación “Continuación de la historia de México”, Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas...*, v. 1, p. 386 “Noticias sobre Nezahualpilli” [el énfasis es mío].

<sup>26</sup> *Códice Tudela...*, f. 57r.; *Códice magliabechiano...*, f. 66r.; *Códice Tudela...*, f. 57r.; *Códice magliabechiano...*, f. 66r.; *Nuttal...*, p. 4. Un corazón humano con dos raudales riega de sangre el rostro del bulto mortuorio a la izquierda, mientras que otro raudal de sangre procedente de un ave decapitada lo hace por la derecha.

<sup>27</sup> López de Gómara, “Enterramiento de los reyes”, p. 440.

también lo fueron es el hecho de que el médico Francisco Hernández haya visto en Texcoco los atavíos de esos dos soberanos religiosamente conservados.

Su estatua, su escudo, banderas, trompetas, flautas, armas y otros ornamentos que tenía la costumbre de portar *tanto en la guerra como en las danzas colectivas* y que encontramos conservados con muy grande respeto religioso, *junto con el tambor* con el cual daba la señal de asalto cada vez que se lanzaba contra el enemigo o hacía sonar la retirada; tuve el cuidado de mandarlos pintar a fin de mostrar a nuestros hombres, en la escala de mis posibilidades, las cosas pasadas, y para que quienes no tuvieron la oportunidad de ver a gentes tan distantes, las conozcan en la medida de lo posible. Nos preocupamos de hacer lo propio en el caso de Neçaoalpitzintli.<sup>28</sup>

Ya hemos comentado en otra parte la importancia de estos dos retratos de los soberanos de Texcoco.<sup>29</sup> El hecho de que Hernández haya indicado que haría lo mismo para Nezahualpilli incita a pensar que en la lámina se le representa no con sus vestidos de guerra, sino con los que llevaba en las danzas o ceremonias. Por su parte, Durán da testimonio de haber visto la representación de Nezahualpilli en atuendo militar, en un manuscrito pictográfico.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, Madrid, 1986 (Historia 16), p. 133 [el énfasis es mío]. Véase Francisco Hernández, *De antiquitatibus Novae Hispaniae Authore Francisco Hernando medico et historico Philippi II et indiarum omnium medico primario. Códice de la Real Academia de la Historia en Madrid*, edición facsímil, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnografía, 1926, f. 74r (lib. II, cap. 13): “praecepit huius ~~for~~ imaginem, parmam, insignia, tubas, tibias, ac tela caeteraque ornamenta, quibus tum bello, tū etias publicis tripudijs exercendis uti consueverat, quae magna reperimus religione servata, cum timpano, quo signum belli dabat, quoties esset rerumpendum in hostes, aut receptui Canendum, de pingi curavimus, ut provinile partemea sub oculos nostrorum hominem ponerem occiduas res, et ij quibus videre tam se positas gentes nondatur, quo quomodo fieri posset, easdem anim conciperent, idem faciendum curavimus de Neçaoalpiltzintli”.

<sup>29</sup> Véase Patrick Lesbre, “Illustrations acolhua de facture européenne (Codex Ixtlilxochitl, f. 105112)”, *Journal de la Société des Américanistes*, n. 842, 1998, p. 97-124.

<sup>30</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, t. 2, p. 385: “Aunque en una pintura tezcucana lo

Así pues, los atavíos guerreros y civiles de cada soberano texcocano, parecieron conservarse hasta la década de 1570 en Texcoco.

Después de morir Nezahualcóyotl en 1472, la transmisión de sus prendas civiles y militares duró cerca de 50 años antes de la conquista de Texcoco por Cortés a finales de diciembre de 1520. Para el momento en que Francisco Hernández las observó en Texcoco, esta transmisión habría durado un poco más de un siglo.<sup>31</sup>

El hecho de que estos objetos no hubieran sido consumidos por el fuego plantea un problema. Habitualmente, la visión que se tiene de los funerales aztecas es que los soberanos eran quemados con ofrendas de calidad y con sacrificios humanos. Tal es la versión que difundió el texto impreso de Gómara de 1522, convertido en la “versión oficial” de los funerales aztecas, y retomado por la mayoría de los cronistas posteriores.

Así lo señala Alva Ixtlilxóchitl en la “Sumaria relación...”, con respecto a los funerales de Tezozómoc, apartándose de la escena resumida en el *Códice Xolotl*: “y muchos caballeros vasallos suyos, los cuales llevaban muchos tendones [*sic*, por “pendones”] y joyas y plumería, *que habían sido del rey*, rodela y macanas, arcos y flechas, mazas y lanzas. Iban todos cantando un romance de su muerte, hechos y hazañas, y los reyes, señores y embajadores con sus bastones y insignias, como ya está declarado, iban llorando por el difunto”.<sup>32</sup> Dicho de otra forma, los atavíos militares de Nezahualcóyotl (entre los que se encontraba su famoso escudo), debían de haber sido quemados con él, si nos atenemos a la versión de las obsequias de los soberanos aztecas publicada por Gómara

vi pintado con sus armas y una espada y rodela en las manos y un indio asido de los cabellos y un rótulo a los pies que decía: ‘Aquí prendió Nezahualpiltzintli a este capitán en la guerra de Huexotzingo’, y estaba señalado el año”.

<sup>31</sup> Con la dificultad del incendio del palacio real en aquella ocasión, lo cual hubiera causado normalmente la pérdida por lo menos de las vestimentas y atuendos de Nezahualpilli. Pero como este soberano dejó dos palacios de su nombre en Texcoco, se puede pensar que estaban en el palacio que no quemaron los españoles y tlaxcaltecas, o fueron escondidos (opción más verosímil para explicar cómo pudieron preservarse en una ciudad ocupada hasta junio 1521 por las tropas de Cortés como base para la reconquista del Valle Central).

<sup>32</sup> Alva Ixtlilxóchitl, “Sumaria relación...”, v. 1, 12.<sup>a</sup> relación, p. 352 [el énfasis es mío].



desde 1552: “Los señores, los caballeros y criados del difunto llevaban rodelas, flechas, mazas, banderas, penachos y otras cosas así, *para echar en la hoguera*. [...] *Echaban también a quemar* todas las armas, plumajes y banderas con que le honraban, y un perro que lo guiase [...]”.<sup>33</sup>

Esto es lo que se esperaría que representaran las diferentes ilustraciones de las investigaciones proto-etnográficas señeras, a mediados del siglo XVI.<sup>34</sup> Si bien las ofrendas son representadas, no se hace explícita su cremación. Solamente la ilustración tardía del *Manuscrito Tovar* asocia las ofrendas con la cremación de un señor:<sup>35</sup> un magnífico adorno de plumas para el brazo y un espléndido collar de *chalchihuitl*.<sup>36</sup>

Ahora bien, las prendas militares de Nezahualcóyotl fueron dibujadas por los pintores (¿indígenas?) de Francisco Hernández, con base en los objetos reales aún conservados religiosamente en Texcoco; reconocemos además de un *maquahuítl*, su escudo de ceremonias (con un decorado característico), su yelmo específico (con “cuernos” u orejas de perro o de coyote, según algunos), su tambor de guerra (igualmente específico, únicamente conocido por testimonios iconográficos), un *ichcahuípil* de plumas tropicales azules y un magnífico faldellín de plumas (amarillo, rosa, verde con un discreto ribete azul y blanco, antes de rematar con un borde verde, posiblemente procedente de aves como *tlauhquechol*, *quetzal*, *xiuhtototl*, etcétera).

Alva Ixtlilxóchitl afirma que esos objetos preciosos de oro y plumas eran repartidos en los templos después de la incineración del difunto: “Y después de acabados los oficios *tomaban el oro, joyas y plumería los sacerdotes, y metíanlo en las sacristías para adorno de los ídolos*, y las mantas y comida se repartían entre los sacerdotes”.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> López de Gómara, “Enterramiento de los reyes”, p. 439-440, [el énfasis es mío].

<sup>34</sup> *Códice Tudela...*, f. 59r, *Códice magliabechiano...*, f. 66r a 69r.

<sup>35</sup> En este caso, de Ahuizotl. Véase *Manuscrito Tovar...*, f. 128r.

<sup>36</sup> Los mismos elementos se representan de nuevo con exactitud en los funerales de Moctezuma (f. 130r), esta vez sin cremación, pero con el cortejo de los servidores destinados al sacrificio.

<sup>37</sup> Alva Ixtlilxóchitl, “Sumaria relación...”, v. 1, 12.<sup>a</sup> relación, p. 352, [el énfasis es mío].

Esto podría explicar que los aderezos de los reyes de Texcoco sobrevivieran hasta alrededor de 1575, a condición de que hubieran sido salvados de los templos incendiados por sorpresa por los franciscanos en 1525. Con toda seguridad, dichos objetos fueron escondidos durante la conquista para escapar al saqueo de la ciudad entre 1519 y 1520, antes de la Noche Triste; al regreso de Cortés a finales de diciembre de 1520 (con el incendio del palacio real)<sup>38</sup> y en 1521. Habrían debido de escapar también a la ira de la Inquisición apostólica en su búsqueda de ídolos en Texcoco en 1539, durante el famoso proceso de Carlos Ometochtli.<sup>39</sup>

Tenemos, pues, una primera duda sobre las ofrendas que acompañaban la cremación de los señores difuntos. Viene seguida por incertidumbres aún mayores a propósito de los señores de Texcoco.

#### ¿AUSENCIA DE LAS CREMACIONES DE NEZAHUALCÓYOTL Y NEZAHUALPILLI?

La acotación de Alva Ixtlilxóchitl parecía confirmar o considerar comprobada la cremación de Nezahualcóyotl y de Nezahualpilli. No obstante, las versiones históricas detalladas plantean elucubraciones que giran en torno a la ausencia de cremación efectiva de los cuerpos de estos soberanos texcocanos, como si hubieran fingido una cremación pública para conformarse con ritos posiblemente ajenos.

En el caso de Nezahualcóyotl, se menciona el hecho de que su muerte fue escondida para evitar rebeliones.

cuya muerte se encubrió, por haberlo así ordenado y mandado el difunto (como dejamos dicho); y como no hay cosa de tanto secreto que por alguna parte no se trasmite luego, la muerte de este rey sonó por todo el reino, y muchos vinieron a la corte a dar el pésame

<sup>38</sup> Alva Ixtlilxóchitl, "Historia de la nación chichimeca", en *Obras Históricas*, v. 2, p. 242.

<sup>39</sup> *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco*, 2009, México, Congreso Internacional de Americanistas/Gobierno del Distrito Federal.

de ella, la cual siempre les fue negada; y a los que preguntaban por el rey difunto se les decía que luego que hizo elección de rey se fue a partes que nunca más de él supieron; y en confirmación de esto hicieron muchas fiestas y alegrías, convirtiendo en fiestas de regocijo las obsequias de el rey muerto y celebrando con ellas la elección del nuevo rey Nezahualpilli. De aquí tomaron motivo los del común y gente popular de entender que se había trasladado de esta vida mortal a la inmortal y compañía de los dioses. Mentira necia y digna de gente que no conoce a Dios, ni se rige por sus leyes.<sup>40</sup>

Así es que no contamos con descripciones de los funerales de Nezahualcōyotl de la pluma de cronistas como Torquemada o Alva Ixtlilxōchitl, quienes retoman la versión de una muerte ocultada por orden del mismo Nezahualcōyotl, con el interés de preservar la cohesión de su reino, al evitar posibles revueltas de las provincias tributarias.<sup>41</sup> De manera que, dejando aparte las afirmaciones tardías de Alva Ixtlilxōchitl y Torquemada, de principios del siglo XVII, la cremación no es segura, lo que aporta aún mayor valor a las indicaciones de Pomar en la *Relación de Tezcoco* de 1582.

Cuando la familia de Nezahualpilli (mujeres e hijos) supieron su muerte, se menciona una cremación: “y por esto quemaron su cuerpo sin pompa, ni majestad, como debiera ser quemado un rey tan famoso como Nezahualpilli había sido”.<sup>42</sup> Un detalle en la crónica de Torquemada señala que el fardo mortuorio de Nezahualpilli se quemó demasiado rápido, lo cual levantó sospechas de que no estaba muerto, sino que se había marchado y escondido:

*Y dicen que se quemó aquella figura tan fácilmente como que hubiera sido fingida de trapos viejos o paja [...] Y que quedaron muy pocas cenizas*

<sup>40</sup> Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, v. 1, lib. II, cap. 56, p. 241.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 240: “Item, os amonesto y encargo que en mi muerte no hagáis ningún sentimiento, ni lloreís, ni me solemnicéis mis exequias, porque las provincias sujetas a mi señorío no se alboroten, pareciéndoles, muerto yo que soy el que los he sujetado y mantenido en justicia, que ya quedan desobligados a Nezahualpilli que me sucede en el mando y gobierno, y no se procuren substraer y alzarle la obediencia, viéndole niño de poca experiencia”

<sup>42</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. II, cap. 80, p. 297.

*de él, las cuales echaron en una cajita de oro y la pusieron en el lugar de su sepulcro; y como vieron que tan presto se había quemado un cuerpo humano, no se persuadieron algunos a que era él, sino alguna cosa que lo fingía; y se confirmaron en la bárbara opinión que tuvieron de que su rey Nezahualpilli no había muerto sino que se había ido a reinar a los reinos septentrionales*<sup>43</sup>

Esta tradición podría parecer novelada y un tanto tardía, pero para narrar el fin del reinado de Nezahualpilli, Torquemada empleó fuentes acolhuas, entre las cuales hay una que parece traducir del náhuatl (ejecución de su hijo mayor Huexotzincatzin, adulterio de Chalchiuhnene, divisiones entre sus sucesores),<sup>44</sup> por lo que podría tratarse de la reelaboración de una versión indígena.

Las cremaciones de estos soberanos de Texcoco, habrían tenido lugar antes de la conquista y no se ponen de antemano en tela de juicio; pero los rumores de efigies quemadas o de muertos escondidos resultan curiosas, y hacen un eco perturbador al aunar a ellos la presencia de los adornos reales de estos soberanos, aún intactos y religiosamente conservados (y habiendo escapado cuidadosamente a la represión de 1539 contra don Carlos), atestiguada en la década de 1570.

Es curioso que tales rumores no aparezcan para los soberanos mexicas (tenochcas y tlatelolcas), ni tepanecas o culhuas. ¿Presentaría Texcoco alguna peculiaridad? Podemos aventurar dos interpretaciones: una moderada y la otra extremista. O bien Texcoco practicaba diferentes ritos funerarios, o bien, conservaba para los soberanos la práctica de los entierros chichimecas.

<sup>43</sup> *Idem*, [el énfasis es mío]. Torquemada establece un paralelo con la efigie del rey David, hecha por su mujer Michol con la intención de engañar a los soldados enviados para asesinarlo. Para más detalles sobre la creencia popular de que los reyes de Texcoco no estaban muertos, véase Patrick Lesbre, "Oublis et censures de l'historiographie acolhua coloniale: Nezahualcoyotl", *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien Caravelle*, Toulouse, n. 72, 1999, p. 11-30.

<sup>44</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. II, cap. 83-86, p. 303-311; Patrick Lesbre, *La construcción del pasado indígena de Tezcoco. De Nezahualcōyotl a Alva Ixtlilxóchitl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016, p. 296.

### ¿RITOS FUNERARIOS DIFERENTES? INTERPRETACIÓN MODERADA

Las fuentes acolhuas mencionan la existencia de fardos mortuorios y de efigies, así como su emplazamiento, ya fuera en palacios-tumba o en templos.

#### *¿Efigies post mortem?*

La existencia en Texcoco de atavíos civiles y militares de los antedichos soberanos entre 1570 y 1577, podría indicar que los ritos funerarios eran más complejos de lo que deja ver la versión resumida en los códices *Tudela* o *magliabechiano*. Es casi seguro que las prendas fueran conservadas para la imitación del cuerpo del soberano, de la que habla Pomar en la *Relación de Tezcoco* de 1582: “Y de lienzos, atado como mejor podían, hacían un bulto como de persona que estaba sentada, la cual, puesta encima [de] la caja, [all]í cubrían de hábitos reales y le ponían una máscara de oro o de turq[ue]sas engastonadas en otra máscara: y allí era guardado con mucha veneración, donde todos los q[ue] de nuevo venían, y q[ue] no pudieron llegar a tiempo de llorarle el cuerpo presente, le lloraban y le hacían semejante plática como se ha dicho”.<sup>45</sup> Gómara hace mención de ello desde 1552 en los funerales de los soberanos de México: “Al otro día cogían la ceniza del quemado y los dientes, que nunca se quemaban, y la esmeralda que llevaba en la boca; todo lo cual lo metían en un arca pintada por dentro de figuras endiabladas, con la guedeja de cabellos, y con otros pocos cabellos que cuando nació le cortaron, y tenían guardados para esto. La cerraban bien, y ponían encima de ella una imagen de palo, hecha y ataviada al natural como el difunto”.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Juan Bautista Pomar, *Relación de Tezcoco*, folio 43v. Véase Juan Bautista Pomar, “Relación de Texcoco”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), t. 3, v. 8, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, p. 83.

<sup>46</sup> López de Gómara, “Enterramiento de los reyes”, p. 440.

Incluso es posible que la lámina del *Códice Ixtlilxóchitl*, con una representación de Tlaloc, muy precisa, y la del *Códice Veytia* que copia el perdido original acolhua de Huitzilopochtli, del mismo estilo, correspondan no a adornos religiosos escondidos en Texcoco (lo que parece inconcebible, dada su representación detallada de fines del siglo XVI), sino a los adornos portados por el rey vivo,<sup>47</sup> o tras su velada fúnebre, en calidad de *ixiptla* de esta divinidad (y posiblemente de otras). Pomar indica que el cuerpo del soberano difunto era revestido con los ropajes de Huitzilopochtli justo antes de su cremación:

Pasados los cuatro días, componían el cuerpo de semejantes arreos q[ue] los del ídolo de Huitzilopuchtli, y llevado al patio de su templo, q[ue], como se ha dicho, era el principal cu desta ciudad, y allí, adornado como estaba, *era q[ue] mado hasta hacerse ceniza, con todos los hábitos reales que habían servido a su persona*, con toda la pedrería rica y piedras preciosas de que, siendo vivo, se componía. Y, secas las cenizas y cogidas en una caj[a de] piedra o madera, [las] llevaban a la [casa] real, en un aposento q[ue] para ello estaba asignado.<sup>48</sup>

No obstante, la cita dice claramente que el señor de Texcoco ardía junto con todos los vestidos reales que había portado. Entonces, los vestidos reales conservados en Texcoco, vistos y dibujados por Francisco Hernández entre 1570 y 1577, tal vez habrían sido confeccionados para su efigie mortuoria, después de su cremación. Pero en este caso ¿cómo explicar que fueron presentados como los atavíos personales de guerra o de danza de Nezahualcóyotl, y que se les reverenciara casi como a reliquias (recordemos que Hernández enfatiza que eran “conservados con muy grande respeto religioso”)?

<sup>47</sup> Guilhem Olivier menciona que la manera de vestir a los futuros gobernantes en ceremonias de investidura “hace pensar que los personajes así cubiertos eran identificados simbólicamente con bultos sagrados.” Guilhem Olivier, “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a la entronización en el México Central prehispánico”, en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 265.

<sup>48</sup> Pomar, “Relación de Texcoco”, p. 83 [el énfasis es mío].



La elaboración de la efigie del señor difunto es mencionada desde los años de 1540 por Motolinía en sus *Memoriales*: “Y ençima de aquella caxa [con cenizas, huececillos y cabellos] hazían una figura de palo que hera ymagen del señor difunto, y componíanla, y ante ella hazían sufragios, ansí las mugeres del muerto como sus parientes. Y dezían a esta çerimonia quitonaltia”.<sup>49</sup> Agrega que se rendía culto a dicha efigie, aunque aparentemente por un período reducido, como prolongación directa de los funerales: “Quatro días le hazían de honrras, llevándole ofrenda allí do le avían quemado. A algunos la llevavan dos vezes al día la ofrenda, y a otros sóla una vez; e lo mesmo hazían ante la caxa do estavan los cabellos y la ceniza y lo demás. Ésta que he dicho hera la costumbre de enterrar los grandes y principales señores”.<sup>50</sup>

Gómara menciona las ofrendas hechas después de la cremación a la efigie del difunto: “Duraban las exequias quatro días, en los cuales llevaban grandes ofrendas las hijas y mujeres del muerto, y otras personas, y las ponían donde fue quemado, y delante del arca y de la figura”.<sup>51</sup> Pero Motolinía, después de haber detallado con erudición el número de sacrificios humanos realizados el cuarto, vigésimo, cuadragésimo, sexagésimo y octogésimo día, concluye con una observación fundamental, olvidada por Gómara:

Esto hera como cabo de año, y de ahí adelante no matavan mas, pero *cada año hazían memoria ante la caxa*. Y entonces sacrificavan codornizes o conejos, aves y mariposas. E ponían ante la caxa *e ymagen* mucho ynçienso e ofrenda de comida e rrosas e unos canutos o cañas que dizen acayyetl [...] Esto ofresçían cada año hasta quatro años, y en esta memoria de los difuntos, lo[s] vivos se embeodavan y baylavan y lloravan, acordándose de aquel muerto y de los otros sus difuntos.<sup>52</sup>

Pareciera pues, que había un culto a las efigies, por lo menos durante cuatro años. La mención de la memoria de los otros

<sup>49</sup> Motolinía, *Memoriales*, p. 419.

<sup>50</sup> *Idem*.

<sup>51</sup> López de Gómara, “Enterramiento de los reyes”, p. 440.

<sup>52</sup> Motolinía, *Memoriales*, p. 420 [el énfasis es mío].

difuntos (¿con presencia de efigies?) apuntaría a un culto decreciente, pero aún presente.

No entraremos en los detalles que aporta Motolinía sobre los distintos ornamentos de dioses, utilizados como aderezo para estas efigies, según la condición del muerto: ya fuera un niño, un enfermo, un comerciante, un señor, una mujer noble, un guerrero muerto en combate cuyo cuerpo ardió en el campo de batalla, un adúltero o un ahogado.<sup>53</sup>

Pomar menciona un culto a estas efigies con ofrendas cotidianas de comida, flores y tabaco: “Poníanle delante, cada día, un servicio de comida real. Y, habiéndole tenido un rato, lo sacaban los q[ue] para ello tenían cuidado y volvíanlo a la [mesa], para que se gastase y comiese con lo demás q[ue] allí se guisaba. Poníanle sus ramilletes y uno de aq[ue]llos cañutos q[ue] hemos dicho, en q[ue] recibían aquel humo de bueno olor”.<sup>54</sup>

No sabemos si Pomar hablaba aún de la duración de los funerales, o de una costumbre cotidiana. En ese caso, habría un eventual equivalente azteca de las panacas incáicas, no con la momia del soberano difunto, sino con sus cenizas y su efigie preservadas en el palacio, y con un servicio doméstico, posiblemente conformado por su parentela, aunque nada se diga al respecto. Podemos llegar a preguntarnos si lo que acostumbramos llamar fardo funerario (en las indicaciones sobre la muerte de los soberanos o en las láminas proto-etnográficas) no será más bien la representación de esa imagen artificial confeccionada tras la cremación del rey muerto.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 420-421. Precisa Tlaçolteutl para los adúlteros, el dios del agua para los ahogados, pero se niega a mencionar a los dioses a fin de erradicar su memoria.

<sup>54</sup> Pomar “Relación de Texcoco”, p. 83. La única escena que asocia tales ramos de flores con los muertos es la de los funerales de Tezozómoc, en el *Códice Xolotl*.

<sup>55</sup> Sin embargo, su representación en el asesinato de Ixtlilxóchitl en 1418 a manos de indios de Chalco y de Otompan afines a los tepanecas, inclina la balanza hacia un bulto mortuorio (cadáver antes de la cremación). Las dos escenas del *Códice Xolotl* asocian esta representación a una cremación, confirmándolo como fardo funerario. Resulta más ambiguo en el *Códice en Cruz*, donde estas escenas son dibujadas sin cremación.

Torquemada parece confirmar la presencia de esta efigie, ya que ésta fue mostrada a la familia cercana de Nezahualpilli para convencerla de su muerte, ocultada durante varios días: “Y que quedaron muy pocas cenizas de él, las cuales echaron en una cajita de oro y la pusieron en el lugar de su sepulcro”.<sup>56</sup> No se trata de una particularidad acolhua, ni azteca, puesto que Motolinía y Gómara mencionan la misma tradición con respecto a los soberanos purépechas o tarascos: “Al amanecer, cuando ya estaba muerto el fuego, cogían en una rica manta la ceniza, huesos, piedras y oro derretido, e iban con ello a la puerta del templo; salían los sacerdotes, bendecían las endemoniadas reliquias, las envolvían en aquella y en otras mantas, *hacían una muñeca, la vestían muy bien como hombre*, le ponían máscara, plumaje, zarcillos, saltales, sortijas, bezotes y cascabeles de oro; arco, flechas, y una rodela de oro y pluma a las espaldas, que parecía un ídolo muy compuesto”.<sup>57</sup> La diferencia fundamental es que esta efigie, fue enterrada en una fosa al pie de la escalinata del templo principal purépecha, mientras que la mención de Pomar apunta hacia un culto a dichas efigies.

*Ubicación de los falsos cuerpos o efigies de los reyes:  
¿palacios-tumba?*

De acuerdo con Pomar y otros cronistas, el paradero de la efigie real, o falso cuerpo, del soberano estaría en el palacio o “casa real”. Torquemada lo dice, en su versión sobre la muerte o desaparición de Nezahualpilli, al hablar del anuncio de su muerte, dado a sus allegados, inquietos de no verle más: “vinieron a palacio [Tecpilpan] y haciendo instancia en saber del rey, respondieron algunos señores viejos que con él se habían quedado, que era muerto y *mostraron una figura que representaba un cuerpo, el cual tenían puesto en su trono real*; y aunque turbó a los presentes el caso, dijeron los

<sup>56</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. II, cap. 80, p. 297.

<sup>57</sup> Francisco López de Gómara, “De cómo quemar para enterrar los reyes de Michuacán”, en *Historia de la conquista de México*, Madrid, 1986 (Historia 16), p. 442 [el énfasis es mío].

viejos que de lo hecho no tenían culpa porque su señor el rey les había mandado callar y encubrir su muerte”.<sup>58</sup>

En lo que respecta a la muerte de Nezahualpilli, Torquemada a menudo sigue tradiciones históricas acolhuas que él traduce del náhuatl. En este pasaje, la prueba de la muerte del soberano es, pues, su efigie, instalada en la sala del trono de su palacio real. Cabe preguntarse si la segunda lámina del *Mapa Quinatzin*, en la que se representa a Nezahualpilli ante su padre Nezahualcóyotl en la sala del trono, lejos de inventar una ficción, no estaría retomando una tradición histórica. La ficción consistiría en representar al padre y al hijo como adultos, frente a frente, cosa que jamás hubiera podido tener lugar. Nezahualcóyotl murió en 1472, dejando el poder a su hijo menor de alrededor de siete u ocho años,<sup>59</sup> con una regencia ejercida por sus hermanos mayores. La mayoría de los comentaristas del *Mapa Quinatzin* han considerado esta escena como la sala del trono del palacio real de Texcoco, con la indicación de la duración de los respectivos reinados de Nezahualcóyotl (42 años, a la derecha), y Nezahualpilli (44 años, a la izquierda). Pero esta escena también podría representar las efigies de los dos soberanos frente a frente en una especie de sala postmortuoria. El ojo debería de estar cerrado para indicar que están muertos, en lugar de estar ostensiblemente abierto. Bien que especulativa, esta interpretación es una posibilidad que no habría que descartarse con demasiada ligereza, pese a las dos volutas de palabra de sendos soberanos.<sup>60</sup> No obstante, presenta otro impedimento, además del detalle del ojo abierto: supondría que las efigies de los soberanos acolhuas del imperio azteca fueran conservadas en un mismo y único lugar, en lugar de preservar a cada una en el que fuera su antiguo palacio.

<sup>58</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. II, cap. 80, p. 297 [el énfasis es mío].

<sup>59</sup> Una anécdota señala cómo Nezahualcóyotl, al final de su vida, habría escondido a Nezahualpilli bajo su capa real para que pudiese presenciar las entrevistas de su padre con diversos diplomáticos y altos funcionarios y aprendiera así su oficio de soberano; aquello no sería posible más que con un niño pequeño, ya no con un adolescente. Véase Alva Ixtlilxóchitl, “Historia de la nación chichimeca”, p. 135.

<sup>60</sup> Siendo imposible esta escena por la edad que tenía Nezahualpilli a la muerte de su padre, parece más bien una convención gráfica similar a la de Tizoc frente a Ahuizotl en la Piedra de consagración.

Podríamos discutir largamente esta hipótesis de los palacios de gobernantes fungiendo como tumbas. A falta de una prueba infalible que hubiera escapado a la destrucción de la conquista, disponemos de un conjunto de elementos recurrentes. Entre estos, la sucesión al trono de Azcapotzalco, después de la muerte de Tezozómoc en 13 Acatl. Quizás no es un azar que las rivalidades entre dos de sus hijos, giraran en torno a la construcción de un nuevo palacio, justo después de los funerales de Tezozómoc. En cualquier versión que se proponga, se indica que Maxtla, o bien Tayahtzin, hacen construir un palacio real en un tiempo más o menos corto (en apenas diez días) y que Tayahtzin fue muerto en la inauguración de dicho palacio.<sup>61</sup> Esto podría coincidir con la extorsión practicada contra Texcoco en diciembre de 1519, cuando Cortés envió a sus hombres a saquear el oro del palacio real.<sup>62</sup> Es posible que hayan destruido entonces un altar concebido para Nezahualcóyotl o para Nezahualpilli.

La concepción de palacios preservados como tumbas parece confirmada por el detalle de la conquista española, cuando Moctezuma aloja a la tropa de Cortés en el palacio de Axayácatl:

Nos llevaron a aposentar a unas grandes casas, donde había aposentos para todos nosotros, que habían sido de su padre del gran Montezuma, que se decía Axayaca, adonde en aquella sazón tenía el gran Montezuma sus grandes adoratorios de ídolos, e tenía una recámara muy secreta de piezas y joyas de oro, *que era como tesoro de lo que había heredado de su padre Axayaca, que no tocaba en ello*; y asimismo nos llevaron a aposentar a aquella casa por causa que como nos llamaban teules, e por tales nos tenían, que estuviésemos entre sus ídolos, como teules que allí tenía.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Véanse *Códice Xolotl...*, lám. 8; Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. II, cap. 26, p. 171; Alva Ixtlilxóchitl, "Historia de la nación chichimeca", p. 56. Para más detalles sobre esta muerte véase Lesbre, "Sucesión en Azcapotzalco", *Arqueología mexicana*, n. 112, noviembre de 2011, p. 36-41.

<sup>62</sup> Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, t. 244, 1971, v. 1, lib. IV, cap. 40, p. 372.

<sup>63</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, 1984 (Historia 16), v. 1, p. 315 [el énfasis es mío].

La indicación final indicaría la sacralidad de este palacio, donde Moctezuma alojó a las tropas españolas. Este aspecto es confirmado por fray Diego Durán, quien sostiene que la fuente náhuatl que él traduce, deja ver que tales tesoros eran intocables o tabús, vedados para los soberanos sucesores, lo que revelaría una práctica ritual semejante a la de los palacios o panacas incáicos:

El cual montón, si queremos saber lo que era, según esta historia, no era cosa adquirida por Motecuhzoma, ni cosa de que él se pudiese aprovechar, porque era el tesoro que todos los reyes sus antepasados iban dejando; *de lo cual, el rey que entraba, no se podía aprovechar*, y así en muriendo el rey, ese mismo día que moría, todo el tesoro que dejaba de oro, piedras, plumas y armas; finalmente, toda su recámara, se metía en aquella pieza y se guardaba con mucho cuidado, *como cosa sagrada y de dioses*, procurando el rey que entraba a reinar adquirir para sí y que no se dijese de él que se ayuda de lo que otro había adquirido, y así, se estaba allí aquello como tesoro de la ciudad y grandeza de ella.<sup>64</sup>

Esta versión nos interesa, pues explica cómo podrían haberse preservado los objetos y vestimentas, militares, así como civiles, que pertenecieron directamente a Nezahualcóyotl y a Nezahualpilli. El último eco de esta costumbre sería la conservación de las prendas reales “con muy grande respeto religioso”, atestiguada por Francisco Hernández en Texcoco hacia 1574.

La descripción que hace Durán de aquella habitación, basada tanto en el testimonio oral de un conquistador convertido en religioso, como en el texto redactado en náhuatl de la *Crónica X*, revelan un lugar, donde más que un tesoro metálico, se conservaban los objetos de la vida cotidiana y las armas del difunto:

Juntamente había en esta pieza una gran cantidad de rimeros de mantas riquísimas y de aderezos de mujeres; había colgadas por las paredes mucho número de rodela y armas y divisas de ricas hechuras y colores; había muchos rimeros de vasijas de oro, de platos

<sup>64</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, v. 2, p. 543 [el énfasis es mío].



y escudillas hechos a su modo, en que los reyes comían, especialmente cuatro platos grandes, hechos a manera de fuentes, todos, muy labrados y ricos, tan grandes como grandes rodela, y estaban tan llenos de polvo que daban a entender haber muchos días que no servían.

Habían muchas jícaras de oro, que servían de beber cacao, hechas y labradas a la misma manera que las de calabaza, con sus pies una y otras sin ellos; había en los rincones del aposento muchas piedras por labrar, de todo género de piedras preciosas. En fin, había en este aposento la mayor riqueza que jamás se había visto.<sup>65</sup>

Bien que un tanto idealizada (por la mención de las piedras preciosas), esta descripción nos parece interesante por los detalles del polvo acumulado sobre los objetos; las rodela colgadas en los muros y las jícaras para beber cacao ¿La vajilla empleada por el soberano era conservada para acompañarle en el más allá? O bien, una vez muerto ¿se habría fabricado una vajilla especial para ese fin? Las respuestas a estas preguntas permitirían comprender mejor si entre los mexicas hubo o no una realeza sagrada semejante a la incaica o chimu.

Esto podría ponerse en paralelo con la mención, en la “Relación de la genealogía...”, de Quetzalcóatl buscando los huesos de su padre Totepeuh, poco después de su asesinato por Atepanecatli: los enterró, les hizo un templo “como a Dios”, lugar al que tenía en “mucha veneración”:<sup>66</sup> “En este 9 *acatl* indagó Quetzalcóhuatl de su padre. Ya tenía entonces algún uso de razón, pues ya andaba en los nueve años. Dijo: ¡si viera yo como es mi padre y como su rostro! Dijéronle: ‘Mira, señor, murió y por allá le enterraron.’ Sin dilación fue Quetzalcóhuatl a cavar la tierra y buscó los huesos (de su padre); y después que sacó los huesos, fue a enterrarlos dentro de la casa real nombrada Quillaztli”.<sup>67</sup> En este caso, pareciera que un culto a los ancestros o culto dinástico pudo haber tenido

<sup>65</sup> *Idem.*

<sup>66</sup> “Relación de la genealogía y linaje de los Señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España”, en Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Andrade y Morales, 1891, v. 3, p. 265.

<sup>67</sup> “Anales de Cuauhtitlán”, *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 7.

lugar en torno al palacio real en las ciudades aztecas posclásicas (Texcoco, Tenochtitlan), perpetuando de alguna manera un modelo atribuido a Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl,<sup>68</sup> con posibles ritos de segundos funerales (reapertura de la tumba para disponer los huesos del difunto)<sup>69</sup> Eso no convierte a esos palacios-tumbas en una tradición chichimeca acolhua, sino en una herencia anterior a la fundación del imperio azteca por la sucesión de Tezozómoc en Azcapotzalco.

### *¿Efigies conservadas en los templos?*

Otra versión de la época de la conquista nos indica que los gobernantes (sus cenizas, para ser más exactos) eran enterrados en lo alto del Templo Mayor:

Y en medio deste patio había un cu, que también se llamaba ochilobo o casa de oración, muy alto, *que habían fecho los señores todos que hasta estonces habia habido*, e tenía sesenta gradas para subir arriba; e lo que habian fecho los señores pasados, en aquel altor que les tomó la muerte, *se hacían enterrar en la más alta grada*, e después el *subcesor subía otras dos gradas*, e así se acabó. E después que los cristianos lo deshicieron para reformar e ordenar mejor la cibdad, se hallaban aquellas sepolturas en manera de bóvedas, y en ellas mucho oro e plata e piedras de valor, que metían allí con aquellos señores, cuando morían.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Patrick Johansson K., “La mort de Quetzalcoatl: un modèle exemplaire pour les obsèques des seigneurs mexicains”, *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien Caravelle*, Toulouse, n. 78, 2002, p. 5-36.

<sup>69</sup> El *Códice Nuttall* contiene un par de escenas parecidas (p. 88 y 90) donde dos sacerdotes se encuentran a ambos lados de un conjunto de huesos reunidos en un envoltorio de hojas y coronados por un cráneo semidescarnado. Uno de estos sacerdotes sostiene una antorcha para encender fuego al conjunto, lo que es confirmado por las volutas de humo que se desprenden de lo alto. *Códice Nuttall...*, p. 88.

<sup>70</sup> Gonzálo Fernández de Oviedo, *Historia General y Natural de las Indias*, Madrid, Atlas, Biblioteca Autores Españoles, t. 120, lib. XXXIII, cap. 46, 1959, p. 221 [el énfasis es mío].

Alva Ixtlilxóchitl refiere esta práctica en su “Historia Chichimeca” y la presenta como mexicana: “quemado el cuerpo de Tezozómoc y colocadas sus cenizas en el templo mayor de la ciudad de Azcapotzalco, según el modo de los mexicanos”.<sup>71</sup> Esta misma práctica se reporta también con Nezahualpilli: “y sus cenizas fueron guardadas en una arca de oro y llevada a su sepulcro, que estaba en el templo mayor que había en la ciudad de Tetzcuco, que era el del ídolo Huitzilopochtli”.<sup>72</sup> Alva Ixtlilxóchitl hace remontar tal tradición a la época tolteca, cuando menos: “Enterrábanse amortajados y con sus insignias reales en los templos de sus falsos dioses”.<sup>73</sup>

Cabe preguntarse si los soberanos de Texcoco no habrían conservado una modalidad de sepultura del tipo maya clásico, con entierro del cuerpo del gobernante difunto (sin cremación), y con visitas regulares a la tumba conservada en el interior de una pirámide. La etimología del término *tzacualli*, empleado en el siglo XVI para designar a las pirámides, podría acreditar esta versión, tan alejada de la simple cremación. *Tzacualli*: “Lo que tapa, oculta o encierra algo, derivado de tzacua ‘atapar o cerrar algo’”;<sup>74</sup> pan, en: “En el encierro o tapadero”:<sup>75</sup> “Los nahoas construían montículos en forma de conos, de pirámides, de tres polígonos, etc., y los dejaban huecos para encerrar joyas, ídolos, objetos del culto, y a veces cadáveres. A estos montículos huecos llamaban *tzacualli*”.<sup>76</sup>

Sahagún, a propósito de la creación del Quinto Sol, dice: “A cada uno déstos se les edificó una torre como monte. En los mismos montes hicieron penitencia cuatro noches. Agora se llaman estos montes *Tzacualli*. Están ambos cabe el pueblo de Sanct Juan, que se llama *Teutihuacan*”.<sup>77</sup>

<sup>71</sup> Alva Ixtlilxóchitl, “Historia de la nación chichimeca”, v. 2, p. 55.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>73</sup> Alva Ixtlilxóchitl, “Sumaria relación...”, v. 1, p. 274.

<sup>74</sup> Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Editorial Porrúa, 2013.

<sup>75</sup> Cecilio A. Robelo, “Diccionario de mitología nahoa”, *Anales del Museo Nacional*, Segunda época, t. V, México, Imprenta del Museo Nacional, 1908, p. 396.

<sup>76</sup> Robelo, “Diccionario...”, p. 399.

<sup>77</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3.ª ed., 3 v., estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López

La glosa del *Códice Tudela* para la fiesta de Micaihuitzintli “día de finados”, menciona una modalidad de sacrificio humano con un esclavo que personificaba a Mictlantecuhtli: “esta fiesta buscaban un viejo y vestíanle / muy bien vestido y poni[an]le muchas joyas y plumajes y piedras preciosas y poníanle el nombre de un demonio / el qual se llamava / Mictlantecle / señor del (sic) los muertos / a quien sinificava este viejo/ y llevabanlo al templo y poníanlo en una cueva questava en el templo para el efecto y poníanle dentro con mucha comida y cerrabale a piedra lodo la puerta el qual allí moria acabada la comida”.<sup>78</sup>

Estos detalles curiosos parecen hacer eco a las menciones de las crónicas acolhuas, salvo que en este caso, la cueva está en el interior del templo o pirámide, lo que confirmaría una tradición cercana a la que existía en el período clásico maya, con reaperturas regulares de las tumbas de los fundadores de la dinastía. El templo-tumba podría justificarse también por la creencia en la divinización de los señores muertos que refiere Sahagún: “Y creían los antiguos, engañándose, que los señores, cuando se morían, se volvían en dioses, lo cual decían porque fuesen obedecidos, o temidos los señores que regían, y que unos se volvían en Sol, y otros en Luna, y otros en otros planetas”.<sup>79</sup>

Hemos señalado cómo Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl buscó los huesos de su padre Totepeuh poco después de que fuera asesinado por Atepanecatli, los enterró, les hizo un templo “como a Dios”, lugar al que tenía en “mucha veneración”.<sup>80</sup> Dicho templo es presentado como un palacio o casa real por los “Anales de Cuauhtitlán”,<sup>81</sup> pero la “Relación de la genealogía...” lo refiere más bien como una pirámide, puesto que Ce Acatl Topiltzin pudo matar

Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000 (Cien de México), v. 2, lib. VII, cap. 2, p. 695.

<sup>78</sup> *Códice Tudela...*, f. 19r [el énfasis es mío].

<sup>79</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 3, lib. X, cap. 29, § 14, p. 974-975.

<sup>80</sup> “Relación de la genealogía...”, p. 265. Desde la cima de este templo (por lo tanto, pirámide) Ce Acatl habría escapado al intento de asesinato tramado por Atempanecatli quien deseaba matarlo en ese preciso lugar.

<sup>81</sup> “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, 3.<sup>a</sup> ed., traducción de Primo Feliciano Velázquez, prefacio de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto

al asesino de su padre en la cúspide de dicho lugar, cuando se dirigía hacia él para eliminarlo a su vez: “airado contra él, llegóse a él y le dio un empujón y echole del templo abajo por las escaleras”.<sup>82</sup> La versión en “Origen de los mexicanos” propone igualmente un templo, asimilado a las pirámides aztecas aún no derribadas por los españoles: “Muerto Totepev dejó un hijo llamado Topilce, el cual por honrar a su padre toma sus huesos, que no debiera, y entiérralos con mucha veneración e hízole casa o templo como a Dios, a la manera de los templos que agora se usan donde aún no hay españoles que se los derruequen, e le tenía en mucha veneración como otro Niño hijo de Bel, e así los fue engañando el demonio”.<sup>83</sup>

La asimilación a una pirámide es aún más clara gracias a los detalles sobre la tentativa de asesinato por Atepanecatli y su muerte, ya que se dice que sube los escalones y muere rodando cuesta abajo, lo que supone una escalera suficientemente alta para que la caída fuera mortal: “Sabido esto por su cuñado Apanecatli iba muy indinado contra el dicho Topilce para lo matar, y hallólo en el dicho templo que había hecho a su padre, y sube con furia las gradas arriba, e como lo vido de tal arte el Topilce, llégase a el é dale un empujón e échale el templo abajo por las gradas, de que murió”.<sup>84</sup>

En este caso, pareciera que un culto a los ancestros o culto dinástico pudo haber tenido lugar alrededor, no del palacio real, sino del templo principal, en las ciudades aztecas postclásicas (Texcoco), perpetuando de alguna manera un modelo atribuido a Ce Acatli Topiltzin Quetzalcoatl. La incertidumbre entre palacio y pirámide refleja quizás la coexistencia de dos escuelas o dos tradiciones, que los autores coloniales de los *Anales de Cuauhtitlán* o de la “Relación de la genealogía...” reflejan a su vez. Podría ser un rito

de Investigaciones Históricas, 1992 (Primera Serie Prehispánica 1), p. 7: “y después que sacó los huesos, fue a enterrarlos dentro de la casa real nombrada Quillaztli.”

<sup>82</sup> “Relación de la genealogía...”, p. 265.

<sup>83</sup> “Origen de los mexicanos”, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, edición de Joaquín García Icazbalceta, v. 3, p. 287.

<sup>84</sup> *Idem*. Esta escena remite en cierta forma a la muerte arquetípica que representa Moquihuix en 1473, en el *Códice Mendoza*, conquistas de Axayácatli. Véase *Codex Mendoza*, 4 v., Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt (eds.), University of California Press, Berkeley/Los Ángeles/Oxford, 1992, v. 3, f. 10r.



antiguo anterior a la incineración, introducida por Quetzalcóatl al final de su vida.

### VERSIÓN CONTRADICTORIA DE POMAR

La cita de Pomar sobre los funerales de los soberanos texcocanos resulta contradictoria: o eran efectivamente cremados con todo lo que habían utilizado en vida, “con todos los hábitos reales que habían servido a su persona, con toda la pedrería rica y piedras preciosas de que, siendo vivo, se componía”; en cuyo caso nada habría sobrevivido a sus funerales, y sería imposible pensar en la subsistencia del tambor de guerra de Nezahualcóyotl, de su yelmo con “cuernos” y de otros adornos militares y civiles, a menos que se contemple que pudieron haberse fabricado réplicas posteriores, de la misma manera en que se hacía la efigie del soberano difunto. O, bien, la efigie de los soberanos texcocanos estaba ataviada con adornos reales, “cubrían de hábitos reales”, confeccionados después de la cremación —de forma que no podría tratarse de objetos que hubieran pertenecido al soberano difunto—, o reservados para la ceremonia posterior a la cremación —de forma que algunos objetos y adornos habrían escapado a la cremación general presentada el principio.

Si bien la sustracción de adornos reales para aderezar la efigie del soberano colocada sobre la caja que contenía sus cenizas es posible, y permitiría explicar la conservación de prendas de guerra y de danza de Nezahualcóyotl y Nezahualpilli, su consideración plantea un problema en la lógica de la ofrenda religiosa. Normalmente se tiende a explicar que el soberano difunto iba acompañado de todo lo que le sería necesario en el más allá, especialmente para la continuación de sus actividades humanas.<sup>85</sup>

En ese caso, privar a Nezahualcóyotl de su armadura (*ichcahuipil*), yelmo y tambor de guerra, resulta incomprensible, a menos que se considere que no tendría más batallas que pelear en el más allá. Sin embargo, la visión de los más allá prehispánicos, es más bien guerrera

<sup>85</sup> Motolinía, *Memoriales*, p. 421.



para quienes acompañan el camino del sol (naciente o poniente). Que Nezahualcóyotl no estuviera acompañado en el más allá de su tambor de guerra habitual y característico, sólo podría explicarse a partir de la creencia de que ya no tendría más necesidad de él, y no emprendería más batallas, por estar en un más allá pacífico, del tipo del Tlalocan, por ejemplo.

### ¿MANTENIMIENTO O PROLONGACIÓN DE LOS ENTIERROS “CHICHIMECAS”? (HIPÓTESIS EXTREMISTA)

El entierro existía antes de la incineración azteca, e incluso sobrevivió para algunas modalidades de muerte durante este período. Esto parece indicarse en el *Códice Fejérváry-Mayer*, donde vemos dos escenas de un fardo mortuorio tragado por la tierra, sin cremación aparente.<sup>86</sup> Pero asociar la muerte de un soberano con un entierro es una cosa poco frecuente, en los siglos XIV o XV.

La lámina 1 del *Mapa Quinatzin* representa una de las muy escasas escenas de entierro en relación con el reinado del soberano texcocano Quinatzin, o bien de su predecesor Tlotzin Pochotl, pertenecientes al siglo XIV,<sup>87</sup> contradiciendo así las afirmaciones que pretenden asociar a los chichimecas acolhuas con la cremación.<sup>88</sup>

Una de las investigaciones más antiguas, la de fray Toribio de Benavente Motolinía, de alrededor de 1541, presenta una curiosa ambigüedad en lo tocante a la cremación de los soberanos, ya

<sup>86</sup> *Codex Fejérváry-Mayer*, ed. facs., comentarios de Cottie Arthur Burland, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1971, p. 17 y 40. Sin embargo tal ejemplo es algo arriesgado por la temática religiosa-advinatoria de este códice que no se presta necesariamente a una lectura literal ni se puede tratar como fiel reflejo de prácticas funerales.

<sup>87</sup> Joseph Marius Alexis Aubin, *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 88-89.

<sup>88</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, p. 87: “Todas las naciones de el mundo han tenido modos particulares de enterrar los cuerpos de sus difuntos (como en otro lugar se dice), pero el que estos chichimecas usaron fue quemarlos”.

que el autor habla más bien de entierro o de embalsamamiento, a continuación, algunas frases para ejemplificarlo:

En este capítulo diré la costumbre y ceremonias con que enterrean los otros señores de la Nueva España.

E primero que embalsamasen al difunto, [...]

Adornavanle e vestíanle de las ynsignias del demonio que thenía por principal en su pueblo en cuya cassa o templo o patio se avía de enterrar.<sup>89</sup>

Esta manera de sepultar a los difuntos hera la más común, más general entre los nauales, [*sic*, por “nahuas”] aunque no todos lo guardavan.<sup>90</sup>

Todo esto para hablar enseguida de una cremación en el patio del templo principal: “quemávanlo”, “En aquel tiempo que estavan quemando el cuerpo del difunto en el patio, [...] davan con ellos en el fuego donde el señor ardía”, “Quemavan ansímismo los esclavos, pero no con el señor, sino a otra parte”.<sup>91</sup>

Tales incertidumbres o ambigüedades en el vocabulario, derivan seguramente de la falta de costumbre de los religiosos católicos para hablar de incineración, costumbre prohibida en el catolicismo, de ahí que haya cierta vaguedad en el vocabulario, a pesar de que el Motolinía tuvo la suerte de poder contrastar diferentes costumbres: comienza por dedicar dos capítulos de su libro a los funerales, primero del Calzoncin de Michoacán; después de los de otros señores indígenas novohispanos. En el último capítulo, señala las divergencias en las explicaciones de sus informantes indígenas en cuanto a las ofrendas de comida: “Algunos yndios contradizen esto, diziendo que la dicha comida y esclavos no la llevaban porque creyesen que allá la comida oviesen de thener, sino porque aquella hera su costumbre de enterrar los señores”.<sup>92</sup> Estamos, pues, a la vez, ante la ambigüedad de la descripción redactada por un cronista católico fuertemente impregnado de la costumbre cristiana del entierro, y

<sup>89</sup> Motolinía, *Memoriales*, p. 417-418.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 421.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 418-419.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 419.

ante la riqueza histórica de las costumbres indígenas, dado que se refiere a una ofrenda de comida que tenía lugar, mientras que al momento de la conquista española, la creencia era más bien que no se hacían festines en el más allá. A esto se añade una última incertidumbre, ya que Motolinía hace mención de entierros para los solteros en algunas regiones, que desgraciadamente no nombra: “En algunas partes, los que no heran casados aunque les ataviavan, sus cuerpos sin quemarlos los enterravan”.<sup>93</sup>

Nuestra visión de tales costumbres funerarias resulta, entonces, sumamente simplificada. Motolinía es uno de los pocos escritores que distinguen entre los diferentes indígenas (los tarascos y los nahuas) y que señalan posibles disensiones entre informantes nahuas (tlaxcaltecas, texcocanos o mexicas), pero renuncia a ir más allá, y concluye su capítulo relativo a las costumbres funerarias con el señalamiento de la existencia de una diversidad en la cual no puede profundizar, seguramente por falta de tiempo: “Otras nasçiones de diversas lenguas de las quales ay muchas en la Nueva España guardavan otras diversasa cerimonias y rritos en sus sepulturas”.<sup>94</sup>

Esta ambigüedad se refleja igualmente en el *Códice Tudela*, que incluye un folio dedicado a una “sepultura de señor” (f. 58r): “desta manera enterraban a los señores o señores [sic] q[ue] morían con plumas e mantas envueltos y enterraban con ellos dos o tres o quatro yndios e yndias o mas como era el Sr / y enterravan estos yndios vivos para q[ue] le hiziesen de comer alla donde iva q[ue] no sabian donde avia de yr ni que avia de ser del y enterravan estos yndios vivos con el”.<sup>95</sup> Podríamos comentar las equívocos alfabéticos, la repetición cuatro veces del verbo “enterraban”, pero ¿cómo justificar el dibujo de una fosa excavada, con dos *huictli* o coas colocadas a un lado, y al fondo un cráneo semidescarnado, cuya lengua recuerda la de Tlaltecuhltli, divinidad devoradora representada frecuentemente bajo el zoclo de las estatuas? ¿El dibujante indígena se atuvo a los límites de la investigación colonial o dibujó libremente? Esta escena se encuentra igualmente en el *Códice*

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 421

<sup>94</sup> *Idem*.

<sup>95</sup> *Códice Tudela...*, f. 58r.

*magliabecchiano* (f. 67r), lo que supone la existencia de un prototipo, la investigación perdida de fray Andrés de Olmos.<sup>96</sup>

Fray Juan de Torquemada describe una práctica curiosa de momificación temporal, con duración de 80 días, del cuerpo de Quinatzin Tlaltecatzin, primer emperador texcocano, que no tiene correspondencia con ninguna escena conocida en los manuscritos pictográficos.

Para haberle de enterrar le abrieron por medio y le sacaron los intestinos y tripas y, *adobado a su usanza, lo volvieron a coser y le vistieron de vestiduras reales* y lo sentaron en una silla real en medio de una grande sala, coronado con corona imperial y debajo de sus pies le pusieron una águila real, rica y preciosamente labrada, y a sus espaldas un tigre ferocísimo. En todo lo cual quisieron hacer demostración de ser hombre feroz y animoso y muy presto en sus determinaciones, y en sus manos le pusieron un arco y flechas, mostrando en esto haber sido invencible capitán, y estaba de tal manera muerto que parecía hombre vivo. Todo esto que hicieron con este emperador fue *cosa nueva y no usada con los otros sus antecesores*, aunque lo común que hicieron con los pasados fue llorarle cuarenta días y a los ochenta quemaron su cuerpo y enterraron sus cenizas.<sup>97</sup>

A fin de cuentas, se trataría de una cremación donde la momificación habría servido para preservar el cuerpo por un tiempo limitado (80 días) antes de quemarlo. Ello implicaría la coexistencia ambigua de la momificación y de la cremación, como una fase de transición entre los funerales antiguos y los nuevos.

Torquemada es el único en mencionar una cueva dinástica en las proximidades de Texcoco, convertida en “necrópolis” de los soberanos texcocanos: “y enterraron sus cenizas, con grande solemnidad, *en una cueva que está junto de la ciudad de Tetzcuco*; y este

<sup>96</sup> Remitimos a las investigaciones de Juan José Batalla sobre este grupo de manuscritos. Juan José Batalla, *El Códice Tudela y el Grupo Magliabecchiano, la tradición medieval europea de copia de códices en América*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Agencia Española de Cooperación Internacional, Testimonio Compañía Editorial, 2002 (Colección Thesaurus Americae).

<sup>97</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. II, cap. 6, p. 125) [el énfasis es mío].

emperador fue el primero que hizo sepulcro de reyes en este lugar, en el cual se enterraron después otros”.<sup>98</sup>

La doble existencia de una momificación temporal, y de una cueva en la que sería depositada la efigie del soberano difunto, remite a la cueva dinástica mencionada por fray Francisco de Burgoa en el siglo XVII, en Chalcatongo, zona mixteca, que fue destruida por fray Benito Hernández.<sup>99</sup> Los tlailotlaques podrían haber fungido como hilos conductores entre las zonas mixteca y acolhua.

Cabe pensar que esta costumbre subsistió hasta la ocupación tepaneca de 1418, el cuerpo de Techotlalatzin todavía fue parte de esta costumbre. Con el asesinato de Ixtlilxóchitl y sus funerales improvisados, es sumamente dudoso que su cuerpo hubiera sido depositado en semejante santuario como momia o bajo la apariencia de una efigie posterior a la cremación, esto tomando en cuenta que el *Códice Xolotl* representa su cremación. Lo más dudoso sería que tal santuario hubiera sido respetado y dejado intacto por los ocupantes tepanecas. No se encuentra ninguna mención ulterior al respecto.

¿Se trataba entonces de una verdadera necrópolis real acolhua? Torquemada parece habituado al hecho, y menciona también una cueva en los funerales de Xolotl en Tenayuca:

Pasados los cuarenta días llevaron la caja con las dichas cenizas a una cueva que no muy lejos de la dicha ciudad está y allí la pusieron con grandísimo acompañamiento y ceremonias que para semejantes actos se inventan, cuyo dejo y despedida fue con muchas lágrimas

<sup>98</sup> *Idem.*

<sup>99</sup> Fray Francisco de Burgoa, *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales*, 1672, digitalizado por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, p. 228: “descubrió una dilatadísima cuadra, con la luz de unas troneras, que le habían abierto por encima, y por los lados, puestos poyos como urnas de piedras, y sobre ellas inmensidad de cuerpos, por orden en hileras, amortajados con ricas vestiduras de su traje, y variedad de joyas de piedras de estima, sartales, y medallas de oro, y llegando más cerca, conoció algunos cuerpo de cacique, que de próximo habían fallecido, y a quienes había comunicado, en pueblos muy distantes de aquel puesto, y tenía por buenos cristianos”.



y demostraciones de tristeza; y con dejarle en la cueva destituido de la compañía de los hombres y muy acompañado de los demonios (a quien en vida había servido), se volvieron a palacio acompañando al rey y príncipe Nopaltzin para haberle de jurar y reconocer por monarca.<sup>100</sup>

Podría pensarse en un motivo literario propio de los cronistas coloniales, pero no se trata del mismo tipo de entierro, aquí Torquemada menciona abiertamente la cremación de Xolotl, y no una “momificación” temporal o previa, como en el caso de Quinatzin:

Luego que Xolotl murió le sentaron en su silla y real trono, donde le tuvieron cinco días hasta tanto que todos los señores más principales del imperio pudiesen llegar, para hallarse presentes al entierro y honras que se le habían de hacer (como acostumbraban); los cuales pasados y habiendo venido la gente dicha, vistiéronlo de sus vestiduras reales y adornaron su cuello de muchas joyas de oro y piedras de valor y estima y sentáronlo en otra silla que tenían hecha de incienso y otros olores y perfumes y plumas de colores varios y ricas; y haciendo una hoguera de mucha leña echaron en ella el cuerpo, el cual, quemado y convertido en ceniza la recogieron toda, y metida en una caja pequeña y bien labrada de piedra dura, tuvieron aquellas cenizas que decían y manifestaban ser del grande emperador Xolotl, otros cuarenta días, en una de aquellas principales salas de su casa; en cuya presencia lloraban y lamentaban todos los señores que presentes se habían hallado, con grandes muestras de sentimiento, en especial sus hijos, que más que los otros lo habían perdido.<sup>101</sup>

Es difícil aventurar conclusiones ante semejante panorama. La presentación de las costumbres en los funerales de los señores, se complica un poco más al hablar de los de Tlotzin Pochotl, en donde, además de la cremación y de la efigie póstuma, se menciona un entierro al cabo de 40 días.

<sup>100</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. I, cap. 34, p. 87.

<sup>101</sup> *Idem*.



y en especial se dice que después de quemado cogieron sus cenizas y las pusieron en un arca o caja, hecha de una piedra muy rica; y hay quien diga que fue de esmeralda y que tenía una vara de largo y otra de ancho, en figura y forma cuadrada, cuya cobertura y tapadera, de una plancha gruesa de oro, esmaltada de muchas piedras de valor y precio, las cuales cenizas y caja tuvieron cuarenta días puestas en un lugar y tienda; ricamente aderezada de mucha pluma rica y otras cosas de adorno; con que mostraba el sitio la grande estimación en que tenían a la persona cuyas cenizas, en el túmulo y teatro le estaban representando; *al rededor del cual estaban muy por orden, las de los reyes y señores*, que las besaban y guardaban hasta cumplidos los cuarenta días que tenían de ceremonia, en los cuales hacían sus obsequias con grandes llantos e invenciones, ayunando todo este tiempo en demostración de tristeza y sentimiento, de haber perdido tan gran señor y monarca; el cual tiempo pasado *lo enterraron muy honoríficamente aunque no dicen el lugar adónde*; pero débese creer sería tal para tal persona. También dicen que fue tanto el concurso de la gente que concurrió, que se hincheron los campos y que parecían muy grandes ejércitos y escuadrones, puestos en orden para pelear.<sup>102</sup>

Torquemada propone entonces, además de una urna cineraria de oro y piedras preciosas, una efigie ricamente aderezada con plumas y ornamentos. La mención de las efigies de otros reyes y señores a sus costados, parece indicar que éstas eran preservadas y sacadas en ocasión de los funerales de otros miembros de la dinastía. Esto no le impide concluir con la mención de un entierro; con seguridad en el sentido de un depósito en la tumba, en una cueva, o un espacio cerrado, con lo que quedarían concordes las contradicciones entre ambas informaciones.

Gómara señala, desde 1522, el entierro de la efigie artificial colocada sobre la caja que contenía las cenizas del difunto soberano tarasco, conciliando entre sí la cremación, el culto a los muertos, y el entierro:

<sup>102</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. I, cap. 47, p. 102-103 [el énfasis es mío]. “Hay quien diga...”, “También dicen que...” remiten a informantes indígenas locales. Por esta razón consideramos estos capítulos de Torquemada como fuentes acolhuas que en algunos casos él mismo traduce.

Abrían luego una sepultura al pie de las gradas, ancha y cuadrada, y dos estados de honda; la emparamentaban de esteras nuevas y buenas por las cuatro paredes y el suelo, armaban dentro una cama, entraba cargado de la muñeca un religioso, cuyo oficio era tomar a cuestras los dioses, y la tendían en la cama con los ojos hacia levante. Colgaban muchas rodelas de oro y plata sobre las esteras, y muchos penachos, saetas y algún arco. Arrimaban tinajas, ollas, jarros y platos. En fin, llenaban la huesa de arcas encoradas, con ropa y joyas, de comida y de armas. Salían, y cerraban el hoyo con vigas y tablas, echaban por encima un suelo de barro, y con eso esto se iban.<sup>103</sup>

Más allá de las múltiples y divergentes versiones, que reflejan las dificultades inherentes a las fuentes etnohistóricas; sus carencias y sus contradicciones, se puede observar que en las tradiciones históricas de Texcoco, a pesar de ser muy detalladas en lo que respecta a la juventud de Nezahualcóyotl, no existe ningún episodio donde éste hubiera ido a buscar los huesos de su padre. La versión pictográfica del *Códice Xolotl* no menciona más que una cremación improvisada para Ixtlixóchitl. Si Nezahualcóyotl hubiera ido a buscar los huesos de su padre asesinado (como Topiltzin los de Totepeuh), podría haber hecho un duplicado o reflejo de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl. No encontramos nada semejante, lo que, a pesar de las controversias que suscitan las diferentes fuentes, apunta a que efectivamente se practicó la cremación de los soberanos de Texcoco; no obstante, las tradiciones sobre la ausencia de los cuerpos, al ser sus prendas conservadas por sus descendientes para rendirles un culto dinástico privado, sin que se sepa con claridad si tales galas fueron los objetos personales de los soberanos o artefactos reproducidos para acompañar las efigies colocadas sobre sus urnas cinerarias. Así, lejos de proponer un rito texcocano específico que resulta imposible precisar, queremos subrayar la complejidad de las fuentes antiguas, en ausencia de confirmaciones arqueológicas. Lejos de volverse más inteligibles, estas fuentes proporcionan para Texcoco un abanico amplio de ritos funerales difíciles de compaginar y que pueden reflejar no una tradición prehispánica, sino la incompreensión o inventiva de cronistas coloniales.

<sup>103</sup> López de Gómara, “De cómo queman para enterrar...”, p. 442.



BIBLIOGRAFÍA

- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, “Sumaria relación de las cosas de la Nueva España”, en *Obras históricas*, v. 1, edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 261-288.
- , “Historia de la nación chichimeca”, en *Obras históricas*, v. 2, edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 7-260.
- , *Obras Históricas*, 2 v., edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1977.
- “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, 3.<sup>a</sup> ed., traducción de Primo Feliciano Velázquez, prefacio de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992 (Primera Serie Prehispánica 1), p. 3-68.
- AUBIN, Joseph Marius Alexis, *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- BATALLA ROSADO, Juan José, *El Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano, la tradición medieval europea de copia de códices en América*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Agencia Española de Cooperación Internacional, Testimonio Compañía Editorial, 2002, (Colección Thesaurus Americae).
- BURGOA, Francisco de, fray, *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales* (1672), Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2015, <https://repositorio.tec.mx/handle/11285/573957>
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, t. 244, 1971.
- Codex Fejérváry-Mayer*, ed. facs., comentarios de Cottie Arthur Burland, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1971.
- Codex Mendoza*, 4 v., Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt (eds.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1992, v. 3.
- Códice en Cruz*, estudio de Charles E. Dibble, México, Talleres Linotipográficos “Numancia”, 1942, 159 p.



*Códice magliabechiano. Libro de la vida*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Luis Reyes García (comisión técnica investigadora), México, Fondo de Cultura Económica, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1996.

*Códice Nuttal*, reproducción facsímil, editado por el Museo Peabody de la Universidad de Harvard, introducción de Zelia Nuttal, México, Editorial La Estampa Mexicana, 1974.

*Códice Tudela*, ed. facs., volumen de estudio de Juan José Batalla Rosado, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Agencia Española de Cooperación Internacional, Testimonio Compañía Editorial, Torrejón de Ardoz, 2002.

*Códice Xolotl*, edición, estudio y apéndice de Charles E. Dibble, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980 (Serie Amoxtlí 1).

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 v., Madrid, 1984 (Historia 16).

DURÁN, Diego, fray, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 v., México, Porrúa, 1967.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Atlas, Biblioteca Autores Españoles, t. 120, 1959.

HERNÁNDEZ, Francisco, *De antiquitatibus Novae Hispaniae Authore Francisco Hernando medico et historico Philippi II et indiarum omnium medico primario. Codice de la Real Academia de la Historia en Madrid*, ed. facs., México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnografía, 1926.

———, *Antigüedades de la Nueva España*, Madrid, 1986 (Historia 16).

Johansson K., Patrick, *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Primer Círculo, 2016.

———, “La mort de Quetzalcoatl: un modèle exemplaire pour les obsèques des seigneurs mexicains”, *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien Caravelle*, Toulouse, n. 78, 2002, p. 5-36.

LESBRE, Patrick, *La construcción del pasado indígena de Tezcoco. De Nezahualcōyotl a Alva Ixtlilxochitl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016.

———, “Illustrations acolhua de facture européenne (Codex Ixtlilxochitl, f. 105112)”, *Journal de la Société des Américanistes*, n. 842, 1998, p. 97124.



- \_\_\_\_\_, “Oublis et censures de l’historiographie acolhua coloniale: Nezahualcoyotl”, *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien Caravelle*, Toulouse, n. 72, 1999, p. 1130.
- \_\_\_\_\_, “Sucesión en Azcapotzalco”, *Arqueología Mexicana*, n. 112, noviembre de 2011, p. 36-41.
- “Leyenda de los soles”, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, 3.<sup>a</sup> ed., traducción de Primo Feliciano Velázquez, prefacio de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992 (Primera Serie Prehispánica 1), p. 119-142.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia de la conquista de México*, Madrid, 1986 (Historia 16).
- Manuscrito Tovar, Origines et croyances des Indiens du Mexique*, Edición de Jacques Lafaye, Graz, Akademische Druk und Verlagsanstalt, 1972.
- MOLINA, Alonso de, fray, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Porrúa, 2013 (Biblioteca Porrúa de Historia).
- MOTOLINÍA, Toribio de Benavente, fray, *Memoriales*, edición, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyen, México, El Colegio de México, 1996.
- OLIVIER, Guilhem, “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexicana: reflexiones en torno a la entronización en el México Central prehispánico”, en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, coordinación de Guilhem Olivier, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 263-291.
- “Origen de los mexicanos”, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Andrade y Morales, 1891, v. 3, p. 281-308.
- POMAR, Juan Bautista, “Relación de Texcoco”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, edición de René Acuña, t. 3, v. 8, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, p. 45-113.
- Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco*, México, Congreso Internacional de Americanistas/Gobierno del Distrito Federal, 2009.
- “Relación de la genealogía y linaje de los Señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España”, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Andrade y Morales, 1891, v. 3, p. 263-281.



ROBELO, Cecilio A., “Diccionario de mitología nahoa”, *Anales del Museo Nacional*, segunda época, t. v, México, Imprenta del Museo Nacional, 1908.

Sahagún, Bernardino de, fray, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3.<sup>a</sup> ed., 3 v., estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000 (Cien de México).

THOUVENOT, Marc. *Codex Xolotl. Etude d'une des composantes de son écriture: les glyphes. Dictionnaire des éléments constitutifs des glyphes*, tesis de doctorado, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987.

TORQUEMADA, Juan de, fray, *Monarquía indiana*, 3.<sup>a</sup> ed., 6 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, v. 1.





ENTRE MUERTE Y RENACIMIENTO  
LA UNCIÓN DIVINA DE NEZAHUALCÓYOTL  
(ANALE DE CUAUHTITLAN, PÁRRAFO 152)\*

JOSÉ CONTEL  
Universidad de Toulouse

Aun cuando el relato consignado en el párrafo 152, folios 36 y 37 de los *Anales de Cuauhtitlan*,<sup>1</sup> puede situarse en un marco histórico preciso, está marcado por la irrupción de lo divino en la vida del joven Nezahualcóyotl.<sup>2</sup>

El contexto histórico es 1418, año de la conquista de Tezcoco por los tepanecas. Nezahualcóyotl, entonces con alrededor de 16 años,<sup>3</sup>

\* Este trabajo ha sido objeto de una comunicación, inédita en su versión íntegra, titulada “L'onction divine de Nezahualcoyotl: Annales de Cuauhtitlan, paragraphe 152”, para el Colloque *Dire le monde dans le Mexique précolombien du roi poète Nezahualcoyotl*, organizado por Patrick Lesbre en la Université de Toulouse 2, 24 a 25 de mayo de 2002. Traducción del francés por María del Rocío Maza García de Alba y Roberto Martínez González.

<sup>1</sup> Para el texto en náhuatl, véase “Annals of Cuauhtitlan”, en John Bierhorst, *Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson, University of Arizona Press, 1992, p. 48. Véase también la paleografía de Marc Thouvenot, en *Codex Chimalpopoca, Annales de Cuauhtitlan*, París, Éditions SUP-INFOR, 1992.

<sup>2</sup> Sobre el tema de la deificación de Nezahualcóyotl son fundamentales los siguientes artículos de Patrick Lesbre: “Oublis et censures de l’historiographie acolhua coloniale: Nezahualcoyotl”, *Caravelle*, n. 72, 1999, p. 11-30; “Coyohua Itlatollo, el ciclo de Coyohua”, *Latin American Indian Literatures Journal*, v. 16, n. 1, 2000, p. 55; “Nezahualcóyotl, entre historia, leyenda y divinización”, en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 21-55.

<sup>3</sup> Quince años y 200 días según Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, “Historia de la Nación Chichimeca”, en *Obras históricas*, v. 2, edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 49.

y su hermano Tzontecochatzin, intentan llegar a México para escapar de la amenaza de los hombres de Tezozómoc que mataron a su padre, Ixtlilxóchitl, el gobernante de Tezcoco. En virtud de su estructura y de su contenido, altamente simbólico, este texto es acorde con los modelos míticos. La elección de lugares, lejos de corresponder a un itinerario “profano”, obedece a la voluntad de sacralizar el evento, introduciendo así al joven príncipe de Tezcoco en un tiempo divino, establecido además por la intervención de entidades sobrenaturales.

### QUAUHOZTOC, ¿ÁRBOL O CUEVA?

Antes de llegar al corazón del asunto, que es el párrafo 152, vale la pena detenerse en un pasaje del párrafo 150 que, en nuestra opinión, es indisociable de la continuación. De acuerdo con los “Anales de Cuauhtitlan”,<sup>4</sup> Nezahualcóyotl y su hermano se escondieron en un lugar llamado *quauhoztoc*:

*Auh iniquac in oquinhuall itonque in temictique in Tepaneca, anh niman ic quauhoztoc qui montlallique in ipilhuan Ixtlilxochitzin inic amo micque...*

Cuando vieron llegar a los asesinos tepanecas, inmediatamente escondieron a los hijos de Ixtlilxóchitzin en *quauhoztoc*, para que no murieran...

#### *Primera hipótesis: la cueva*

Para Velázquez y Bierhorst, *quauhoztoc* significaría, con posibles matices: “En la cueva del bosque”, de *quauh-tla* (el bosque), en composición con *ozto-tl* (la cueva) y *-c*, posposición de lugar.<sup>5</sup> La cueva es metáfora de la matriz. Sitio de gestación por excelencia,

<sup>4</sup> Bierhorst, “Annals of Cuauhtitlan”, p. 47.

<sup>5</sup> Primo Feliciano Velázquez traduce *quauhoztoc* “en la cueva del bosque”, *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 39. Para Bierhorst este vocablo significaría “in a cave in the woods”, John Bierhorst, *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson, University of Arizona Press, 1992, p. 85.

lugar húmedo y oscuro, está ligado a los orígenes, a la procreación, pero también, al igual que el Tlallocan, a la regeneración de todas las cosas: el sol, el maíz, las plantas, los hombres, los pueblos y, por consiguiente, los reyes y el poder. La cueva está asociada con el sol poniente y con la luna. Al atardecer, el sol se arroja en la boca-cueva abierta de Tlaltecuhтли. Al amanecer, se escapa. En su versión de la creación del sol y la luna, Mendieta explica que “mientras que quien se arrojó al fuego se convirtió en sol, otro se metió en una cueva y se convirtió en luna”.<sup>6</sup> Es en la cueva de Cincalco (lugar de la casa del maíz), donde Huémac, el soberano tolteca, decidió encerrarse y quitarse la vida, sellando irremediamente su destino lunar, así como el de su pueblo, los toltecas. También es en Cincalco/Luna<sup>7</sup> adonde Motecuhzoma intentaría huir para suicidarse al aproximarse los españoles.<sup>8</sup> Según algunas fuentes, Topiltzin (Quetzalcóatl) en su huida, también entró en la ladera de una montaña<sup>9</sup> o en una cueva en donde, según algunos testimonios, permaneció para siempre.<sup>10</sup> Según la “Sumaria relación de las cosas de la Nueva España”,<sup>11</sup> esta cueva, llamada Xicco,

<sup>6</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1993, libro 2, cap. 4, p. 81.

<sup>7</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, v. 1, edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1984, p. 495; Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, 1987, p. 124. La cueva luminosa ubicada sobre el cerro de Chapultepec no es sino la luna llena, lugar de residencia del Tlallocan según el folio 2 del *Códice Vaticano A*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Madrid/México/Graz, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1996.

<sup>8</sup> “Entrar en la cueva” también podía significar “suicidarse o elegir la propia muerte (¿por ahorcamiento?). Véase Serge Gruzinski, *Les hommes-dieu du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale. XVIe-XVIIIe siècles*, París, Éditions des Archives Contemporaines, 1985, p. 106-107: en 1665, como consecuencia de su juicio, Juan Coatl, condenado por idolatría, se ahorcó en su prisión. Antes de eso, había evocado metafóricamente su elección “pero para escapar de la muerte y del castigo, os mostraré (la cueva)”.

<sup>9</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, v. 1, p. 12.

<sup>10</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, “Sumaria relación de las cosas de la Nueva España”, en *Obras históricas*, edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, v. 1, p. 282.

<sup>11</sup> *Idem*.

también es el lugar de residencia *post mortem* de Nezahualcóyotl y de su hijo Nezahualpilli.

### *Segunda hipótesis: el árbol*

El lugar indicado por los *Anales, quauhoztoc*, no dejará indiferente al lector atento<sup>12</sup> porque de acuerdo con otras fuentes, tales como el Códice Xolotl (véase figura 1), Alva Ixtlilxóchitl o Chimalpahin, Nezahualcóyotl no se escondió en una cueva, sino en un árbol.<sup>13</sup>

Pero, ¿realmente hay una diferencia entre el árbol del Códice Xolotl, el *quauhticpac* de Chimalpahin y el *quauhoztoc* de nuestro texto? El término *quauhticpac* significa “sobre un árbol”. Se compone de *quauh-* (de *quauitl*, árbol), de la posposición de lugar *-icpac* (sobre, en la parte superior de, en la cima de, etcétera), ambos conectados por la ligadura *-ti*.<sup>14</sup> Hay que notar que la palabra *quauitl* (árbol, bosque), cuando entra en composición y pierde su sufijo *-itl*, a menudo se transcribe con una *-h*, como para *quauhticpac* (sobre un árbol) o *quauhtitlan* (cerca del árbol). Entonces *oztoc*, que aquí se traduce como “en la cueva”, también significa “el escondite” (el escondrijo) según Molina.<sup>15</sup> Así, *quauhoztoc* podría significar “el / un escondrijo del bosque”, o incluso “el escondrijo del árbol”, lo que acercaría el sentido de las cuatro fuentes. De todos modos, en virtud de la naturaleza polisémica de la lengua náhuatl, la palabra *quauhoztoc* no es en ningún caso excluyente del término *oztotl*, que por lo tanto evoca, real o metafóricamente, la cavidad.

<sup>12</sup> Véase Patrick Lesbre, “Coyohua Itlatollo, el ciclo de Coyohua”, p. 48.

<sup>13</sup> Charles Dibble, *Códice Xolotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Amoxtlí 1), 1980, p. 97. Alva Ixtlilxóchitl, “Sumaria relación de las cosas...”, p. 340-341, 439; *Historia de la Nación Chichimeca*, cap. 19, p. 48-49; Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, *Troisième relation et autres documents originaux*, traducción de Jacqueline de Durand-Forest, París, L’Harmattan, 1987, p. 97.

<sup>14</sup> Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1977, p. 173.

<sup>15</sup> Alonso de Molina, *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1992, p. 78v.



Figura 1. Nezahualcóyotl en la horcadura del árbol/Códice Xolotl.  
Dibujo de Marc Thouvenot

Los árboles y las cuevas a menudo tienen funciones muy similares y, del mismo modo que el agua y la montaña, fungen como entradas al más allá. Por ejemplo, los chaneques, equivalentes contemporáneos de los Tlalloque, habitan un mundo subterráneo, reino del dueño de los animales, llamado “*Ta: logan*” cuyas vías de acceso son las aguas, las cuevas y determinados árboles.<sup>16</sup> “Para los totonacas, el árbol, asociado con el agua, es el asiento por excelencia de lo sagrado: a través de él las almas vienen a buscar su alimento y las divinidades viajan”.<sup>17</sup> Según Eliade, la cavidad de un árbol es un lugar de regeneración, de nuevo nacimiento, en el que los enfermos, niños y adultos, podían sanar.<sup>18</sup> El árbol es también, como la cueva,

<sup>16</sup> Graulich, *Mythes et rituels du Mexique*, p. 258.

<sup>17</sup> Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973, p. 299; Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 129.

<sup>18</sup> Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1991, p. 261-262. Véase también Michel Graulich, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek, 1988, p. 227.

el lugar donde los reyes caídos se refugian o intentan huir. Este tipo de evento a menudo evoca o anuncia el final de un reinado. Hay en “l’Histoyre du Mechique...” una versión del fin de Quetzalcóatl en donde la cueva es reemplazada por un árbol: “(Quetzalcóatl) viéndose tan perseguido por este Tezcatlipuca huyó a un desierto, y disparó una flecha a un árbol, y se metió en el agujero de la flecha, y así murió”.<sup>19</sup> En cuanto a Chimalpahin, esto es lo que escribe acerca del escondite de Nezahualcoyotzin:<sup>20</sup>

*Ca cuauhticpac cuanmaxac yn quittac ytatzin yn iuh mictiloc ynic ça chotinenca.* desde la copa de un árbol, desde la bifurcación de un árbol (él) presencié el asesinato de su venerable padre y luego se escapó sin rumbo.

La bifurcación de este árbol recuerda por supuesto la hendidura del árbol por la que entró Quetzalcoótl, no para morir como acertadamente señala Michel Graulich,<sup>21</sup> sino para esconderse antes de continuar su huida, al aproximarse Tezcatlipoca. En cuanto a Nezahualcóyotl, a quien Alva Ixtlilóchitl considera heredero del rey de Tollan,<sup>22</sup> seguía el mismo camino que su antepasado, con un detalle distinto, sin embargo, no era él quien estaba al final de su reinado, sino el reino de Tezcoco que se encontraba al final de su ciclo, tras la derrota ante los tepanecas y especialmente, tras la muerte de Ixtlilóchitl.

Aquí, “la estancia” de Nezahualcóyotl en el escondite del árbol o en la cueva sigue a la muerte de Ixtlilóchitl. Tezcoco ha entrado en fase lunar. El escondite (cueva o árbol) es el marcador de una transición, simboliza a la vez el final de un ciclo y la gestación de uno nuevo. En el *Códice Xolotl*, se representa al joven príncipe

<sup>19</sup> “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIe siècle”, *Journal de la Société des Américanistes*, Edouard de Jonghe (ed.), nueva serie, v. 2, n. 1, 1905, p. 38.

<sup>20</sup> Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Troisième relation et autres documents originaux*, p. 97.

<sup>21</sup> Graulich, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, p. 227.

<sup>22</sup> “Murió (Topiltzin) de ciento cuatro años, dejando constituidas muchas leyes que después Nezahualcoyotzin, su descendiente las confirmó”, Alva Ixtlilóchitl, “Sumaria relación de las cosas...”, p. 282.



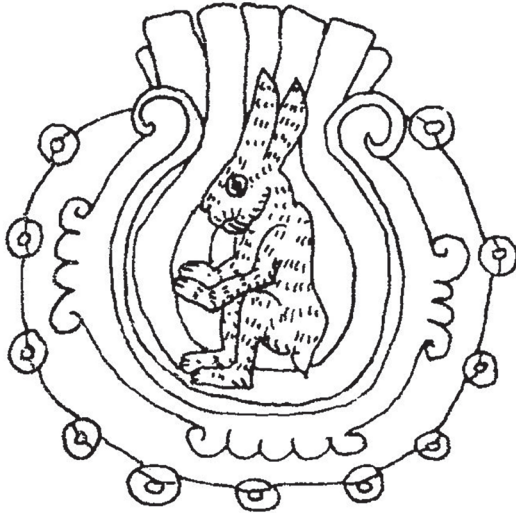


Figura 2. El conejo en la luna/Códice Borgia, lam. 55, según A. López Austin, *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, CNCA, INI, 1994, p.19

sentado en el hueco de la horquilla de un árbol (figura 1), cuya forma recuerda las representaciones de la luna en el *Códice Borgia* (véase figura 2). La salida es el comienzo del “viaje” que lo llevará al poder, presagia el nuevo nacimiento de Nezahualcóyotl, el renacimiento del tlatoani que este último encarnará más tarde. Como bien escribe Michel Graulich, “todos los ciclos de la vida fueron comparados con el movimiento aparente de la estrella diurna (...). La elección de un rey era la salida del sol; de un reinado sin gloria, se decía que el sol brillaba débilmente; cuando moría el rey, el mundo estaba en tinieblas. La vida de una ciudad, de un Estado, de una civilización, también fue comparada (...) con el tránsito del sol”.<sup>23</sup> Es precisamente este pasaje de una era a otra, de un reinado a otro, equiparado con el curso del sol, lo que sin duda ilustra el relato registrado en el párrafo 152 de los *Anales de Cuauhtitlan*:

<sup>23</sup> Graulich, *Mythes et rituels du Mexique...*, p. 72.

El texto:<sup>24</sup>

*Nezahualcoyotzin. auh inic ye ompa atlan onhuetzi. Auh quilmach aqui- que in tlatlacatecolo canaco quihuica- que in ompa poyauhtecatl icpac inic ompa tlamacehuato ye ompa inin mi- toaya teoatica tlachinoltica quima- matelloque ihuan yuhqui nahuatique quilhuique tehuatl tiez timitznahua- tia monemac inic tehuatl momac xi- niz in altepetl. Auh in zatepan niman ye quihuicatze in tlatlacatecolo, zan no oncan quihualquixtique in oncan conanaco. Auh niman ye hualquiz in Nezahualcoyotzin. auh in oquittac in Itzcohuatzin cenca quimotetzahui ihuan mizahui in oquizaco in Neza- hualcoyotzin. Auh inic man ye nemi ye mozcaltia ye mohuapahua in Ne- zahualcoyotl. auh inic niman ye tepa- lama ye oquichtli yn ompa zacatlan...*

Mientras jugaba, Nezahualcoyotzin cayó al agua. Se cuenta que los dioses<sup>25</sup> lo sacaron y lo llevaron a la cima del Poyauhtecatl<sup>26</sup> para que hiciera penitencia. Y se dice que allí lo ungieron con agua divina y materia quemada. Le ordenaron. Le hablaron así: “Serás tú. Te damos la orden. Este es el don que recibirás. Por tu mano esta ciudad será destruida”.<sup>27</sup> Después, los dioses lo llevaron de regreso al mismo lugar en donde lo habían tomado, de donde lo habían llevado. Entonces emergió Nezahualcoyotzin y cuando Itzcoatzin lo vio, se maravilló y se sorprendió mucho de verlo reaparecer. Con el tiempo, Nezahualcáyotl se hizo más grande y más fuerte. Así hizo un cautivo con la ayuda de otros y se convirtió en hombre, en Zacatlán...

EL AGUA, EL AHOGAMIENTO  
[AUH INIC YE OMPA ATLAN ONHUITZI]

*Ce Mazatl* o la predestinación de Nezahualcáyotl:

Como se indicó anteriormente, al momento en que se produjeron estos hechos, Nezahualcáyotl tenía casi 16 años. Sabemos por Alva Ixtlilxóchitl que “el príncipe (...) nació en el año de 1402 (...), a

<sup>24</sup> La paleografía aquí propuesta se inspira en buena medida en la de Bierhorst, “Annals of Cuauhtitlan”, p. 48.

<sup>25</sup> Más adelante explicamos nuestra decisión para la traducción de *tlatlacatecolo*.

<sup>26</sup> *Poyauhtecatl*: el habitante del lugar de las nieblas.

<sup>27</sup> Otra posible traducción: la ciudad caerá en tus manos [lit.: en tus manos (*momac*) / ella caerá (*xinihuiz*) / la ciudad (en *altepetl*)].

veintiocho del mes de abril, en el año que llaman *ce tochtli* y en el signo y día que llaman *ce mazatl*, y al postrero del mes *tocoztzintlan* (*Tozoztontli*),<sup>28</sup> y fue muy notado su nacimiento de los astrólogos y adivinos de aquel tiempo, y fue por la mañana al salir el sol, con gran gusto de su padre”.<sup>29</sup>

Pero, ¿la vida del futuro rey de Tezcoco transcurrió bajo auspicios tan buenos como pretende el cronista? El signo del día de nacimiento de Nezahualcóyotl,<sup>30</sup> que en algunos aspectos le prometía un futuro brillante, podía ser igualmente nefasto. En efecto, los hombres nacidos un día *Ce Mazatl* (1 Venado) podían, en cualquier momento de su vida, morir ahogados o alcanzados por un rayo:

Decían que cualquiera que nacía en este signo *ce-mazatl* era temeroso, y de poco ánimo y pusilánime. Cuando oía tronidos y relámpagos o rayos, no los podía sufrir sin gran miedo gran temor y se espantaba. Y alguna vez le acontecía que moría del rayo, aunque no lloviese ni fuese nublado, o cuando se bañaba *ahogábase*, y le quitaban los ojos y uñas algunos animales del agua, porque decían que nació en tal signo *Ce Mazatl* porque es natural del ciervo ser temeroso. Y el que nacía en este signo era temeroso demasadamente, y los padres, como sabían el signo donde había nacido, no tenían cuidado, por tener averiguado que había de parar en mal.<sup>31</sup>

Este día *Ce Mazatl* inaugura el tercer periodo del *tonalpohualli* del mismo nombre, el cual se sitúa bajo la regencia de Tezcatlipoca en su calidad de *Tepeyollotl* (Corazón de la Montaña), entidad estrechamente ligada a Tlaloc quien es el Señor de la Noche del día 1 Venado.

<sup>28</sup> Es decir, en *Huey Tozoztli*: la Gran Vigilia.

<sup>29</sup> Alva Ixtlxlóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, p. 39. Cito el texto de la edición en español. No se trata de la traducción de mi traducción.

<sup>30</sup> Volveremos más adelante sobre los otros signos de nacimiento de Nezahualcóyotl, *Ce Tochtli* y *Huey Tozoztli*.

<sup>31</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial Mexicana, 1989, libro 4, cap. 3, p. 237-238. Cito el texto de la edición en español. No se trata de la traducción de mi traducción.

¿Estaba escrito el destino del futuro rey de Tezcoco? De igual manera que Nanahuatzin, “el buboso”, que padecía una de las enfermedades del dios de la lluvia, al ahogarse debió de haber alcanzado el Tlallocan.<sup>32</sup> Apoyado por los dioses ígneos, “el buboso” escapó de su destino acuático lanzándose al fuego de Teotihuacán<sup>33</sup> y se convirtió en sol. Pero ¿cómo podría Nezahualcóyotl, nacido un día *Ce Mazatl*, evitar la fatalidad del destino, si no era a través de la intervención divina?

Cuando había predestinación, los antiguos nahuas no siempre se resignaban. Según fray Bernardino de Sahagún, precisamente aquellos que temían morir ahogados o que padecían alguna de las enfermedades de Tlalloc, juraban honrar a las montañas. Estas, en palabras del franciscano, eran “dioses imaginarios a los que llamaban tlalloque”.<sup>34</sup> Estas montañas, también llamadas *tepictoton*,<sup>35</sup> es decir las “figuritas modeladas”,<sup>36</sup> eran fabricadas con *tzoalli* (pasta de amaranto) en particular durante la fiesta del mes *Tepeilhuitl* (Fiesta de las Montañas). Representaban las imágenes de deidades como Ehecatl, Chalchihuitlicue y Tlalloc, pero también las de los volcanes Popocatepetl, Iztac Cihuatl, así como “la imagen de una montaña cuyo nombre es Poyauhtecatl y de cualquier otra montaña de la que fueran devotos”.<sup>37</sup> ¿No es Poyauhtecatl el lugar

<sup>32</sup> De acuerdo con Sahagún, debían ir a Tlallocan “los que han sido alcanzados por un rayo, los ahogados y los que murieron en el agua y los que padecen la enfermedad divina, los que tienen bubones, los que sufren de hemorroides, los que tienen enfermedades de la piel y los cubiertos de heridas, los paralíticos; allá son llevados los que mueren hinchados, los hidrópicos”. *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe/Salt Lake City, School of American Research/University of Utah Press, 1950-1981, libro 3, cap. 2, p. 47.

<sup>33</sup> José ConTEL, “Tláloc y el poder, los poderes del dios de la tierra y de la lluvia”, en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 325-356.

<sup>34</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1989, libro 1, cap. 21, p. 60.

<sup>35</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro 1, p. 21.

<sup>36</sup> También podría traducirse *tepictoton* como “figuras hechas a imagen de montañas” porque el término es, en nuestra opinión, polisémico y engloba tanto *tepetl*: la montaña, como *tepiqui*: hacer.

<sup>37</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1989, libro 1, cap. 21, p. 61.

adonde los dioses transportaron a Nezhualcóyotl? En la Fiesta de las Montañas, se sacrificaban las “imágenes” y se comía su carne. Para Graulich, “los sacrificantes morían y renacían simbólicamente a través de sus sustitutos, los Tepictoton, y así ‘pagaban sus deudas’”.<sup>38</sup> Curiosa coincidencia, según la “Sumaria relación de las cosas...”, Nezhualcóyotl habría nacido un día *Ce Mazatl* (1 Venado) del mes *Huey Pachtli* (la Gran Tilandsia).<sup>39</sup> ¡Otro nombre dado a Tepeilhuitl! Pero el año erróneo de 1369, dado por esta fuente desacredita la información. Sin embargo, el día efectivamente corresponde y, lo que es más asombroso, es que está asociado con el mes, con la festividad que es, en cierto modo, el antídoto: los que nacieron un día *Ce Mazatl* podían morir ahogados, y en *Huey Pachtli*, se podía remediar esta fatalidad honrando a las montañas, y entre ellas a Poyauhtecatli. Es posible que unos meses después del nacimiento de Nezhualcóyotl, se haya querido alejar la mala suerte celebrando a las montañas —o a una montaña en particular— durante *Huey Pachtli*.<sup>40</sup> Los hombres que no habían recibido la “bendición” de los dioses aparentemente tenían que forzar el destino.<sup>41</sup> Tal fue el caso de Cuauhtlahto, príncipe de Tlatelolco, entronizado un día *Ce Cozcacuauhtli* (1 Zopilote) del año 1428 o 1427, día que daba inicio a la trecena presidida por Xolotl y Tlalloc como “dios de la tierra”.<sup>42</sup> La elección de esta fecha no fue fortuita porque, según Sahagún “era bien afortunado (...) y que era el signo de los viejos”.<sup>43</sup> En efecto, el nuevo gobernante de Tlatelolco iba a requerir la ayuda de los dioses para poner fin a un periodo de agitación que enfrentaba a Tlatelolco con los

<sup>38</sup> Michel Graulich, *Rituales aztecas, las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, p. 167.

<sup>39</sup> Alva Ixtlilxóchitl, “Sumaria relación de las cosas...”, p. 331.

<sup>40</sup> No sería imposible, sin embargo, que el cronista texcocano hubiera confundido *Huey Pachtli* con *Huey Tozoztli*.

<sup>41</sup> Cuando el signo del día del nacimiento era nefasto, los padres podían elegir un día propicio para “bautizar” a su hijo. Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1989, libro 4, cap. 1, p. 234.

<sup>42</sup> Robert H. Barlow, *Obras de Robert H. Barlow*, v. 1: *Tlatelolco rival de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, p. 85.

<sup>43</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1975, libro 4, p. 247.



tepanecas. Por tanto, la intervención de los dioses era necesaria. Además, permitiría a Nezahualcoyotzin cambiar su destino.

#### EL AGUA, EL AHOGAMIENTO, EL ACCESO A TLALLOCAN

El agua, como la cueva, el árbol o la montaña, es uno de los lugares de acceso al más allá, un punto de contacto con los dioses. El “ahogamiento” de Nezahualcōyotl, que ilustra perfectamente esta entrada al otro mundo, guarda similitudes con el de Axolohua. De hecho, varias fuentes relatan cómo este sacerdote mexica desapareció en las aguas del lago mientras buscaba la tierra prometida por el dios guía Huitzilopochtli,<sup>44</sup> el lugar donde se iba a fundar la capital México-Tenochtitlan. Al día siguiente de su ahogamiento, Axolohua reapareció y dijo que había conocido a Tlalloc. Era el portador del oráculo que anunciaba el advenimiento de los mexicas: “En verdad, fui a ver a Tlaloc porque me había llamado, me dijo: él ha soportado muchos dolores, ha llegado al final (de sus peregrinaciones) mi venerable hijo Huitzilopochtli, aquí estará su hogar, será precioso, para que en estos lugares vivamos los dos juntos”.<sup>45</sup>

La desaparición de Nezahualcōyotl también es fruto de la voluntad divina. Como Axolohua, desaparece y reaparece en las aguas del lago Tezcoco con la aprobación divina. Aquí también hay un encuentro con los dioses, que presagia una futura toma del poder. Sin embargo, si en el caso de Axolohua no teníamos detalle alguno de su estadía o viaje al dominio de Tlalloc, sabemos en cambio que el futuro gobernante de Tezcoco fue transportado a la cima de Poyauhtecatli, improbablemente sinónimo de Tlallocan! En el *Códice Azcatitlan*, Axolohua lleva el nombre de *Epcotl* (Serpiente de Nácar),<sup>46</sup> que se daba precisamente a las víctimas sacrificadas en

<sup>44</sup> *Códice Aubin (Códice de 1526)*, México, Innovación, 1980, p. 49-50; Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Troisième relation et autres documents originaux*, p. 57; Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Porrúa, 1986, t. 1, p. 290.

<sup>45</sup> Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Troisième relation et autres documents originaux*, p. 57.

<sup>46</sup> *Codex Azcatitlan*, introducción de Michel Graulich, comentarios de Robert H. Barlow, París, Bibliothèque Nationale de France/Société des Américanistes, 1995, pl. 23.



honor a Tlaloc en el famoso torbellino de Pantitlán, en el mismo lugar donde el cacique mexica Tozcuecux dio a su propia hija como ofrenda a Quetzalxótzin.<sup>47</sup> El sacrificio de la doncella fue el principio fundador de los ritos futuros en los que los niños eran degollados en una barca, donde se les arrancaba el corazón antes de que sus restos fueran arrojados a las aguas de la laguna.

Por otra parte, en cuanto al lugar donde ocurrió la caída al agua de Nezahualcóyotl, los *Anales* nos dan muy pocos indicios. Sin embargo, es posible, por asociación de ideas, concluir que esto también fue en Pantitlán, dado que Poyauhtecatl/Poyauhtlan se asociaba con el terrible remolino del lago Tezcoco como lugar de sacrificio durante la fiesta de Atlcahualo. En la descripción que de ella da el *Códice florentino*,<sup>48</sup> los sitios de Tepetzinco, Poyauhtlan y Pantitlán, que se encuentran muy próximos entre sí, parecen estar estrechamente relacionados.<sup>49</sup> Poyauhtlan se localiza al pie de Tepetzinco, un montículo ubicado en la laguna, cerca de Tlatelolco. Pantitlán y Tepetzinco también están vinculados por el hecho de que la víctima que moría en el segundo sitio se llamaba Quetzalxotzin, como la hija de Tozcuecux, que había perecido en Pantitlán. Según los *Anales de Tlatelolco*, el soberano mexica sacrificó a su hija para remediar las terribles plagas (hambrunas y enfermedades como la lepra y la sarna) que azotaron a su pueblo,<sup>50</sup> instalado desde hacía dos años, precisamente en Tepetzinco.

<sup>47</sup> “Legends of the Suns”, en John Bierhorst, *Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson, University of Arizona Press, 1992, p. 97 (f. 83); *Anales de Tlatelolco. Unos anales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco*, traducción y notas de Heinrich Berlin, resumen e interpretación de R. H. Barlow, México, Porrúa, 1980, p. 34. Sobre este tema véase José Contel y Katarzyna Mikulska, “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’. Ensayo sobre *tlamacazqui*: ¿dios, sacerdote o qué otro demonio?”, en *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, Katarzyna Mikulska y José Contel (coords.), Varsovia, Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos/Universidad de Toulouse, Institut de Recherches Intersites Etudes Culturelles, 2020, p. 52-53.

<sup>48</sup> *Códice florentino, El manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 v., México, Archivo General de la Nación, 1979, libro 2, cap. 20, p. 43.

<sup>49</sup> *Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, estudio de Perla Valle, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Gobierno del Distrito Federal, 2000, p. 65.

<sup>50</sup> *Anales de Tlatelolco*.

LOS DIOSES, LOS BRUJOS  
[AUH QUILMACH AQUIQUE IN TLATLACATECOLO CANACO  
QUIHUICAQUE IN OMPA POYAUHTECATL ICPAC]

Pero, ¿quiénes son los salvadores y/o captores de Nezahualcóyotl? En la época prehispánica, los *tlatlacatecolo* (hombres-búho), término que los designa en el texto náhuatl, eran considerados hechiceros con poderes malignos que tenían el don de metamorfosearse en toda clase de animales.<sup>51</sup> Los informantes por un lado, y Sahagún por el otro, nos brindan información valiosa sobre este tema. Por ejemplo, en el texto náhuatl del *Códice florentino*,<sup>52</sup> se dice que los nacidos bajo el signo *Ce Quiauitl*, (1 Lluvia), colocado bajo la regencia de Tlalloc, eran *nanaoalti* (magos) y *tetlachiuiiani* (hechiceros), *tlatlacatecolo* (hombres búho). Luego, aclara que *tlacatecolotl* significaba “Diablo”. Sin embargo, en la versión en español, Sahagún corrige y explica que la palabra *tlacatecolotl* significa nigromante o hechicero y que se usa incorrectamente para diablo.<sup>53</sup> De hecho, en la época colonial el término *tlacatecolotl* se usaba comúnmente para referirse al demonio. ¿Deberíamos entonces ver una influencia cristiana en el texto náhuatl de los *Anales de Cuauhtitlan*? Cabe considerarlo. *Tlatlacatecolo* designaría entonces simplemente a los dioses. Cristóbal del Castillo da ese nombre a determinadas entidades, tales como Huitzilopochtli y Tezcatlipoca.<sup>54</sup> Al primero lo llama *in huel nelli huei tlacatecolotl*, es decir, “el verdadero gran hombre-búho”, y al segundo *in tlacatecolotl in tezcatlipoca*, “el hombre-búho Tezcatlipoca”. Federico Navarrete piensa que Del Castillo utilizaba el término *tlacatecolotl* en lugar de demonio,<sup>55</sup> apoyándose para ello

<sup>51</sup> Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 7, 1967, p. 88-95.

<sup>52</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro 4, cap. 2, p. 41.

<sup>53</sup> “Es de notar que este vocablo *tlacatecolotl* propiamente quiere decir nigromántico o brujo. Impropiamente se usa por diablo”. Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1989, libro 4, cap. 11, p. 247.

<sup>54</sup> Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, p. 111, 147. Sin embargo, precisa que prefiere dejar la palabra en náhuatl.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 111, nota 1.

en la transcripción que hizo Chimalpahin del mismo texto, en la que, a la inversa, este último reemplaza *tlacatecolotl* por demonio. Lo mismo ocurre con Tezozómoc para quien *tlacatecolotl* y *diablo* son, a todas luces, sinónimos:<sup>56</sup>

*Quincenquixti quincepan, quinpouh in ixquichtin tlatlacatecollo in yehuatl in Huitzilopochtli, cayeica in teyancauh imachcauh in Diablosme*

Los reunió, los instaló, los contó a todos, los *tlatlacatecollo*, él, Huitzilopochtli, porque era su líder, el primero entre ellos, el primero de los demonios.

Hay que tener en cuenta que estos autores tenían el compromiso de respetar la *Sagrada Escritura*, o quizás temían la censura —y reservaban la palabra *Dios* sólo para el dios de los cristianos porque para ellos, como para Sahagún: “*Omnes dii gentium demoni* (Todos los dioses de los gentiles son demonios)”—. <sup>57</sup> Como prueba, citemos nuevamente a Tezozómoc quien, para evitar cualquier ambigüedad y distinguir al verdadero (Dios) del falso (Huitzilopochtli), antecede la palabra *Dios* unas veces con verdadero y otras con falso.<sup>58</sup>

Consideramos, por lo tanto, que detrás de los *tlatlacatecolo* se ocultan dioses u hombres-dioses y, en consecuencia, que el término simplemente debería haber sido reemplazado por *teteo* (dioses) o incluso por *nanaualtin* (brujos o magos), dado que las deidades citadas anteriormente, así como Tlalloc, ciertamente tenían el poder de la metamorfosis.<sup>59</sup>

Es cierto que la acción de los dioses aztecas podía ser nefasta, pero no vemos que lo sea en el párrafo 152.<sup>60</sup> Por el contrario, resulta benéfica en la medida en que extrayéndolo de las profundidades

<sup>56</sup> Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, traducción de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 32.

<sup>57</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1989, t. 1, libro 1, p. 68.

<sup>58</sup> Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 13-14.

<sup>59</sup> Sus poderes mágicos les valían los títulos de *nahualpilli* (príncipe mago o nahual), para Tlalloc y Tezcatlipoca; *tetzauhpilli* (príncipe adivino o espantoso), para Tlalloc, y *tetzauhteotl* (dios adivino o espantoso) para Huitzilopochtli.

<sup>60</sup> A no ser que se considere la acción nefasta para los tepanecas.



de la laguna y llevándolo a la cima del Poyauhtecatl, los *tlatlacatecolo* permitirían, entre otras cosas, a Nezahualcóyotl cambiar, para bien, el curso de su destino.

LA MONTAÑA  
[IN OMPA POYAUHTECATL ICPAC]

*Poyauhtecatl* significa literalmente “el habitante de *Poyauhtlan*”,<sup>61</sup> es decir, “el que habita en el lugar de las brumas”.<sup>62</sup> Aunque este es el nombre que a menudo se da al actual Pico de Orizaba, *Poyauhtecatl* (o *Poyauhtlan*) parece ser más bien un nombre común a varios lugares. Para Garibay, muchos lugares llevan este nombre: el monte de Tlaxcala, llamado Matlalcueye; el Pico de Orizaba; el Cerro Tlaloc y un llano cerca del Peñón de los Baños [Tepetzinco].<sup>63</sup> Las fuentes le otorgan la razón. Sahagún, por ejemplo, ubica la montaña *Poyauhtlan* cerca de Tlaxcala. Luego, en el libro 11, especifica que es un volcán activo que está “cerca de Ahuilizapan”, es decir Orizaba, pero allí lo llama *Poyauhtecatl*.<sup>64</sup>

A priori, el *Códice florentino* no distingue entre las dos denominaciones *Poyauhtecatl* y *Poyauhtlan*, sino que designa otro sitio. De acuerdo con esta fuente, en la primera fiesta del año, *Atlcahualo*

<sup>61</sup> Sobre el tema de *Poyauhtecatl/Poyauhtlan*, invitamos al lector a consultar el excelente artículo de Rubén Morante López, “El Pico de Orizaba en la cosmovisión del México prehispánico”, en *La montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 49-62.

<sup>62</sup> Veremos más adelante que hay otras traducciones posibles. Si el vocablo *Poyauhtlan* significa “lugar de las nieblas”, debería de estar compuesto de *po* (-*ctli*): humo, *ayau* (-*itl*) niebla, neblina, llovizna, nube y la posposición del lugar: -*tlan*. Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p. 17, 390. Esto debió conducir a Garibay a traducir *Poyauhtlan* como “cerca de la niebla que parece humo”. Bernardino de Sahagún, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, versión, introducción, notas de comentario y apéndices de Ángel María Garibay, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958, p. 59.

<sup>63</sup> *Idem*.

<sup>64</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1989, libro 2, cap. 20, p. 105; libro 11, cap. 12, p. 807.

(o *Quauitlehua*), en este sitio se mataban niños en honor a Tlalloc. Estos tomaban el nombre del lugar donde morían, pero lo contrario es cierto. El texto en náhuatl aporta múltiples lecciones:<sup>65</sup>

*Inic nauhcan, poyauhtlā, zan itzintla, zan ixpan in tepetl, tepetzinco: itoca ietiuij in miquia poyauhtecatl...*

El cuarto lugar fue Poyauhtlan, justo al pie, justo enfrente de la montaña, Tepetzinco.<sup>66</sup> Su nombre, Poyauhtecatl, vino del que [estaba] muriendo...

El texto en español agrega que había una *ayauhcalli* (casa de las brumas) en el lugar donde se sacrificaba una víctima en honor a esta montaña.<sup>67</sup>

Según otras fuentes, Poyauhtecatl designa en ocasiones una sierra y en otras una región que abarca desde el monte Tlalloc hasta Tlaxcala.<sup>68</sup> Clavijero, por su parte, explica que los tlaxcaltecas dieron el nombre de Poyauhtecatl al Pico de Orizaba “en memoria del lugar del valle de México que dejaban”.<sup>69</sup> Creemos, como Morante, que este nombre puede referirse también al monte Tlalloc,<sup>70</sup> pero al igual que Garibay, pensamos que cada montaña cargada de niebla es un Poyauhtlan, y toda montaña es la morada de Tlalloc.<sup>71</sup> De hecho, Poyauhtlan es Tlallocan, y todas las llanuras, cerros, volcanes o cordilleras, antes mencionadas, son sus réplicas terrestres. La morada de Tlalloc, a menudo comparada con el paraíso terrenal, era también un lugar de nieblas. Prueba de ello es un pasaje de los *Primeros memoriales* en el que se describe a Tlallocan, en términos menos elogiosos que en

<sup>65</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro 2, cap. 20, p. 43.

<sup>66</sup> Dibble y Anderson traducen *tepetzinco* por *tepetzintli*. Sahagún, *Florentine Codex*.

<sup>67</sup> Véase la nota 62.

<sup>68</sup> Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, Ateneo Nacional de Ciencias y Artes, 1948.

<sup>69</sup> Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1987, p. 64.

<sup>70</sup> Morante López, “El Pico de Orizaba en la cosmovisión del México prehispánico”, p. 55.

<sup>71</sup> Sahagún, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, p. 59.

otros lugares, como un lugar de niebla y de muerte.<sup>72</sup> El *Tlalloc Icuic* (el canto de Tlalloc) sugiere que los niños que eran sacrificados al numen de la lluvia eran reunidos en Poyauhtlan y conducidos con campanas de niebla a Tlallocan.<sup>73</sup> La densidad de las brumas y de las nubes que se acumulaban en las cimas de las montañas debía ser proporcional a la cantidad y a la calidad de los sacrificios.

Poyauhtlan también tuvo su réplica al interior del *Huey Teocalli* (Gran Templo) de México-Tenochtitlan. En el *Códice florentino*,<sup>74</sup> se trata de un templo donde el sacerdote del fuego de México y el sacerdote del fuego de Tlalloc ayunaban y ofrecían incienso y donde se sacrificaban muchos cautivos. En la *Relación de los edificios del gran templo*, Sahagún escribe:

El quinto edificio también se llamaba *poyauhtla*. Allí ayunaban los sumos sacerdotes, de los cuales había dos: uno se llamaba *Tótec tlamacazqui*; y el otro *tlalocan tlenamácac*. Ayunaban y hacían penitencia durante cuatro días e incensaban las estatuas que había en este lugar. Hacían esto todos los años durante cuatro días en la fiesta de *etzalcualiztli*. Y en este lugar también mataban cautivos en honor de las estatuas.<sup>75</sup>

Los sacerdotes que oficiaban en Poyauhtlan eran probablemente los Quetzalcocoa que estaban al frente del sacerdocio y del *calmecac* mexica: “uno se llamaba *Tótec Tlamacazqui*”, El Sacerdote de Nuestro Señor, “y el otro, *Tlalloc Tlamacazqui*” El Sacerdote de Tlalloc.<sup>76</sup> Eran, respectivamente, los responsables de los cultos a Huitzilopochtli y a Tlalloc. Al igual que sus dioses, “estos dos grandes pontífices eran iguales en estado y en honor”. Por lo tanto, podemos deducir que las estatuas anteriormente mencionadas,

<sup>72</sup> Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, ed. facs., Norman, University of Oklahoma Press, 1993, f. 84r y 84v.

<sup>73</sup> *Ibidem*, f. 274v; Sahagún, *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Véase también la traducción de Patrick Saurin, *Teocuicatl. Chants sacrés des anciens Mexicains*, París, Publications Scientifiques du Museum, 1999, p. 59-71.

<sup>74</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro 2, p. 180.

<sup>75</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1989, libro 2, p. 182.

<sup>76</sup> *Ibidem*, libro 3, p. 229. Se elegía a los dos *quetzalcooca* de entre los *tlenamacaque*.



designan a estos mismos dioses y que, manifiestamente, es a ellos a quienes se hace referencia como *tlatlacatecolo* en el párrafo 152.

El Poyauhtecatl donde es conducido Nezahualcóyotl no debe ser considerado como un mero topónimo. Por el contrario, la elección del nombre y de la naturaleza del lugar, es de suma importancia, como veremos más adelante. No olvidemos que la acción se desarrolla en un espacio-tiempo donde las distancias importan poco, en la medida en que los poderes mágicos de los dioses o de los hombres-dioses —quizás incluso los sacerdotes antes mencionados— les permitían realizar, a la velocidad del rayo, los desplazamientos más improbables para el común de los mortales.<sup>77</sup> Como ya se ha dicho, la ruptura con el relato histórico, con el tiempo “profano” tuvo lugar en *quauhoztoc* y se ha ido intensificando desde entonces. El recorrido que efectúa el joven príncipe acolhua está marcado por sus guías divinos. Se encuentra en un espacio-tiempo que se fusiona con el dios que reina allí. Poyauhtlan es Tlallocan, y el habitante de Poyauhtlan (*Poyauhtecatl*) no es sino Tlalloc.

Como en un sueño, como un viajero en el más allá, Nezahualcóyotl perdió momentáneamente su libre albedrío. Es el espectador pasivo de su propia metamorfosis.

#### LA UNCIÓN DIVINA DE NEZAHUALCÓYOTL

La investidura divina del joven Nezahualcóyotl no tendrá lugar en una sala del Huey Teocalli de Tezcoco sino en el palacio de los dioses. El dominio de Tlalloc, Poyauhtlan/Poyauhtecatl será el lugar de “la consagración”. Todo en este texto, bastante poco descriptivo, a fin de cuentas, es sugerido en unas cuantas líneas, en unas cuantas palabras. El relato devela, por pequeños toques, las diferentes fases de un rito que se parece, en ciertos aspectos, a los que ritmaban la elección de un tlatoani: penitencia, unción, un

<sup>77</sup> Federico Navarrete Linares, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 155-179.

discurso enunciando los poderes y deberes del nuevo gobernante.<sup>78</sup> Ciertamente, el contexto aquí es particular, pues el príncipe se encuentra huyendo, en exilio, pero al estar muerto el rey y el trono vacante, hace falta un sucesor. A una situación excepcional, un remedio excepcional, Nezahualcōyotl fue, más que ningún otro, el elegido de los dioses.

#### LA PENITENCIA

[IN OMPA POYAUHTECATL ICPAC INIC OMPA TLAMACEHUATO]

Los dioses (*tlatlacatecolo*) transportaron a Nezahualcōyotl, el bien nombrado “coyote que ayuna”,<sup>79</sup> a la cima del Poyauhtecatl “para que ahí hiciera penitencia”. Debía pagar las deudas contraídas con los dioses de las montañas y del altépetl, agradecerles por haber preservado su vida hasta ese momento y esperar que continuaran haciéndolo. Además, como soberano de Tezcoco, debía ser iniciado, pues aquellos que tenían el poder no debían cesar de honrar personalmente a los dioses, su devoción debía ser ejemplar. Para su investidura, los señores hacían penitencia durante cuatro días: ayunaban, se sangraban y quemaban copal frente a las estatuas de las divinidades.<sup>80</sup> Actos que repetían incansablemente a lo largo de todo su reino tal como el tlatoani mexica Ahuítzotl, por no citar más que uno, temible conquistador además de un gran penitente; la *Crónica mexicana* reporta como con un hueso de jaguar,<sup>81</sup> él extraía su propia sangre frente a la imagen de Huitzilopochtli. La penitencia permitía también a los reyes comunicar con los dioses, ésta les hacía sus interlocutores privilegiados. El modelo era una vez más Quetzalcóatl: “Se dice de este que reformó el mundo con

<sup>78</sup> Michel Graulich, *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'Empire aztèque*, París, Fayard, 1994, p. 74-82.

<sup>79</sup> Nezahualiztli: el ayuno, la abstinencia penitencial. Bernardino de Sahagún, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, traducción de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958, p. 60-61.

<sup>80</sup> Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro 2, cap. 37, p. 155.

<sup>81</sup> Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1987, p. 558.

la penitencia [...] Fue el primer inventor de los sacrificios de sangre humana, de todas las otras cosas que ofrecían a los dioses, y así ellos se perforaban la lengua, a fin de extraer su sangre, así como las orejas y el miembro viril”.<sup>82</sup>

EL DON DE LOS DIOSSES  
[YE OMPA ININ MITOAYA TEOATICA TLACHINOLTICA  
QUIMAMATELLOQUE]

Es el difrasismo *teoatl tlachinolli* el que resalta, ante todo, en la frase aquí arriba citada. Según el texto en náhuatl del *Códice florentino*, esta expresión significa “agua divina, incendio”,<sup>83</sup> “se decía cuando se producía una gran guerra, o una gran epidemia; se decía: ésta nos ha caído encima, o nos ha pasado por encima como el agua divina y el incendio, es decir, la enfermedad, o la guerra en sí”. Sahagún explica: “quiere decir ‘el mar y la chamusquina’ ha venido sobre nosotros o nos ha pasado por encima”.<sup>84</sup> Añade que cuando la gran guerra había terminado, se decía “el mar y el fuego nos pasaron por encima”. El poder destructor de la guerra, comparable al de la naturaleza de los elementos, se ve pues cristalizado en el binomio *atl tlachinolli* que es, también y sobre todo, para retomar la definición de López Luján, “la unidad de base de elementos opuestos y complementarios”.<sup>85</sup> El don de los dioses a Nezahualcóyotl fue, en consecuencia, el secreto del agua y el fuego. Ellos le transmitieron, según la expresión de Bierhorst,<sup>86</sup> “el espíritu de la batalla, de la guerra”, gracias al cual habría de vencer a los tepanecas y reconstruir su reino. Más allá de la evocación del don de la guerra *teoatica tlachinoltica quimamatelloque* nos informa sobre el ritual de transmisión del don.

<sup>82</sup> *Códice Vaticano A*, f. 15r.

<sup>83</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro 6, cap. 43, p. 244.

<sup>84</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1975, libro 6, cap. 43, p. 416.

<sup>85</sup> Leonardo López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 192.

<sup>86</sup> “The figurative expression ‘flood an blaze’ means the spirit of battle or war itself”, Bierhorst, *History and Mythology of the Aztecs*, p. 86, nota 270.

### La unción

Después de la penitencia, vino la segunda fase del rito, la unción experimentada por *quimamatelloque* (ellos lo untaron, lo embadurnaron), que viene de (*ma*)*mateloa* (o [ma]matiloa), verbo transitivo que significa “untar, embadurnar, frotar, masajear” con las manos (*ma-itl*).<sup>87</sup> Esto es señalado igualmente por la postposición instrumental -ca (con) en *teo-a-ti-ca* (con agua divina) y *tla-chinol-ti-ca* (con la cosa quemada) términos que sugieren que estos símbolos de la guerra podían aplicarse con un ungüento o un aceite ritual. ¿Pero de qué unción se trata? ¿Es esta comparable a la que recibían los soberanos (mexica) en su elección?

Durán reporta que se untaba el cuerpo del rey elegido<sup>88</sup> de un betún particular.<sup>89</sup> Mendieta escribe que el sacerdote mayor (¿uno de los quetzalcocoa?) se encargaba personalmente de teñir al tlatoani con una tinta negra confeccionada especialmente para la ceremonia antes de rociarlo cuatro veces con “agua bendita o maldita”, según su propia expresión.<sup>90</sup> La unción tenía la función de darle la fuerza y el valor que le ayudarían a soportar el peso de su nuevo cargo y sus responsabilidades. Se suponía que ésta le “volvería infatigable e intrépido”.<sup>91</sup> Durán explica que este acto ritual le daba un verdadero estatus divino.<sup>92</sup> El tlatoani debía asegurar la prosperidad de su ciudad a pesar de la adversidad y debía jurar defenderla y morir por ella, cualquiera que fuera su edad.<sup>93</sup> Chimalpopoca, si creemos al dominico, fue ungido cuando tenía diez años; le pusieron una rodela en la mano izquierda, y en la otra una espada con

<sup>87</sup> Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p. 253.

<sup>88</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, v. 2, cap. 7, p. 62; cap. 8, p. 69; cap. 41, p. 303; cap. 54, p. 415. No hemos encontrado en Pomar o Alva Ixtlilxóchitl informaciones sobre eventuales unciones para la investidura de los soberanos tezcocanos. Juan Bautista de Pomar, “Relación de Tezcoco”, en *Poesía náhuatl*, Ángel María Garibay (ed.), v. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, p. 149-219.

<sup>89</sup> Graulich, *Montezuma ou l’apogée et la chute de l’Empire aztèque*, p. 74.

<sup>90</sup> Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 154; Clavijero, *Historia antigua de México*, libro 8, p. 208.

<sup>91</sup> Véase la nota 89.

<sup>92</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, v. 2, cap. 41, p. 415.

<sup>93</sup> Véase la nota 77.

filo de obsidiana y le vistieron con los atavíos del dios que habría de encarnar.<sup>94</sup> Parece pues que los atavíos y la unción cambiaban en función del tlatoani y sobre todo según el dios que le protegía. Por ejemplo, se untó a Huitzilihuitl con un betún semejante a aquel con el que se cubría la estatua de Huitzilopochtli.<sup>95</sup> Creemos pues que en Poyauhtecatl, hubo de ocurrir una unción parecida a la que recibía un tlatoani. Sin embargo, como se ha dicho, la situación era particular, y la unción debió serlo también. En efecto, aquí, la elección, aunque divina, no resulta menos clandestina u oficiosa para el mundo de los hombres. El hijo de Ixtlilxóchitl deberá esperar más de diez años antes de ser oficialmente entronizado. La formulación misma de este rito es específica. Por consiguiente, ¿con qué tipo de unguento o licor se recubrió el cuerpo del futuro soberano de Tezcoco? Revisemos varias hipótesis.

#### TEOATICA: CON EL AGUA DIVINA

##### *Primera hipótesis: el agua*

Si nos referimos al sentido literal de *teoatica*, entonces Nezahualcóyotl fue simplemente “ungido” con agua pues *teotl* significa literalmente “agua divina”, de *teo-tl* (dios, divino) y *a-tl* (agua), término que podía designar “el agua”, “el mar”, “el océano”.<sup>96</sup> Habría entonces un vínculo con la “bendición” del tlatoani de la que habla Mendieta,<sup>97</sup> quien habría podido “cristianizar” el vocablo “*teotl*”, y hacer del “agua divina” “un agua bendita. La aspersion se hacía con ramas de cedro, de sauce y hojas de maíz”.

Podría tratarse igualmente de un baño ritual, lo que por cierto también ocurre en las ceremonias de entronización del tlatoani.<sup>98</sup>

<sup>94</sup> *Macquauitl*: espada de madera con filo de obsidiana. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, v. 2, cap. 8, p. 69.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>96</sup> Thelma D. Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 348.

<sup>97</sup> Véase la nota 91.

<sup>98</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, v. 2, cap. 7, p. 62.

Tomar un baño sagrado se decía precisamente *teoaltia*,<sup>99</sup> del sustantivo *teo-tl* (dios, divino) y del verbo *altia* (bañarse, lavarse) que tiene en sí mismo la raíz *atl* (agua). No podemos impedirnos pensar en el baño de vapor mesoamericano, el *temazcalli*<sup>100</sup> que, además de su función medicinal, también tenía una función religiosa y ceremonial. Este tipo de ritual de purificación asocia los dos elementos antagonistas, el agua y el fuego, productores del vapor, unión de contrarios que encontramos precisamente en Poyauhtlan y en *atltlachinolli*. El fuego y el agua favorecen los pasajes del uno al otro, presiden en el nacimiento, pero también en el renacimiento. Esther Katz compara el *temazcalli* con “las cuevas [...] donde se forman las nubes (similares al vapor) y se pide lluvia; de hecho, son como la matriz terrestre [...]; la matriz terrestre es mundo de muerte que produce la vida, en forma de nubes, de semillas o de hijos; es fuente de fertilidad y de abundancia. Por eso, el temazcal está protegido por los dueños de la tierra, del monte y de la lluvia”.<sup>101</sup>

### *Segunda hipótesis: la sangre*

*Teoatl* es también uno de los nombres metafóricos de la sangre.<sup>102</sup> Para una metáfora de la guerra esto es perfectamente plausible. Según Garibay, *teoatl* significa en este caso sangre de víctimas.<sup>103</sup> ¿Pero a qué víctimas hace referencia? Precisa en otro lado que *teoatl* es el nombre de la sangre vertida, ya sea durante la guerra, o en el

<sup>99</sup> Encontramos el verbo *altia* asociado al verbo *matiloa* (untar, masajear, etcétera) en el libro 6 del *Códice florentino* no a propósito de un rey, sino en el “bautizo” de un recién nacido al que la partera bañaba y masajeaba: *caltia quima-matiloa* (ella le baña, ella lo masajea). Sahagún, *Florentine Codex*, libro 6, cap. 37, p. 202.

<sup>100</sup> Esther Katz, “El temazcal: entre religión y medicina”, en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. III Coloquio*, Barbro Dahlgren (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993, p. 175-185.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>102</sup> Por ejemplo, Michel Launey, *Introduction à la langue et à la littérature aztèque*, t. 2, París, L'Harmattan, 1979-1980, p. 323.

<sup>103</sup> Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, v. 1, México, Porrúa, 1971, p. 489.



sacrificio.<sup>104</sup> ¿Hemos de suponer entonces que hubo en Poyauhtecatli ofrendas de sangre además de las realizadas por Nezahualcóyotl? Esto parece plausible pues el vocablo poyauhtecatli contiene indudablemente la idea del sacrificio. En efecto, Poyauhtecatli, el *tepitoc-ton* de *tzoalli* era sacrificado durante la fiesta de *Tepeilhuitl* (*Huey Pachtli*). En la fiesta *Atlcahualo* (o *Quauitlehua*), eran matados infantes en la cima del monte Poyauhtlan o en los *ayauhcalli* (casas de brumas) en honor a Tlalloc y las víctimas tomaban el nombre del lugar en el que morían. En el caso de Poyauhtlan, el nombre del sitio cambiaba cuando había un sacrificio y tomaba el de Poyauhtecatli. En el templo de Poyauhtlan situado en el *Huey Teocalli* eran sacrificados cautivos.

Como hemos visto, el licor con el que se untaba a los reyes elegidos era semejante a aquel con el que se untaban las estatuas de los dioses que habrían de acompañarlos a lo largo de su reino y a los cuales habían de encarnar. En lo que concierne a Nezahualcóyotl, verdadero rey sin corona, la unción debía de adaptarse a la situación. La cueva, el agua, la montaña, los lugares de brumas, Poyauhtlan/Poyauhtecatli, son, tanto más, dominios pertenecientes a Tlalloc, son vías de acceso a Tlallocan, así como lugares de culto al numen. Su día de nacimiento, el mes, y aun su año, estaban bajo la influencia del dios de la lluvia. Por todas estas razones, Tlalloc es, en nuestra opinión, el protector de Nezahualcóyotl, al menos provisionalmente, hasta la reconquista del poder, y tal vez también después. De hecho la coronación no tendrá lugar sino hasta 1431,<sup>105</sup> tres años después de la victoria sobre Azcapotzalco y los tepanecas, y al término de más de diez años de errar “en las montañas y los desiertos”.<sup>106</sup> Durán cuenta que durante la fiesta de *Huey Tozoztli*, los soberanos de la Triple Alianza y de Xochimilco participaban personalmente en ceremonias rituales celebradas en la cima del Monte Tlalocan (Monte Tlaloc).<sup>107</sup> El gran rey Motecuhzoma Xocoyotzin, tlatoani de Tenochtitlan (1503-1520), el rey de Tezcoco, Nezahualpilli, así como los reyes de Tlacopan y Xochimilco estaban

<sup>104</sup> *Ibidem*, v. 2, p. 407.

<sup>105</sup> Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, p. 82.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>107</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, v. 1, cap. 8, p. 83.

presentes. “De suerte que acudían al cerro Tlalocan toda la nobleza de la tierra”.<sup>108</sup> Se dirigían al patio en donde se encontraba la estatua de Tlaloc, Tetzacualco “lugar de buenos presagios”. Ahí era sacrificado un niño. Luego, los soberanos adornaban la estatua del dios con sus propias manos. Después, los sacerdotes untaban con sangre de víctimas el cuerpo y la cara de Tlaloc y las estatuas que le rodeaban: “Y dicen que si aquella sangre de aquel niño no alcanzaba que mataban otro, u otros dos para que cumplierse la ceremonia y se supliese la falta”.<sup>109</sup> Cuando todo esto concluía, todos los señores descendían a la laguna donde había de tener lugar la “celebración y la santificación de las aguas”. En la fiesta de *Huey Tozoztli*, los soberanos de Tenochtitlan, Tezcoco, Tlacopan y Xochimilco se dirigían en procesión a la cima del Monte Tlaloc, no era para una “simple” petición de lluvia sino para celebrar la Primera Montaña, el *Altepetl* arquetípico, que encarnaba naturalmente Tlaloc. La presencia de Nezahualpilli reviste una importancia particular pues era el hijo de Nezahualcóyotl. Tal vez era también en memoria de la consagración de su padre en la cima del Poyauhtecatl por la cual se convirtió en uno de los fundadores de la Triple Alianza. Es, además, otro hecho inquietante que viene en apoyo de esta hipótesis: por un lado, Nezahualcóyotl había nacido durante la veintena *Huey Tozoztli*<sup>110</sup> y, por otra parte, la fiesta en honor de Tlaloc del mismo mes tenía lugar, según Durán,<sup>111</sup> el 29 de abril, es decir, ¡al día siguiente del día de nacimiento de Nezahualcóyotl!

La hipótesis es pues que hubo sacrificio en Poyauhtlan — donde la apelación de Poyauhtecatl dada a este sitio— y que Nezahualcóyotl fue ritualmente untado con sangre [*teoatica* (...) *quimamatelloque*] de la víctima,<sup>112</sup> como lo era la estatua de Tlaloc durante la fiesta *Huey Tozoztli* (la Gran Vigilia). Más que nunca,

<sup>108</sup> *Idem.*

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>110</sup> Véase la nota 21.

<sup>111</sup> Véase la nota 106.

<sup>112</sup> Esto confirmaría la traducción propuesta por Garibay: “lo embadurnaron con la sangre de las víctimas, con el agua del ardor divino”, *Historia de la literatura náhuatl*, v. 1, p. 489.

Poyauhtlan es Tlallocan, y también Tetzacualco pues aquí los presagios son buenos para el joven príncipe.

### TLACHINOLTICA, CON LA MATERIA QUEMADA

Si consideramos una vez más que el vocablo *tla-chinol-tica* designa, en esta ocasión, un ungüento, veamos cuál es su etimología. Está compuesto de *tla-chinolli* que literalmente significa “cosa (¿materia?) quemada”, del prefijo *tla-*, del verbo *-chinoa*,<sup>113</sup> “quemar, incendiar”, sustantivado por el sufijo *-lli*, y con (postposición instrumental *-tica*). Más allá de la evocación de los saqueos de la guerra, de los campos de batalla, ¿qué podía ser esta “cosa quemada”? ¿Se trata de la mezcla llamada *teotlacualli* (alimento divino) descrita por Durán en la relación de las ceremonias que tenían lugar en el templo de Tezcatlipoca?<sup>114</sup> Ésta era preparada a partir de cenizas de arañas, ciempiés, lagartijas, serpientes, etcétera, mezcladas con tabaco, escorpiones, arañas y gusanos peludos venenosos y semillas alucinógenas molidas. Durán habla igualmente de otro betún hecho con hollín, del humo de antorcha.<sup>115</sup> Se trata, lo hemos visto, de una tinta<sup>116</sup> muy negra en Mendieta.<sup>117</sup> ¿Cuál es pues el líquido negro y espeso con el que se untaban los cuerpos de los soberanos, de los señores, de los sacerdotes y las estatuas de los dioses? Pero, sobre todo, ¿con cuál *tlachinoll'* fue Nezahualcóyotl untado?

Se podría pensar en el *chapopotli* (betún) que era utilizado como ungüento, y como pintura facial en ciertas ceremonias rituales.<sup>118</sup>

<sup>113</sup> *Chinoa*, “quemar, incendiar los campos, los bosques, etcétera”. Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p. 103.

<sup>114</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, v. 1, cap. 5, p. 51.

<sup>115</sup> *Idem*.

<sup>116</sup> Tinta puede también significar “color”. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa, 2014.

<sup>117</sup> Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 154.

<sup>118</sup> Durante *Huey Tozotli*, jóvenes mujeres vírgenes portaban sobre el rostro *chapopotli*. Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1989, libro 2, cap. 23, p. 114.

La descripción que se hace en el *Códice florentino* es por demás interesante en tanto que lo asocia directamente al agua divina:<sup>119</sup>

|   |  |
|---|--|
| <i>In Chapuputli, tilitic, tilitatic,</i>     | El <i>chapopotli</i> (betún), es negro, muy negro,           |
| <i>caputztic... teopan, ilhuicaapan uitz,</i> | Ennegrece... viene del océano ( <i>teatl</i> : agua divina), |
| <i>teuatl ihtic in mochihua</i>               | del mar, se forma en el océano                               |

Mezclado con copal y con hule fundido, tiene virtudes curativas o paliativas, aplicándolo sobre el cuerpo. El *chapopotli* debía ser calentado en una marmita para que se fundiera.<sup>120</sup>

Más que ningún otro licor, es el caucho (*ulli* u *olli* en náhuatl)<sup>121</sup> el que parece corresponder más a la apelación de *tlachinolli*. En efecto Sahagún explica que, para fundir esta resina, es necesario colocarla sobre un husillo y calentarla directamente en la flama del fuego, y cuando ésta comienza a arder, un líquido negro comienza a caer gota a gota. El *ulli* es efectivamente una “cosa quemada” y, además, un unguento semejante a la tinta negra, aquella que se aplicaba sobre el cuerpo de los soberanos. Una unción de *ulli* en Poyauhtecatl, ¿qué podría ser más natural? ¿No nos encontramos acaso en el dominio de Tlalloc?

*Ollo* (Señor de *ulli* o aquel que está hecho de *ulli*) es una de las apelaciones que se daba a esta divinidad. Esto se explica por el hecho de que la resina negra era omnipresente en los ritos consagrados al dios de la lluvia. Según el *Códice florentino*, se pintaba con resina de caucho a Poyauhtecatl, la víctima sacrificada en Poyauhtlan en honor de Tlalloc durante el mes de *Atlcahualo*.<sup>122</sup> Motolinía escribe que durante la fiesta de *Atemoztli*, igualmente consagrada a las montañas y a Tlalloc, se cubrían de gotas de *ulli* quemado y sangre

<sup>119</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro 10, cap. 34, p. 88.

<sup>120</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1989, libro 11, cap. 9, p. 696-697.

<sup>121</sup> Dos ortografías diferentes: *olli* y *ulli*, por ejemplo. *Ibidem*, libro 11, cap. 6, p. 739; libro 11, cap. 9, p. 795.

<sup>122</sup> Sahagún, *Florentine Codex*, libro 2, p. 43.

las ofrendas de papel.<sup>123</sup> El sacrificado encarnaba a los dioses a los que se destinaba la ofrenda. Aquí, Poyauhtecatl encarna a Tlalloc pues se le preparaba a imagen del numen. El rostro y el cuerpo de Tlalloc estaban pintados de negro la mayor parte del tiempo. Así es descrito por los informantes de Sahagún:<sup>124</sup>

*Mixtlilmacaticac,*  
*mozaticac tilitica in inacayo*

Su rostro teñido de negro,  
Su cuerpo estaba pintado de negro.

Pomar precisa que “el cuerpo (de Tlalloc) era ennegrecido y untado del licor de un árbol que llaman *olli*”.<sup>125</sup> En las descripciones hechas por los informantes,<sup>126</sup> Tlalloc es el único dios que presenta tales características, a excepción de Nappatecuhtli, otra denominación del mismo dios, e Ixtlilton, otro nombre de Tezcatlipoca, que portan una pintura facial enteramente negra. El negro, que puede aquí simbolizar el cielo tormentoso o las nubes grises (*cumulus*) portadores de lluvia,<sup>127</sup> es igualmente del color de las divinidades nocturnas, de los brujos y de los sacerdotes. Es propio de Tlalloc pues es, Tlamacazqui, “el dador” o “el sacerdote”, y Nualpilli, “el príncipe mago”, título que comparte con Tezcatlipoca.<sup>128</sup> El negro es igualmente el color de la obsidiana, probablemente la imagen nocturna del sílex, *tecpatl*. Es así que el dios de la lluvia es pintado en numerosos manuscritos, como el Códice Ixtlilxóchitl.<sup>129</sup> En la fiesta Etzacualiztli, el *tlenamácac* de Tlallocan, quien dirigía la procesión que iba hacia el templo de Tlalloc, “llevaba la cara untada

<sup>123</sup> Toribio de Benavente (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*, edición de Georges Baudot, Madrid, Castalia, 1985, p. 153.

<sup>124</sup> Sahagún, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, f. 266r-276r.

<sup>125</sup> Pomar, “Relación de Tezcoco”, v. 1, p. 149-219, 162.

<sup>126</sup> Véase la nota 121.

<sup>127</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, t. 2, p. 465.

<sup>128</sup> Las numerosas correspondencias entre Tlalloc y Tezcatlipoca han sido estudiadas por Guilhem Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le “Seigneur au miroir fumant”*, París, Institut d’Ethnologie, 1997.

<sup>129</sup> *Códice Ixtlilxóchitl. Apuntaciones y pinturas de un historiador*, Geert Bastiaan van Doesburg (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1996, f. 110v.

con *ulli* derretido, que es negro como tinta”,<sup>130</sup> a imagen de estos dios que representaba y encarnaba. Llevaba la máscara de la lluvia, la máscara de Tlalloc y la túnica de nieblas. ¡Este sacerdote del fuego de Tlallocan era aquel que precisamente oficiaba, en el templo dicho Poyauhtlan, durante esta misma fiesta! A favor del *ulli* (u *olli*) tenemos otra hipótesis, etimológica esta vez. ¿Y si el vocablo *tlachinolli* estuviera de hecho compuesto por *tla-chino(a)-olli*? Esto significaría entonces literalmente “algo se quema-el caucho”, en otros términos, “el caucho que se quema” o bien “el caucho se quema”. Los verbos pueden entrar en composición con un nombre para formar un sustantivo como Popocatépetl, literalmente “humea, la montaña”, es decir, “la montaña que humea”.

Volvamos ahora a la unción y al licor que se aplicó ritualmente sobre el cuerpo de Nezahualcóyotl. Entre las hipótesis aquí arriba emitidas, parece que hace falta retener prioritariamente los líquidos (*teo-atl*) y las materias quemadas y/o fundidas (*tlachinolli*) que pueden ser aplicadas como un bálsamo:

- *teoatica* (con agua divina):
  - con agua (aspersión, baño o temazcal)
  - con sangre (sacrificio, autosacrificio)
  
- *tlachinoltica* (con la cosa [materia] quemada):
  - con cenizas
  - con hollín
  - con *chapopotli* (betún)
  - con *ulli* quemado, fundido.

En resumen, *teoatl tlachinolli* podría pues designar una combinación de estos ingredientes aplicados bajo la forma de unguento. Habría que añadir a ello el temazcal que asocia funcionalmente los elementos agua y fuego. Si la unción recibida por Nezahualcóyotl se asemeja a la recibida por los reyes, conviene entonces privilegiar el color de la tinta negra y en ese caso son los unguentos asociados al *ulli* los que parecen más probables. Es igualmente posible

<sup>130</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1989, libro 2, cap. 25, p. 129.



concebir que las aplicaciones fuesen sucesivas. En las oraciones que hacían los señores de las ciudades aliadas al tlatoani mexicana el día de la investidura, éstos promovían el respeto del ritual: “ustedes deben bañarse (lavar) y hacer sacrificio; teñirse de negro y enseguida deben hacer penitencia picándose y extrayéndose sangre”.<sup>131</sup> Todos estos elementos (agua, sangre, tintura negra) debían igualmente formar parte de la unción divina recibida por el heredero al trono de Tezcoco.

### LAS ÓRDENES

Después de la unción —acto mágico por el que se le daba valor, fuerza, invencibilidad, protección divina materializada por el unguento, el betún negro que “impermeabilizaba” su piel— viene la hora del discurso. Los dioses tomaron la palabra. Nezahualcóyotl, elegido por los dioses, debía también respetar su voluntad, en efecto, el don de los dioses no fue incondicional. Las palabras que ellos le dirigen fueron más que felices presagios, y se emparentan más a órdenes: *ihuan yuhqui nahuatique quilhuique* (y así dieron órdenes, así hablaron)

Es personalmente (*tehuatl tiez*: serás tú) encargado de una misión guerrera, de conquista (*timitznahuatia monemac inic tehuatl momac xiniz in altepetl*: te damos la orden. Será el don que te hacemos: por ti, por tu mano será destruido el altépetl). Estas palabras no dejan de recordar el primer mandamiento que recibió Huitzilopoch de Tetzauhteotl.<sup>132</sup>

*Auh ca izcatqui in axcan ic*

He aquí lo que yo te ordeno firmemente. Primera cosa:

*nimitztlaquauhnhuatia. Inic cen-  
mantli huel*

en tu corazón recibirás la calidad

<sup>131</sup> Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 574-575.

<sup>132</sup> Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos...*, p. 96. La traducción es mía. La paleografía es de Federico Navarrete.

|   |  |
|---|--|
| <i>yehuatl ic anquimoyollotitiazque in quauhyotl in</i>           | del águila, la calidad del jaguar, el agua divina        |
| <i>in oceloyotl, in teotl tlachinolli mitl chimalli, ca</i>       | el incendio, la flecha y la rodela.                      |
| <i>huel yehuatl in anquicuatziazque...ye tiaz</i>                 | Vivirás de ello... Tú los conquistarás, tú los vencerás, |
| <i>antepepeuhitiazque, ca anquimpeuhitiazque,</i>                 | tú los destruirás, los macehuales,                       |
| <i>anquimpopolotiazque in ixquichtin macehualtin</i>              | las poblaciones que ya se encuentran allá,               |
| <i>altepehuaque in ye oncan onoque in izquican anquiztiazque.</i> | (tú destruirás) todo a tu paso.                          |

Las similitudes entre estos dos textos son de varios órdenes. Por un lado, son los dioses —notemos que en las dos fuentes se les nombra *tlacatecolotl*<sup>133</sup> que se dirigen directamente al “elegido”, Huitzilopoch en una, Nezahualcáyotl en la otra. En los dos casos hay a la vez don (*anquimoyollotitiazque/momemac*) y orden (*nimitztlaquauhnauatia/timitznahuatia*). Los dos reciben el secreto de la conquista, los símbolos de guerra expresados una vez más por una terminología similar: *in teotl in tlachinolli/teotica tlachinoltica*. Y ambos son encargados de una misión de conquista (*antepepeuhitiazque, anquimpopolotiazque (...) in altepehuaque/inic tehuatl momac xiniz in altepetl*), al término de la cual accederán al poder, al altépetl, México-Tenochtitlan para uno, Tezcoco para el otro. Hay otra metáfora presente en Cristóbal del Castillo: “recibirás (...) la calidad (la fuerza) del águila, la calidad (la fuerza) del

<sup>133</sup> *Auh in iquac iuhqui oquito in Huitzilopoch, niman quinanquili in tlacatecolotl, quilhui...* (Y cuando así habló Huitzilopoch, enseguida les respondió el *tlacatecolotl* le respondió. Le dijo...). Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos...*, p. 96. Pensamos, como lo hace Navarrete en su traducción, que es necesario evitar a todo precio, cuando una fuente náhuatl se refiere a la época prehispánica, traducir *tlacatecolotl* por “diablo”. Según los contextos, y sobre todo si se está informado sobre los dioses que son designados por este vocablo, se debería optar por “dios”, “brujo”, “mago”, etcétera, o bien, si se desea expresar tal o cual acción maléfica, convendría entonces hacer una traducción literal: hombre-búho. En caso de duda, por qué no, conservar a veces el término en náhuatl: *teotl, nahualli, tlacatecolotl*, etcétera.

jaguar (anquimoyollotitiazque in quauhyotl in oceloyotl)”, ausente en el extracto del párrafo 152, pero evocada en otras fuentes. En particular, Alva Ixtlilxóchitl da cuenta de un sueño premonitorio que tiene el soberano tepaneca Tezozómoc,<sup>134</sup> en el que Nezahualcóyotl se le aparece en estado onírico transformado en un águila que le devoraba el corazón, luego en un jaguar que con sus garras y colmillos le destrozaba los pies. El felino penetraba en el agua y las montañas, luego se transformaba en su corazón. Este sueño presagiaba el fin del tirano tepaneca, la destrucción de su ciudad, pero también la reconquista de Tezcoco por Nezahualcóyotl: el jaguar (*ocelotl*) transformándose en corazón (*yolotl*) del agua (*atl*) y de la montaña (*tepetl*), es el príncipe acolhua que se convierte en corazón del altépetl. Alva Ixtlilxóchitl explica que Tezozómoc, siguiendo los consejos de sus adivinos, ordenó a sus hijos matar a cualquier precio a Nezahualcoyotzin si un día ellos querían reinar; ya que, de no hacerse, “él (Nezahualcóyotl) recuperaría su imperio y bebería su sangre, así lo habían dicho sus adivinos que a su petición interpretaron el sueño del águila y el tigre (jaguar)”.<sup>135</sup>

El águila y el jaguar, *nanahualtin*<sup>136</sup> de Nezahualcóyotl son en efecto la expresión de los poderes que le dieron los dioses en Poyauhtecatl, del don que recibió, al igual que Huitzilopochtli y su pueblo, de la fuerza del águila (*quauhyotl*) y de la fuerza del jaguar (*oceloyotl*), metáfora de las órdenes guerreras que, al igual que el binomio léxico *atl tlachinollin*, evoca asimismo la sangre vertida del sacrificio y el autosacrificio.<sup>137</sup> Durante la elección de los soberanos aztecas, se encendía un fuego alrededor del

<sup>134</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, “Compendio histórico del Reino de Tezcoco”, en *Obras históricas*, v. 2, edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 440; “Sumaria relación de las cosas...”, p. 538; *Historia de la nación chichimeca*, p. 54. Véase también Torquemada, *Monarquía indiana*, p. 117-118.

<sup>135</sup> Alva Ixtlilxóchitl, “Compendio histórico del Reino de Tezcoco”, p. 440.

<sup>136</sup> El águila (*quauhtli*) es también nahualli de Huitzilopochtli y el jaguar (*ocelotl*) de Tezcatlipoca, bajo su forma de Tepeyollotl (corazón de la montaña), también corazón de Tlalocan.

<sup>137</sup> Véase José Contel, “Ocelocoatl. De l’art de communiquer avec les dieux”, *Caravelle*, n. 76-77, 2001, p. 153-164.



cual se disponía, además de las vestimentas e insignias reales, un incensario de copal, huesos de jaguar, de águila y de puma que debían servir de punzones para el autosacrificio.

Entre los dioses a los que debían servir al tlatoani, no se encuentran únicamente los de la guerra y el sol. Los soberanos, para vivir o para gobernar debían tener el aval de Tlalloc pues era el paso obligado de todo ciclo. Al respecto, el texto del libro de los *Coloquios* no puede ser más claro.<sup>138</sup> En la respuesta que dieron a los doce franciscanos, los *quetzalcocha* atribuyeron poderes insólitos a los dioses de Tlallocan:

|   |  |
|---|--|
| <i>auh no iehoa quitemaca</i>                 | Son también ellos los que confieren a la gente |
| <i>moquichchotl in in tiacauhiotl,</i>        | el valor, el poder                             |
| <i>in tlamaliztli, auh in tēçacatl</i>        | los cautivos, el ornamento para los labios,    |
| <i>in tlalpiloni, in maxtatl, in tilmatl,</i> | lo que se ata, los paños, las capas,           |
| <i>in xuchitl, in iyetl,</i>                  | las flores, el tabaco,                         |
| <i>in chalchiuitl, in quetzalli,</i>          | los jades, las plumas preciosas,               |
| <i>in teucujtlatlil.</i>                      | los metales preciosos                          |

Los dioses de Tlallocan no solamente son los guardianes de los mantenimientos, sino también de la tradición, los linajes, la Tierra de los ancestros. Así, Tlalloc presidiría la trasmisión del poder, y en consecuencia su renacimiento. Él era el garante de la prosperidad de la ciudad, del altépetl. Presidía igualmente la muerte o la decadencia de dioses y reyes así como su nacimiento o su advenimiento y decidía también sobre la suerte de los pueblos que éstos gobernaban.<sup>139</sup>

<sup>138</sup> Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana. Con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*, edición y traducción de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, p. 151.

<sup>139</sup> Todo esto se encuentra desarrollado en Contel, “Tlálloc y el poder...”

IN MIXTITLAN IN AYAUHTITLAN  
O EL RE-NACIMIENTO DE NEZAHUALCÓYOTL

En la cima del volcán Poyauhtlan/Poyauhtecatl, de la asociación del agua y el fuego o de la humedad y el calor, se acumulan las nubes y nacen naturalmente las brumas. En los *ayauhcalli*, se les debía reproducir por magia imitativa, quemando copal, *ulli* o papel, encendiendo fuego en los braseros. En el quinto edificio del *Huey Teocalli*, son los *tlenamacaque* (sacerdotes del fuego) de Tlaloc y Huitzilopochtli los que se ocupaban de ello. Las brumas, las nubes eran alimentadas por las ofrendas que se hacían a Tlaloc pues es bajo esta forma que “renacían” las víctimas que le estaban dedicadas. La sangre de los sacrificios, pero también de los penitentes, alimentaba la masa nubosa y brumosa de Poyauhtecatl/Poyauhtlan.

Es bajo otra luz que nosotros vemos el difrasismo *mixtitlan*, *ayauhtitlan*, “entre las nubes, entre las nieblas”. “Tal era el nombre que le daban los nahuas a las personas muy respetadas, muy importantes, hasta entonces desconocidas, a las que se consideraba que llegaban como maravilla”.<sup>140</sup> Tal fue considerada a la llegada de Nezahualcóyotl, a su salida “de las nubes, de las brumas” de Poyauhtlán: “los dioses le trajeron de allá a donde le habían llevado y cuando Nezahualcóyotl salió del agua, Itzcoatl le vio y se maravilló...”.

La “magia” de la lengua náhuatl hace que el vocablo Poyauhtlan “el lugar de las brumas” sea polisémico y pueda significar igualmente “el lugar del esclarecimiento” (del verbo *poyauui*: aclararse, despejarse) o “el lugar en el que las nubes se vuelven más ligeras”.<sup>141</sup> Poyauhtlan es decididamente el lugar idóneo para el renacimiento del nuevo rey de Tezcoco. Los maestros de ceremonia del rito,

<sup>140</sup> Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, p. 348.

<sup>141</sup> Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p. 390. Véase también Jacqueline de Durand-Forest, que propone para la misma palabra “Poyauhtlan” dos traducciones diferentes: “lugar de niebla” y “lugar de esclarecimiento”. *L'Histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle)*, París, L'Harmattan, 1987, p. 456; *Troisième relation et autres documents originaux de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, París, L'Harmattan, 1987, p. 209.

los *tlacatecolo*, no deberían ser, en toda lógica, más que Tlalloc y Huitzilopochtli. Los poderes del primero ejerciéndose en Poyauhtlan, en “las brumas” y los poderes del segundo, a la salida, al momento del “esclarecimiento”.

Las palabras que Nezahualpilli dirigió, años más tarde, a Motecuhzoma durante su investidura, reviste una importancia muy distinta: “Señor poderoso sobre todos los de la tierra: ya se han deshecho las nubes y se ha desterrado la oscuridad en la que estábamos. Ya ha salido el sol; ya la luz del día no es presente (...) La cual oscuridad se nos había causado por la muerte del rey tu tío”.<sup>142</sup> Estas palabras bien podrían haber sido dirigidas a su padre que veía también, después de la penitencia y la unción, disiparse las nubes y las brumas, desaparecer la oscuridad en la que estaba sumergida Tezcoco desde y a causa de la muerte de Ixtlilxóchitl. Poyauhtlan era también el lugar en donde se guardaba la memoria: “*Pochtli, ayauitl: tenyotl, mahuizyotl* (humo y niebla: prestigio, gloria) se decía de un señor que había muerto hace poco, y cuya memoria y gloria no habían desaparecido aún”.<sup>143</sup>

El renacimiento de Nezahualcōyotl es comparable al del sol pero no brilla aun con toda su fuerza. El nuevo sol de Tezcoco no alcanzará su cenit más que hasta después de la victoria sobre los tepanecas en Azcapotzalco en 1328, aún incluso más tarde, el día de coronación en 1431 (el texto dice 1531). Los años que siguieron el episodio de Poyauhtecatl fueron, lo hemos dicho, años de errar a imagen de *Ce Acatl* (Quetzalcóatl) que, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, “hizo siete años de penitencia durante, andando solo por los cerros y sacándose sangre, porque los dioses les hiciesen grande guerrero” y “...comenzó (...) a guerrear y fue el primer señor de Tula, porque los moradores de ella lo tomaron por señor por ser valiente”.<sup>144</sup>

Los dioses, transportándolo a la cima del Poyauhtecatl, harían de él, el niño, un hombre. Habrían igualmente de darle valor, la

<sup>142</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. 2, cap. 52, p. 400.

<sup>143</sup> Véase la nota 134.

<sup>144</sup> “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa (“Sepan cuantos...” 37), 1985, p. 37-38.



fuerza, a él que, por su día de nacimiento, habría sido “miedoso, pusilánime”. El contraste entre el inicio y el fin del extracto elegido muestra perfectamente el pasaje de un estado al otro, que, por cierto, no es forzosamente inmediato. Tiende a demostrar que el rito era decisivo, y que es gracias a los dioses, que después de la unción, pasando el tiempo, “Nezahualcóyotl se hizo más grande y más fuerte y (...) hizo un cautivo con ayuda de otros y se hizo un hombre, en Zacatlán...”, en tanto que antes “él jugaba, se divertía”. Sahagún, contando la huida de Quetzalcóatl hacia Tlapallan, explica que durante su paso entre los dos volcanes, el Popocatepetl y el Iztaccihuatl “todos los pajes de dicho Quetzalcóatl, que eran enanos y corcovados, que le iban acompañando, se le murieron de frío (...). Y el dicho Quetzalcóatl sintió mucho lo que le había acaecido de la muerte de los dichos pajes, y lloran de muy tristemente y cantando con lloro y suspirando miró la otra sierra nevada que se llama Poyauhtecatl (...) Mas dicen, que el dicho Quetzalcóatl andábase holgando y jugando en una sierra, y encima de la sierra se asentó, y veníase abaxando asentado, hasta el suelo y baxo de la sierra, y así muchas veces”.<sup>145</sup> ¿Se trata de la pendiente del Poyauhtecatl? Según Michel Graulich, los deslizamientos de Quetzalcóatl serían al fin la expresión de su voluntad de rejuvenecer, un envejecimiento que equivaldría a un regreso a la infancia:

Si Quetzalcóatl se dejó deslizar varias veces por la pendiente de una sierra, fue acaso para rejuvenecer, para volver a ser muchacho, como anunciado por Tezcatlipoca (T.107), y como efectivamente vendrá a ser al cabo de su viaje. Puede ser que esta sierra tuviese los mismos poderes mágicos que la de la antigua Colhuacan: conforme se bajaba por ella se rejuvenecía (...). Por otra parte, ríos (...) equipara la vejez con la bajada de un cerro y agrega que uno se vuelve niño. Al igual que el curso del sol o que la historia, la vida es repetición y reflejo. La luz vieja reflejada en el espejo del poniente es meramente la luz del joven sol saliente.<sup>146</sup>

<sup>145</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1989, libro 3, cap. 14, p. 218.

<sup>146</sup> Graulich, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, p. 179-180.

Nuevas similitudes entre las vidas de Quetzalcóatl y Nezahualcóyotl. Ambos huyen pues sus respectivas ciudades, Tollan y Tezcoco, declinan. Los dos se ocultan en una cueva o un árbol para escapar de la amenaza de sus persegutores. En los dos casos su despreocupación, incluso puerilidad, es subrayada por un campo léxico semejante: *maahuilti/maahuiltia* (jugaba, se divertía). Tanto el uno como el otro —por diferentes medios— a la cima de una montaña, probablemente la misma, el Poyauhtecatli. Sin embargo, Nezahualcóyotl, para recuperar la imagen de Graulich, es el reflejo inverso de Quetzalcóatl. Para el primero, el movimiento es ascendente, para el segundo, es descendente. Quetzalcóatl es el sol muriente (vejez) que regresa a su lugar de origen (retorno a la infancia), en el vientre de la tierra. Nezahualcóyotl es el sol naciente que sale de esta misma matriz, y que, poco a poco, se eleva en el cielo.

El folio 61v. del *Códice Vaticano A* describe, por el texto y por la imagen (véase figura 3) las tres fases de la vida de un hombre.<sup>147</sup> La vida está representada por una montaña. A sus pies, un niño, pues para los antiguos nahuas hasta los 20 años se era considerado así, tal como quien escala una gran colina y que va recogiendo las flores y gozando los placeres de la vida. En la cima, tiene entre 20 y 40 años, él está listo para la guerra, es hábil para el combate, se desplaza a su antojo, atacar y defender si es necesario. Durante la última etapa, en fin, que va de 40 a 60 años, inicia el descenso y comienza a encogerse, hasta tener necesidad de un bastón para apoyarse, regresando a la infancia, en el primer estadio de la vida, tal como Quetzalcóatl en el fin de Tollan en su huida a Tlapallan.

El extracto de los *Anales de Cuauhtitlan* que intentamos “descifrar” en el presente trabajo es, en sí, el relato de las dos primeras etapas de la (nueva) vida de un hombre (un futuro rey), tal como son descritas en el *Vaticano A*, pero en versión acelerada pues la acción se sitúa fuera del tiempo profano. En el inicio del párrafo 152, apenas salido del mundo uterino, simbolizado por la cavidad (el árbol o la cueva), Nezahualcóyotl cae al agua tal como se viene al mundo. En ese momento, se encuentra aún al pie de la gran montaña de la vida, el ascenso a la cima será fulgurante pues éste es obra de la intervención

<sup>147</sup> *Códice Vaticano A*, f. 61v.

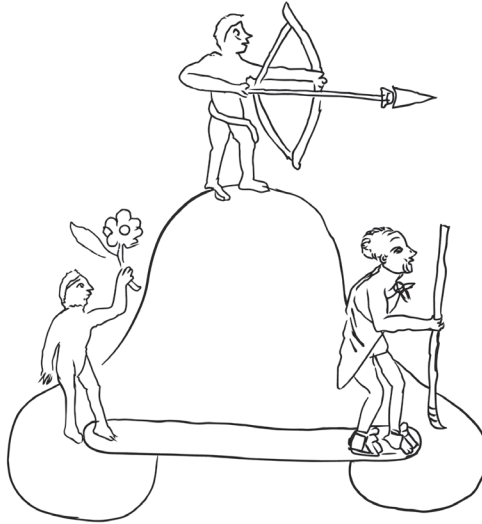


Figura 3. Las tres fases de la vida de un hombre.  
El folio 61v del *Códice Vaticano A*. Dibujo de Emilien Contel

divina. En Poyauhtecatli, y al término de un rito de iniciación y de paso, se encontrará en la segunda etapa, aquella en la que precisamente el hombre, habiendo recibido los sacramentos del agua y el fuego, se encuentra por fin listo para la guerra. De regreso al punto de partida, es decir, dentro del agua, el lugar en el que, de hecho, a los ojos de los suyos había desaparecido, él emergerá, reaparecerá fuerte por la protección de los poderes divinos.

#### EPÍLOGO, ¿UN DESTINO Y PODERES LIGADOS AL AGUA?

Como hemos visto desde el inicio de este trabajo, la vida de Nezahualcóyotl fue de alguna manera colocada bajo la influencia de Tlalloc. De hecho, él nació un día *Ce Mazatl* que le predestinaba, sin la intervención divina, a una muerte acuática, un mes *Huey Tozotli* (la Gran Vigilia) durante el cual se hacían numerosas ceremonias —en las que participaban activamente los soberanos de la

Triple Alianza— en honor de Tlaloc, en particular cuando la lluvia tardaba en llegar,<sup>148</sup> y, en fin, un año *Ce Tochtli* que, si creemos a Sahagún,<sup>149</sup> no era verdaderamente propicio.<sup>150</sup> De hecho, los años *Ce Tochtli* (1 Conejo), durante los cuales se conmemoraba la ligadura de los años (*xiuhmolpilli*), eran tan temidos que se hacían provisiones desde un año antes. El miedo que experimentaban los aztecas en vísperas de la conquista española era empírico: desde hacía dos siglos,<sup>151</sup> ellos eran sistemáticamente sacudidos por la sequía cuando llegaba el año 1 Conejo! 1454 fue el escenario de una terrible sequía y una gran hambruna. Hubo muy probablemente numerosos sacrificios de niños a Tlaloc en tal ocasión.<sup>152</sup> En 1506, el miedo a que se repitiera la hambruna de 1454 era tal que Motecuhzoma II decidió desplazar la celebración de la fiesta de Fuego Nuevo de *Ce Tochtli* al año siguiente, *Ome Acatl* (2 Caña).<sup>153</sup>

Más allá de los signos calendáricos, los lugares a los que se hace referencia en este texto comparten un denominador común: todos portan la marca del dios de la lluvia. Encontramos en esta fuente tres accesos a la morada de Tlaloc: la cueva o el árbol (párrafo 150), el agua y la cima del monte Poyauhtecatli (párrafo 152). Además, los tres accesos corresponden a tres de los principales lugares del culto a Tlaloc. En estos lugares eran sacrificadas las víctimas que le estaban consagradas. En consecuencia, nos encontramos en condiciones de preguntarnos si en Poyauhtecatli, un más allá de

<sup>148</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, v. 1, cap. 8, p. 83; Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1989, libro 2, cap. 4.

<sup>149</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1989, libro 7, cap. 8, p. 487-488.

<sup>150</sup> José Luis Martínez comparte el entusiasmo de Alva Ixtlilxóchitl. Para él, los signos eran buenos: “el año *Ce Tochtli* indicaba a los nigrománticos que el infante, como los nacidos bajo aquel signo, sería próspero”. *Nezahualcóyotl. Vida y obra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 11-12. Funda su argumentación en la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún (libro 4, cap. 38, p. 272) y no retiene más que los aspectos positivos del “signo del día” sin tomar en cuenta el libro 7 en donde se trata del signo del año. El franciscano habla entonces “del temor que tenían a la hambre cuando andaba la cuenta de los años en *Ce Tochtli*”.

<sup>151</sup> Graulich, *Montezuma ou l’apogée et la chute de l’Empire aztèque*, p. 117-118.

<sup>152</sup> Juan Alberto Román Berrelleza, *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

<sup>153</sup> Graulich, *Montezuma ou l’apogée et la chute de l’Empire aztèque*, p. 117-118.

poderes ligados a la guerra, Nezahualcóyotl habría podido recibir ciertos poderes mágicos ligados al agua y la fertilidad. El tlatoani que había conquistado el altépetl por las armas, debía, si quería perdurar, asegurar también la prosperidad, esto pasando también por el control de la fertilidad de la tierra.

Es un punto sorprendente encontrar a Nezahualcóyotl, después de la victoria de Azcapotzalco, como maestro de obra de grandes trabajos como los que mandó realizar en Chapultepec. Nezahualcóyotl fue, en 1430, el “creador del bosque de Chapultepec” donde plantó él mismo ahuehuetes y donde hizo edificar igualmente casas y palacios antes de instalarse en Tezcoco.<sup>154</sup> Las fuentes dicen de él que en 1449 (*Chiconahui Tochtli*: 9 Conejo), él fue el arquitecto, a petición de Motecuhzoma I, del gran dique que debía evitar las inundaciones que afectaban frecuentemente a México-Tenochtitlan y que por la misma ocasión habría de permitir la separación de las aguas dulces y saladas. Se atribuye igualmente al rey-poeta la construcción del acueducto que aprovisionaría agua a la capital azteca.<sup>155</sup> Según Chimalpahin,<sup>156</sup> los trabajos iniciaron en *Ce Tochtli*,<sup>157</sup> 1454, año en el que culminó la gran hambruna que golpeó la región durante cuatro años, es decir, desde *Chiconahui Tochtli* (9 Conejo; 1449), y culminaron en *Matlactli Omei Tochtli* (13 Conejo; 1466).<sup>158</sup>

El lector de este capítulo habrá comprendido que es sorprendente que precisamente *Ce Tochtli* (1402) es el signo del año de nacimiento de Nezahualcóyotl. Luego, nos encontramos nuevamente ante algo más que una coincidencia. Los *Anales de Cuauhtitlan* nos explican que en el año *Ce Tochtli* (1454), hubo efectivamente una gran hambruna y que ese año, Nezahualcóyotl decidió cual sería el lugar en el que erigiría su templo en Tetzcotzinco.<sup>159</sup> La misma

<sup>154</sup> Martínez, *Nezahualcóyotl. Vida y obra*, p. 24.

<sup>155</sup> Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuani-tzin, *Relaciones de Chalco Amaquemecan*, traducción de Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 201; *Anales de Cuauhtitlán*, p. 53.

<sup>156</sup> Chimalpahin Cuauhtlehuani-tzin, *Relaciones de Chalco Amaquemecan*, p. 206.

<sup>157</sup> Chimalpahin Cuauhtlehuani-tzin y los *Anales de Cuauhtitlan* difieren respecto a la fecha de inicio de la construcción: 1 Conejo y 12 Casa, respectivamente. Coinciden no obstante en el fin de los trabajos: 13 Conejo.

<sup>158</sup> *Anales de Cuauhtitlan*, p. 53-54.

<sup>159</sup> *Idem*.

fuelle precisa que los trabajos llegaron a su fin más tarde (¿13 Conejo; 1466?) y que, probablemente, el templo fue inaugurado en *Ce Acatl* (1 Caña), signo que, además de estar íntimamente ligado a Quetzalcóatl como rey de Tollan, era benéfico y simbolizaba la fertilidad. En el *tonalpohualli*, el periodo *Ce Acatl* estaba bajo la regencia de Chalchiuhtlicue, diosa del agua y doble femenino de Tlalloc. En su artículo “El Tetzcutzinco en la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, Patrick Lesbre muestra que esta montaña, descrita por Alva Ixtlilxóchitl como un parque recreativo arbolado y con maravillosos jardines, irrigados por un acueducto que alimentaba también numerosas cuencas, cascadas, fuentes y baños,<sup>160</sup> era probablemente también un lugar en el que se rendía culto a las divinidades del agua, de la montaña (Tlalloc, Chalchiuhtlicue) y de la fertilidad (Chicomecoatl, Xilonen).<sup>161</sup>

Según Alva Ixtlilxóchitl, *Ce Acatl* (1467), fue igualmente el año de inauguración del *Huey Teocalli* de Tezcoco.<sup>162</sup> Según sus propios términos, se trataba de un gran templo del “ídolo Huitzilopochtli” pero, lo que quiera que diga, ahí se encontraba también, tal como en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan, el santuario de Tlalloc, expresión del reconocimiento de Nezahualcóyotl al dios que en Poyauhtecatl-Tlallocan le entregó las riendas del poder del agua y la montaña del que heredaron después sus sucesores.<sup>163</sup>

<sup>160</sup> Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, p. 115.

<sup>161</sup> Patrick Lesbre, “El Tetzcutzinco en la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Realeza, religión prehispánica y cronistas coloniales”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 32, 2001, p. 323-340. Respecto a las pruebas arqueológicas y el simbolismo acuático en el Tetzcutzingo, véanse las páginas 326-330.

<sup>162</sup> Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, p. 132.

<sup>163</sup> José ConTEL, “Don Carlos Chichimecatecuhtli Ometochtzin, ¿último heredero de la tradición tezcocana? Ensayo sobre la influencia ejercida por Tlalloc entre los nobles acolhuas”, en *Identidad en palabras. Nobleza indígena novohispana colonial*, Patrick Lesbre y Katarzyna Mikulska (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2016. Referente a los poderes acuáticos de Nezahualcóyotl, véase David Lorente Fernández, “Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 42, n. 1, 2012, p. 63-90, [https://doi.org/10.5209/rev\\_REAA.2012.v42.n1.38636](https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2012.v42.n1.38636); José ConTEL, “Tlalloc, el agua, el cerro y el poder. Estudio del dios de la lluvia desde las fuentes tezcocanas”, en *Entre el arte y el ritual. Las manifestaciones artísticas en México pre-colonial y colonial, y sus supervivencias actuales*, Katarzyna Szoblik (ed.), Varsovia/Toruń,



El “viaje” de Nezahualcóyotl al Poyauhtecatl-Tlallocan equivale a un estado intermediario entre muerte y renacimiento. Al más allá de Tlalloc, no sólo iban aquellos que habían muerto ahogados, fulminados o de una enfermedad enviada por el mismo o por otras entidades sobrenaturales. De hecho, allí viajaban también aquellos a quienes el dios de la lluvia y de la tierra —entiéndase el dios del altépetl arquetípico—<sup>164</sup> daba el aval divino para que regresaran *in tlalticpac*. Aquellos “resucitados”, elegidos por Tlalloc eran portadores de mensajes oraculares buenos o malos, siempre anunciadores de grandes cambios.<sup>165</sup>

#### BIBLIOGRAFÍA

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, “Sumaria relación de las cosas de la Nueva España”, en *Obras históricas*, v. 1, edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 261-288.

———, “Historia de la Nación Chichimeca”, en *Obras históricas*, v. 2, edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 7-260.

———, “Compendio histórico del Reino de Tezcoco”, en *Obras históricas*, v. 2, edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 415-522.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1987.

Instituto Polaco de Investigación del Arte Mundial/Tako (serie The Artistic Traditions of Non-European Cultures, 3), 2015, p. 69-103.

<sup>164</sup> José Contel, “Tlalloc-Tlallocan: el altépetl arquetípico”, *Americae* (en línea), n. 1, 2016, <https://americae.fr/dossiers/altepetl/tlalloc-tlallocan-altepetl-arquetipico/>

<sup>165</sup> José Contel, “Tlalloc, Axolohua, Huitzilopochtli et la fondation de México-Tenochtitlan”, en *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l’Amérique pré-colombienne. Hommage à Michel Graulich*, Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (coords.), Turnhout, Brepols, 2011, p. 293-313.



- , *Crónica mexicáyotl*, traducción de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.
- “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Anales de Tlaltelolco. Unos anales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlaltelolco*, traducción y notas de Heinrich Berlin, resumen e interpretación de R. H. Barlow, México, Porrúa, 1980,
- BARLOW, Robert H., *Obras de Robert H. Barlow*, v. 1, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- BENAVENTE, Toribio de (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*, edición de Georges Baudot, Madrid, Castalia, 1985.
- BIERHORST, John, *Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson, University of Arizona Press, 1992.
- , *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson, University of Arizona Press, 1992.
- BRODA DE CASAS, Johanna, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 6, 1971, p. 245-327.
- , “El culto mexica de los cerros y del agua”, *Multidisciplina*, n. 7, 1982, p. 45-56.
- CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones de Chalco Amaquemecan*, traducción de Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 365 p.
- , *Troisième relation et autres documents originaux*, traducción de Jacqueline de Durand-Forest, París, L’Harmattan, 1987.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1987.
- Codex Azcatitlan*, introducción de Michel Graulich, comentarios de Robert H. Barlow, París, Bibliothèque Nationale de France/Société des Américanistes, 1995.



*Codex Chimalpopoca: Annales de Cuauhtitlan*, paleografía de Marc Thouvenot, París, Éditions SUP-INFOR, 2004.

*Códice Aubin (Códice de 1526)*, México, Innovación, 1980.

*Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

*Códice florentino, El manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 v., México, Archivo General de la Nación, 1979.

*Códice Ixtlilxóchitl. Apuntaciones y pinturas de un historiador*, Geert Bastiaan van Doesburg (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1996.

*Códice Vaticano A*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Madrid/México/Graz, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1996.

Contel, José, "Tlallocan en los diálogos de 1524: la respuesta de los sabios nahuas", en *América Latina: cruce de culturas y sociedades. La dimensión histórica y la globalización futura. Actas del II Congreso Europeo de Latinoamericanistas*, Thomas Bremer y Susanne Schütz (eds), 4 a 8 septiembre de 1998, Halle, Consejo Europeo de Investigación Social de América Latina, 1999.

———, *Tlalloc: l'Incarnation de la Terre. Naissance et métamorphoses*, tesis de doctorado en estudios latinoamericanos, Toulouse, Université de Toulouse/Le Mirail/Institut Pluridisciplinaire d'Études sur l'Amérique Latine, 1999.

———, "Ocelocoatl. De l'art de communiquer avec les dieux", *Caravelle*, n. 76-77, 2001, p. 153-164.

———, "Tlálloc y el poder, los poderes del dios de la tierra y de la lluvia", en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 325-356.

———, "Tlalloc, Axolohua, Huitzilopochtli et la fondation de México-Tenochtitlan", en *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (coords.), Turnhout, Brepols, 2010, p. 293-313.

———, "Don Carlos Chichimecatecutli Ometochtzin, ¿último heredero de la tradición tezcocana? Ensayo sobre la influencia ejercida por



- Tlalloc entre los nobles acolhuas”, en *Identidad en palabras. Nobleza indígena novohispana colonial*, Patrick Lesbre y Katarzyna Mikulska (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2016.
- , “Tlalloc-Tlallocan: el altepetl arquetípico”, *Americae* (en línea), n. 1, 2016. <https://americae.fr/dossiers/altepetl/tlalloc-tlallocan-altepetl-arquetipico/>
- CONTEL, José y Katarzyna Mikulska, “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’. Ensayo sobre *tlamacazqui*: ¿dios, sacerdote o qué otro demonio?”, en *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, Katarzyna Mikulska y José Contel (coords.), Varsovia, Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos/Universidad de Toulouse, Institut de Recherches Intersites Études Culturelles, 2020, p. 23-65.
- DIBBLE, Charles, *Códice Xolotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Amoxtlí 1), 1980.
- DURÁN, Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1984.
- DURAND-FOREST, Jacqueline de, *L'Histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle)*, París, L'Harmattan, 1987.
- , *Troisième relation et autres documents originaux de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, traducción de Jacqueline de Durand-Forest, París, L'Harmattan, 1987.
- ELIADE, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1991.
- GARIBAY, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Porrúa, 1971.
- (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa (“Sepan cuantos...” 37), 1985.
- GRAULICH, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, 1987.
- , *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek, 1988.
- , *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'Empire aztèque*, París, Fayard, 1994.
- , *Rituales aztecas, las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.

- GRUZINSKI, Serge, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale. XVIe-XVIIIe siècles*, París, Éditions des Archives Contemporaines, 1985.
- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa (“Sepan cuantos...” 37), 1985, p. 23-90.
- ICHON, Alain, *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- JONGHE, Edouard de (ed.), “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIe siècle”, *Journal de la Société des Américanistes*, nueva serie, v. 2, n. 1, 1905, p. 1-41.
- KATZ, Esther, “El temazcal: entre religión y medicina”, en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. III Coloquio*, Barbro Dahlgren (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993, p. 175-185.
- LAUNEY, Michel, *Introduction à la langue et à la littérature aztèque*, 2 t., París, L’Harmattan, 1979-1980.
- LESBRE, Patrick, “Historiographie acolhua du premier siècle de la colonisation. Genèse d’une culture métisse”, tesis de doctorado en estudios latinoamericanos, Toulouse, Université de Toulouse, Le Mirail, Institut Pluridisciplinaire d’Études sur l’Amérique Latine, 1997.
- , “Teocalli de Tezcoco”, *Trace*, n. 34, 1998, p. 15-21.
- , “Oublis et censures de l’historiographie acolhua coloniale: Nezahualcoyotl”, *Caravelle*, n. 72, 1999, p. 11-30.
- , “Nezahualcōyotl, entre historia, leyenda y divinización”, en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 21-55.
- , “Coyohua Ixtlatollo, el ciclo de Coyohua”, *Latin American Indian Literatures Journal*, v. 16, n. 1, 2000, p. 47-75.
- , “El Tetzcutzinco en la obra de Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Realeza, religión prehispánica y cronistas coloniales”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 32, 2001, p. 323-340.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 7, 1967, p. 97-117.
- , *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.



- , *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- , *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1994.
- LÓPEZ LUJAN, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David, “Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 42, n. 1, 2012, p. 63-90.
- MAREY-THIBON, Placer, *Historia universal de las cosas de la Nueva España Codex de Madrid, Bibliothèque du Palais Royal, folio 33 à 129, édition critique, traduction du texte nahuatl, introduction, notes et analyse*, tesis de doctorado en literatura y civilización latinoamericanas, Toulouse, Université de Toulouse, Le Mirail, 1979.
- MARTÍNEZ, José Luis, *Nezahualcóyotl. Vida y obra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1993.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1992.
- MORANTE LÓPEZ, Rubén, “El Pico de Orizaba en la cosmovisión del México prehispánico”, en *La montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 49-62.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, Ateneo Nacional de Ciencias y Artes, 1948.
- NAVARRETE LINARES, Federico, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 155-179.
- OLIVIER, Guilhem, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le “Seigneur au miroir fumant”*, París, Institut d'Ethnologie, 1997.



- Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, estudio de Perla Valle, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Gobierno del Distrito Federal, 2000.
- POMAR, Juan Bautista de, “Relación de Tezcoco”, en *Poesía náhuatl*, Ángel María Garibay (ed.), v. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, p. 149-219.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.<sup>a</sup> ed., Madrid, Espasa, 2014
- ROMÁN BERRELLEZA, Juan Alberto, *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe/Salt Lake City, School of American Research/University of Utah Press, 1950-1981.
- , *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, traducción de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958.
- , *Augurios y abusiones*, traducción de Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1975.
- , *Educación mexicana. Antología de textos sahuaguntinos*, traducción de Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985.
- , *Coloquios y doctrina cristiana. Con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*, edición y traducción de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 v., edición de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- , *Primeros memoriales*, ed. facs., Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
- , *Veinte himnos sacros de los nahuas*, versión, introducción, notas de comentario y apéndices de Ángel María Garibay, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958.



———, *Primeros memoriales*, paleografía y traducción de Thelma D. Sullivan, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.

SAURIN, Patrick, *Teocuicatl. Chants sacrés des anciens Mexicains*, París, Publications Scientifiques du Museum, 1999.

SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1977.

SULLIVAN, Thelma D., *Compendio de la gramática náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.

TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana*, México, Porrúa, 1986.



ROSETAS DE PAPEL, SANGRE Y COLOR NEGRO  
LA VIDA, LA MUERTE Y SUS ASOCIACIONES SIMBÓLICAS  
EN LOS ATUENDOS DE LOS SACERDOTES AZTECAS\*

SYLVIE PEPPERSTRAETE  
École Pratique des Hautes Études  
Universidad Libre de Bruselas

Más allá de los clichés divulgados desde el siglo XVI y los primeros cronistas coloniales, los sacerdotes indígenas y las funciones que ejercían constituyen un tema de investigación importante, aunque poco estudiado, para quienquiera que se interese por las religiones prehispánicas. La función sacerdotal en su conjunto concierne la relación con el mundo de los dioses que es también, en el México antiguo, el lugar en el que, al abrigo de las miradas de los humanos ordinarios, se desarrollan los procesos de la vida y de la muerte. La presente contribución abordará esta cuestión analizando el simbolismo de los atuendos y atributos usuales de los sacerdotes aztecas, en su relación —seguido, de naturaleza analógica— con la vida, la muerte y las concepciones que se ligan a ellas en el pensamiento mesoamericano.

En Mesoamérica, las vestimentas, los tocados —que comprenden también la pintura corporal, así como el peinado— y los atributos de una persona indican su categoría social, su rango o aun su función. Los materiales en los que fueron realizados y los motivos que los ornan son igualmente significantes y derivan de un simbolismo complejo.<sup>1</sup> Además, las imágenes aztecas, como las de otras culturas mesoamericanas, no eran únicamente estéticas, sino

\* Traducción del francés al español por Roberto Martínez González.

<sup>1</sup> Véase Élodie Dupey García, “The Materiality of Color in the Body Ornatmentation of Aztec Gods”, *RES Anthropology and Aesthetics*, n. 65-66, 2015, p. 72-88.

que podían constituir un verdadero lenguaje visual, jugando, por ejemplo, con las maneras en que los atuendos de un personaje son agenciados y combinados los unos con los otros.<sup>2</sup> Este lenguaje, basándose en conceptos y categorías indígenas, transmite un punto de vista *emic* que permite evitar una serie de desvíos inducidos por las lentes de lectura occidentales de los autores coloniales. Bajo esta óptica, interesarse por los pertrechos de los sacerdotes aztecas constituye una manera privilegiada de estudiar a estos especialistas rituales y sus funciones. Recurriendo a la iconografía, a las descripciones del siglo XVI y, ocasionalmente, a los datos arqueológicos, analizaremos, bajo una perspectiva interdisciplinaria, los significados de sus atuendos más comunes, y nos focalizaremos en los aspectos que los ligan a las concepciones que nos interesan aquí.<sup>3</sup>

### *Los atuendos usuales de los sacerdotes aztecas*

En la época colonial, los conquistadores y los misioneros, impresionados, describieron la apariencia descomunal de los sacerdotes indígenas. El color negro que les cubría de pies a cabeza, sus cabellos largos y encrespados o aun sus sienes embarradas de sangre resultante de su autosacrificio son los aspectos que más les chocaron. En el contexto cultural de la Europa cristiana del siglo XVI, esta apariencia fue sin embargo percibida como prueba de un culto demoníaco y fue instrumentada como fines propagandísticos. Hacia 1579, el dominico Diego Durán escribió así, acerca de la pintura corporal con la que se embadurnaban los sacerdotes “hacían un ynguento endemoniado idiondo y mortifero [...] embixados con ello

<sup>2</sup> Véase Loïc Vauzelle, *Tlaloc et Huitzilopochtli: éléments naturels et attributs dans les parures de deux divinités aux XVe et XVIe siècles*, tesis de doctorado, École Pratique des Hautes Études, 2018, p. 28-33.

<sup>3</sup> Estos atuendos son muchas veces polisémicos, pero, en el marco de la presente contribución, no tendremos ocasión de tratar sus múltiples significaciones ni la manera en que pueden asociarse los unos a los otros, pudiendo aludir a las categorías de sacerdotes mencionados en los textos coloniales. Aun cuando sea indispensable tomar estos aspectos en consideración en un estudio global de los sacerdotes aztecas, se trata de un tema más amplio y distinto del que nos ocupa en este capítulo.

era imposible dexar de boluense bruxos o deminios y ber y hablar al demonio pues debía de ser este ynguenti hecho para el efecto como aquel con que se untan las brujas” mientras que una de las ilustraciones de su manuscrito pone en escena a demonios representados a la manera occidental, a los lados de Tlaloc y Huitzilopochtli.<sup>4</sup>

A estas características reveladas por los autores coloniales hace falta añadir una serie de atuendos y atributos suplementarios, que forman parte de la parafernalia usual de los sacerdotes aztecas (véase figura 1): el chalequillo *xicolli*, la calabaza con tabaco *yetecomatl*, el incensario *tlemaitl* y el bolso de copal *xiquipilli*, los utensilios para el autosacrificio. A continuación, propondré interpretarlos de la siguiente manera:<sup>5</sup>

- 1) La pintura corporal negra, los cabellos enmarañados y la calabaza de tabaco se asocian a la noche y al interior de la tierra, que son ambas opacas y conceptualmente cercanas al mundo divino con el que los especialistas rituales intentan comunicar;<sup>6</sup>
- 2) El chalequillo *xicolli* evoca la carga de servicio que los sacerdotes deben asumir;
- 3) El material utilizado durante los ritos más frecuentes simboliza la actividad ritual en su conjunto: el incensario y la bolsa de copal evocan las ofrendas, mientras los utensilios para el autosacrificio se asocian a las mortificaciones;
- 4) Los colores o los motivos sobre las vestiduras, tal como ciertos ornamentos (las rosetas de papel), indican más

<sup>4</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, v. II, p. 61 y v. I, pl. 30.

<sup>5</sup> Véase también Sylvie Peperstraete, “La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique (II)”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, n. 122, 2015, p. 5-9.

<sup>6</sup> Este mundo no se entiende sólo como un único lugar, sino como el propio ámbito de las deidades, que incluye todos los lugares y momentos en los que residen los diversos dioses, y que suele ser inaccesible para los seres humanos ordinarios. Por ejemplo, el mundo divino es también el de los muertos, el Mictlán, tal como es también el de los humanos que aún no han nacido.

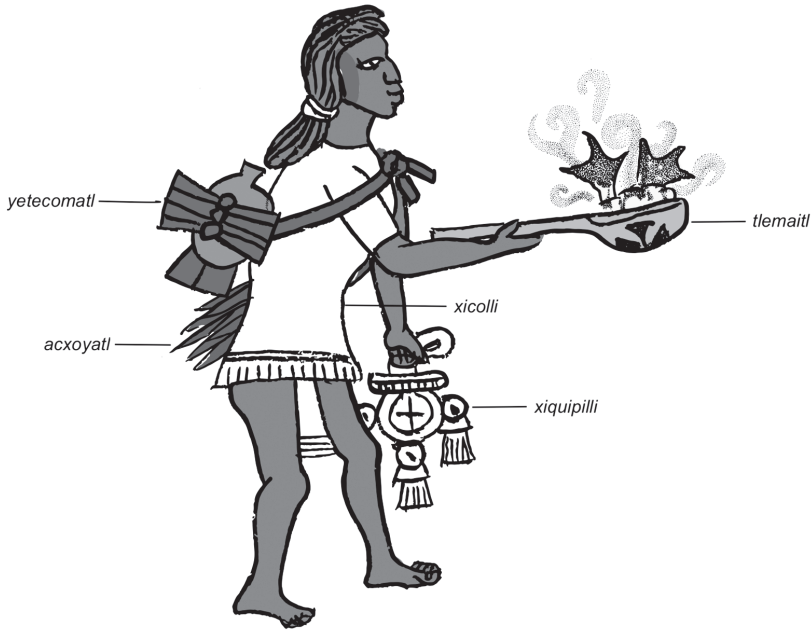


Figura 1. Parafernalia usual de los sacerdotes aztecas.  
*Códice Mendoza*, edición de Frances F. Berdan y Patricia R. Anawalt,  
Los Ángeles, University of California Press, 1992, v. 3, f. 63r  
(detalle del dibujo de Nicolas Latsanopoulos)

específicamente un vínculo más concreto con un dominio o con un dios en particular.

Dos grandes ejes temáticos ligados a las concepciones asociadas a la vida y la muerte se evidencian, y serán desarrolladas en este capítulo. La noche y el interior de la tierra, para empezar, que evocan el color negro, los cabellos enmarañados y la calabaza de tabaco, aluden al mundo de los dioses y a la ininteligibilidad de ese lugar en el que se desarrollan los procesos de vida y muerte, es decir, los destinos de cualquier entidad que viva en la superficie terrestre, desde antes de su nacimiento hasta lo que ocurre después de su muerte. El humo producido por la ofrenda de copal también posee en parte este simbolismo. El segundo eje es aquel del sacrificio,



y más largamente el de la ofrenda y el ritual. La sangre sobre las sienes, los instrumentos de autosacrificio y las rosetas de papel están estrechamente ligados a la muerte, la mayor parte del tiempo sacrificial, en el marco de los ritos. Estos dos ejes no constituyen categorías estancadas; por el contrario, haremos ver el hecho de que se comunican frecuentemente el uno con el otro. Así, por ejemplo, la práctica del autosacrificio tenía lugar seguido por la noche.

#### MUNDO DIVINO Y OSCURIDAD: LA NOCHE Y EL INTERIOR DE LA TIERRA

La pintura corporal negra y los cabellos largos y encrespados son las características visuales más comúnmente asociadas a los sacerdotes en Mesoamérica, desde fechas muy anteriores a los aztecas.<sup>7</sup> La calabaza, aunque menos sistemáticamente presente, también forma parte de los atributos frecuentes de los especialistas rituales mesoamericanos, y pertenece a la misma red de analogías que el color negro y los cabellos enmarañados.

Comencemos con el color negro, que seguido en los manuscritos es suficiente para identificar a los sacerdotes, aun cuando estos no estén vestidos más que con un simple paño.<sup>8</sup> Se trata de su color usual cuando no son representados como *ixiptlahuan*, es decir, como personificaciones de divinidades. Según los múltiples contextos en los que se le encuentra, este color no parece estar ligado a una categoría específica de sacerdote ni a una función en particular. Textos e iconografía muestran en cambio que los portadores de este color están, de manera general, involucrados en una actividad ritual. Por ejemplo, en las imágenes con varios sacerdotes actuando en un rito, a menudo en las fiestas de las veintenas, es frecuente que todos los oficiantes, desde el más importante hasta

<sup>7</sup> Véanse, por ejemplo, los sacerdotes de las pinturas de Las Higueras (Costa del Golfo), que se remontan al final de la época clásica: Sara Ladrón de Guevara, "Las Higueras", *Arqueología Mexicana*, especial n. 22, 2006, p. 50-51.

<sup>8</sup> Élodie Dupey García, *Les couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique central (XIVe-XVIIe siècles)*, tesis de doctorado, École Pratique des Hautes Études, 2010, p. 448-449.

el más pequeño, estén untados de color negro.<sup>9</sup> De hecho, esta práctica empezaba desde el aprendizaje de los ministros del culto.<sup>10</sup>

Veremos que, en el plano simbólico, existe una relación analógica entre el color negro y el mundo de los dioses. Ahora bien, el color negro alude a la ininteligibilidad de lo divino. Los humanos ordinarios no pueden totalmente entender a los dioses y su mundo. Por consiguiente, por analogía, se describe éste último como un lugar negro, sombrío, lleno de humo y de bruma, pues estos elementos impiden ver correctamente. En el mundo tal como los humanos lo perciben, la noche, siendo oscura, es lógicamente el “momento de los dioses” más que el día, mientras que el interior de la tierra forma parte de los lugares que están más estrechamente ligados a las divinidades.

### *La ininteligibilidad de lo divino*

Numerosos mitos mesoamericanos evocan el tema de la separación entre los dioses y los humanos, que tiene como consecuencia lógica la imposibilidad de contemplar lo divino de manera directa.<sup>11</sup> El *Popol Vuh*<sup>12</sup> aporta una versión elocuente cuando narra que los ancestros de los mayas quichés eran inicialmente capaces de “comprender todo perfectamente, contemplaban las cuatro direcciones del cielo las cuatro esquinas de la tierra” pero que esto no fue del agrado de sus creadores. Éstos decretaron que era necesario que la vista de los quichés “no alcance más que lo que está cerca, que no vean más que

<sup>9</sup> Por ejemplo, *Códice borbónico. El libro del ciuacoatl*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pl. 24-34.

<sup>10</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, University of Utah Press, 1950-1982, v. III, p. 61; Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 59-60; *Códice Mendoza...*, f. 61r.

<sup>11</sup> Para un análisis a profundidad de estos mitos, véase Guilhem Olivier, “Occulter les dieux et révéler les rois: les paquets sacrés dans les rituels d’introduction mexicas”, *Montrer/Occulter. Visibilité et contextes rituels*, *Cahiers d’Anthropologie Sociale*, n. 11, 2015, p. 55.

<sup>12</sup> *Popol Vuh. The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*, traducción de Dennis Tedlock, Nueva York, Simon & Schuster, 1996, p. 147-148.

una pequeña parte de la superficie de la tierra. [...] No deben ser nuestros iguales”. Y los dioses les soplaron bruma delante de sus ojos, lo que les nubló la vista y los restringió a lo que estaba cerca de ellos...

De manera más general, es toda la visión del mundo de las culturas mexicanas prehispánicas la que se funda sobre la imposibilidad de conocer completamente el universo y la manera en que éste funciona.<sup>13</sup> Los mortales no pueden tener más que un entendimiento limitado y, por este hecho, entre otras cosas, los dioses les son usualmente invisibles y no se manifiestan ante ellos más que de manera indirecta. Entonces, ¿cómo describir y representar lo que no se puede ver ni tocar? Los sistemas de pensamiento del México antiguo recurren comúnmente a analogías y metáforas, que permiten comprender y experimentar unas cosas en términos de otras. Se trata de un proceso cognitivo aparte, entero, que no se limita a la lengua, sino que puede también, por ejemplo, expresarse a través de la iconografía.<sup>14</sup> Un cierto número de fenómenos naturales o de objetos y técnicas procedentes de la vida cotidiana son así movilizados para describir a los dioses prehispánicos. Tezcatlipoca era, por ejemplo, calificado de “invisible como la noche”.<sup>15</sup> De hecho, la ininteligibilidad del mundo divino era principalmente expresada con apoyo en analogías y metáforas, tanto verbales como visuales, vinculándose a la noción de oscuridad o de opacidad, esta era concebida como una falta de claridad o como algo que impedía ver correctamente.<sup>16</sup>

### *El color negro*

El pensamiento prehispánico, pues, recurre voluntariamente a la analogía. Existe así un vínculo fuerte entre lo divino, caracterizado como ininteligible por lo tanto oscuro y opaco para el ser humano,

<sup>13</sup> Véase, sobre este tema, Marie-Noëlle Chamoux, “Los lugares de la oscuridad, epistemología náhuatl de los procesos vitales y modelos técnicos”, *Revista de Antropología*, n. 59-1, 2016, p. 33-72.

<sup>14</sup> Sobre la metáfora como proceso cognitivo, véase George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

<sup>15</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. III, p. 11.

<sup>16</sup> Chamoux, “Los lugares de la oscuridad...”, p. 37-38.

y el color negro que, en náhuatl, connota la ausencia de luz y la falta total de claridad.<sup>17</sup> La negritud es por cierto ocasionalmente expresada a través de la raíz *teo-* que proviene de *teotl* “dios”, como en el caso de la piedra negra *teotetl* o de los pájaros con plumas oscuras *teotzinitzcan*, *teoquechol* y *teotzanatl*.<sup>18</sup> Es el color de lo “no humano” por excelencia.

Es creíblemente la razón por la cual la pintura corporal negra estaba estrechamente asociada a la función sacerdotal, aun cuando ésta sólo fuera ejercida de manera temporal. Ella acercaba a los sacerdotes a sus divinidades patronas Quetzalcoatl y Tlaloc, igualmente cubiertas de negro, pero también, más generalmente, la pintura negra reducía la distancia con el mundo de los dioses, con el objetivo de facilitar el contacto, incluso tal vez de identificarse con las divinidades y de apropiarse de sus atributos nocturnos permitiendo la circulación entre los diferentes mundos.<sup>19</sup> El color negro, en el pensamiento azteca, no es un color “humano”, es por ello que los personajes que debían alcanzar el mundo no humano revestían este color.<sup>20</sup>

Muy lógicamente, el lenguaje ritual hace continua referencia a la negritud. Hay, para empezar, los lugares oscuros que constituían los espacios privilegiados para los ritos en su calidad de “puntos de acceso” al mundo divino. Los topónimos que evocan el color negro se asocian así seguido a sitios sagrados; se trata de abrigos rocosos, de grutas o de fuentes. Pudiendo ser calificados de Tlillan

<sup>17</sup> Élodie Dupey García, *Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, p. 80; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 329-332, 335, 339-340. Véase también Hermann Beyer, “El color negro en el simbolismo de los antiguos mexicanos”, *El México antiguo*, n. 10, 1965 [1921], p. 471-475.

<sup>18</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial, 1992, p. 203.

<sup>19</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 329-330, 339-340; Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 289.

<sup>20</sup> José Contel y Katarzyna Mikulska, “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’. Ensayo sobre *tlamacazqui*: ¿dios, sacerdote o qué otro demonio?”, en *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, José Contel y Katarzyna Mikulska (coords.), Varsovia, Museo de Historia del Movimiento Popular Polaco, 2011, p. 48.

“lugar de la negritud”, estos estaban conceptualmente ligados al cielo nocturno, al interior de la tierra y al mundo divino. Los especialistas rituales los consideraban como espacios liminales que daban acceso al mundo sobrenatural.<sup>21</sup> En efecto, en esta parte oscura del universo en donde se encontraban los dioses, los muertos y los humanos aún por nacer, penetraban también los individuos dotados de conocimientos y competencias específicas. Aun si los contextos de enunciación muestran claramente que *teotl*, “dios”, no era un término únicamente ligado al mundo oscuro, es por esta parte del universo que los sacerdotes abordaban el mundo divino pues es ésta la que constituye la “puerta”, el “puente” que une los dos espacios.<sup>22</sup> Estos individuos eran capaces de ver a pesar de la oscuridad o la nebulosidad, siguiendo una idea que ha perdurado hasta nuestros días; como lo dice don Ángel, ritualista nahua actual, “nosotros vemos en la noche como si fuera de día, para nosotros no existe la oscuridad”.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Maarten Jansen, “Una mirada al interior del templo de Cihuacóatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica”, en *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México, Zinacantepec*, Carmen Arellano Hoffmann, Peer Schmidt y Xavier Noguez (coords.), El Colegio Mexiquense/Katholische Universität Eichstätt, 2002, p. 306; Stan Declercq, “Tlilhan o el ‘Lugar de la negrura’, un espacio sagrado del paisaje ritual mesoamericano”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 51, 2016, p. 74, 96. Véase por ejemplo Tlilhua en la *Historia Tolteca-Chichimeca*, edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1976, p. 185, f. 28r, o el manantial Tlilatl que Bernardino de Sahagún en *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel M. Garibay K., México, Porrúa, 1969, v. II, p. 284 y v. I, p. 62, traduce como “agua negra”. De manera sugerente, en su diccionario, Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, En casa de Antonio de Spinosa, 1571, traduce *tlilatl* como “hondura o abismo de agua profunda”.

<sup>22</sup> Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad de Varsovia, 2008, p. 375; Katarzyna Mikulska, *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense/Universidad de Varsovia, 2015, p. 464.

<sup>23</sup> Laura Romero, “Pueblo diurno, pueblo nocturno: las nociones nahuas sobre la noche y la oscuridad”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (coords.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 126.

La noche es en efecto, también, una metáfora usual para expresar el concepto de oscuridad y, por lo mismo, de ininteligibilidad propia de los dioses; en el vocabulario náhuatl, la noche no se opone tanto al día como a la aparición o a la visibilidad —por ejemplo, *neci* que significa “mostrarse” o “aparecer” igualmente remite al amanecer— mientras que de una persona que se encuentra en Mictlán, “lugar de los muertos” y también de los dioses, se dice que está “en la noche”.<sup>24</sup> La noche constituía por consecuencia un momento privilegiado para la actividad ritual pues las tinieblas que ella instaura facilitaban el acercamiento con los dioses. Las fuentes escritas de inicios del periodo colonial subrayan la importancia de la noche, momento en el que la frontera entre los mundos humano y divino se vuelve fluida y permeable, en las actividades de los sacerdotes. Éstos debían estar en vela, tocar los caracoles, incensar, bañarse en agua fría, sangrarse... en plena noche.<sup>25</sup> La iconografía confirma este vínculo estrecho entre la noche y la actividad ritual, simbolizada por el material que servía para el autosacrificio.<sup>26</sup> Todavía en 1537, Andrés Mixcóatl, juzgado por la Inquisición por brujería, hacía “encantamientos” en la noche para atraer la lluvia, y dijo que “soñaba que el diablo le hablaba y le decía ‘haz esto y lo otro’”.<sup>27</sup> Por último, en algunas comunidades actuales, la noche ha conservado su relación con las actividades rituales, como en la Sierra Norte de Puebla (México) donde, para

<sup>24</sup> Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana...*, traduce *neci* por “parecer ante otros o descubrirme a los que no me hallauan” y *tlaneci* por “hazer claridad o amanecer”. Sobre el Mictlán, véase por ejemplo Sahagún, *Florentine Codex...*, v. VI, p. 154. Véase Chamoux, “Los lugares de la oscuridad...”, p. 38-39.

<sup>25</sup> Por ejemplo, Sahagún, *Florentine Codex...*, v. III, p. 63. Véanse también las imágenes mostrando las actividades nocturnas de los sacerdotes en el *Códice Mendoza*, f. 63r.

<sup>26</sup> Por ejemplo, el glifo de la noche se encuentra seguido asociado a dos espigas de autosacrificio ensangrentadas: Vauzelle, *Tlaloc et Huitzilopochtli...*, p. 711.

<sup>27</sup> *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, edición de Luis González Obregón, México, Archivo General de la Nación, 1912, p. 75, citado por Katarzyna Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’ en el Códice borbónico y otros manuscritos religiosos: signos de bolas de zacate y de la noche”, en *Entre el arte y el ritual. Las manifestaciones artísticas en México pre-colonial y colonial, y sus supervivencias actuales*, Katarzyna Szoblik (coord.), Varsovia-Torun, Instituto Polaco de Investigación de Arte Mundial/Editorial Tako, 2015, p. 57.



los especialistas rituales, “noche es otro tiempo, noche es tiempo del trabajo (en el inframundo), noche es tiempo de ir allá, noche es tiempo de allá”.<sup>28</sup>

Día y noche, sin embargo, se interpenetran en el pensamiento mesoamericano, y sucedía que actividades típicamente nocturnas tuvieran lugar durante el día; éstas entonces se acompañaban de dispositivos que permitían a los protagonistas entrar o salir de estos rituales calificados como nocturnos.<sup>29</sup> Así, mientras varios ritos se desarrollaban en pleno día, se presentaban seguido características que evocaban la noche, como precisamente el color negro con el que los sacerdotes se embadurnaban —ésta era, por cierto, aplicada al alba para quitarla a la media noche—.<sup>30</sup> Se trataba de traslapar el mundo de la noche, y de los dioses, en los ritos que tenían lugar durante el día.

### *Fuego, humo, bruma y nubes*

La materia de la que está hecho el color negro con el que se cubrían los sacerdotes era, también ésta, altamente significativa. Los textos coloniales la describen como preparado cotidianamente, la mayor parte del tiempo a partir del negro de humo, es decir, tizne.<sup>31</sup> Metafóricamente, el tizne evocaba tanto al fuego y a la luz que lo produce como a la oscuridad,<sup>32</sup> al humo, a la bruma y a las nubes, y por extensión a la idea de la lluvia y de la fertilidad.<sup>33</sup> También estos elementos presentan una serie de analogías con los conceptos ligados al mundo divino. Además, los encontramos en uno de los

<sup>28</sup> Tim J. Knab, “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 21, 1991, p. 31-57, p. 50.

<sup>29</sup> Jacques Galinier y Aurore Monod Becquelin, “Prólogo”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (coords.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 7-8.

<sup>30</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. II, p. 205.

<sup>31</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 60; Sahagún, *Florentine Codex...*, v. II, p. 219; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 329.

<sup>32</sup> Dupey García, *Les couleurs...*, p. 450-452.

<sup>33</sup> Vauzelle, *Tlaloc et Huitzilopochtli...*, p. 623-627.

ritos más comunes, la “ofrenda de fuego”, efectuado con ayuda de utensilios que forman parte de los atributos característicos de los sacerdotes; el *xiquipilli* o saco de copal —un término genérico para designar resinas aromáticas procedentes de árboles diferentes—<sup>34</sup> y el incensario portátil *tlemaitl* (figura 1).

Comencemos por el humo, la bruma y las nubes. El léxico náhuatl es una vez más elocuente puesto que la palabra *poctli*, “humo”, entra en la composición de muchas formas verbales que conllevan el sentido de “hacer desaparecer algo”, como en *poyahua* que alude al anochecer.<sup>35</sup> Cuanto a la oscuridad que reina sobre Mictlán, el “lugar de los muertos”, ésta es precisamente explicada por la presencia de humo, que no puede escapar por la falta de chimenea.<sup>36</sup> Existe no obstante también una relación analógica entre el mundo divino y la bruma o las nubes, que no son ni negras ni oscuras, sino más bien, blancas o grises. Ésta se justifica por el hecho de que el concepto de ininteligibilidad engloba al de confuso o nebuloso,<sup>37</sup> pues las nubes como la bruma son opacas y confusas para la vista.<sup>38</sup> Se trata, de nuevo, de significar que los espacios propios a las divinidades son inaccesibles a los humanos. Expresiones como “lugar de bruma, lugar de humo” o “lugar de nubes, lugar de bruma”<sup>39</sup> son frecuentemente utilizadas para designar al Otro Mundo.<sup>40</sup> Esta percepción del más allá como un lugar oscuro y brumoso está todavía vigente en algunas poblaciones actuales.<sup>41</sup>

En la iconografía, los vínculos entre humo, nubes y bruma son muy frecuentes.<sup>42</sup> En algunas láminas de códices, el humo que emana de un incensario es así representado de manera muy

<sup>34</sup> Aurora Montúfar López, “Copal, humo aromático de tradición ritual me-soamericana”, *Arqueología Mexicana*, n. 135, 2015, p. 64-65.

<sup>35</sup> Véase también Dupey García, *Les couleurs...*, p. 289, 292.

<sup>36</sup> “Un lugar en el que no hay salida para el humo, un lugar sin chimenea”, Sahagún, *Florentine Codex...*, v. VI, p. 21, 152. Véase Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, p. 347; Dupey García, *Les couleurs...*, p. 102.

<sup>37</sup> Chamoux, “Los lugares de la oscuridad...”, p. 38.

<sup>38</sup> Dupey García, *Color y cosmovisión...*, p. 81.

<sup>39</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. VI, p. 63, 244.

<sup>40</sup> Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, p. 347.

<sup>41</sup> Knab, “Geografía del inframundo”, p. 32, 37.

<sup>42</sup> Mikulska, *Tejiendo destinos...*, p. 468.

similar a la bruma y a las nubes asociadas al dios de la lluvia Tlaloc (véanse láminas 1a y 1b). Ahí se observa la presencia de “ojos estelares”. Además, estos elementos son figurados de manera sinuosa, evocando gráficamente el movimiento y la capacidad que tiene la “materia divina” de circular y de comunicar entre las diferentes realidades espacio-temporales.<sup>43</sup> Estos juegos visuales dirigidos a borrar la frontera entre los referentes reflejan la existencia de un concepto metafórico; lo que es sinuoso, vaporoso, humeante y oscuro u opaco es considerado como semejante al mundo divino.

Vayamos ahora al fuego. Tal como el humo que éste producía, él ocupaba un importante lugar en la vida ritual mesoamericana y, notablemente, servía como vector de comunicación con los dioses. En las culturas del México antiguo, la socialización divina emula la de los humanos; pero, en razón de la naturaleza particular de los dioses, los especialistas rituales deben utilizar un lenguaje y medios diferentes de los empleados cuando se dirigen al común de los mortales.<sup>44</sup> ¿Cómo lograr franquear la frontera que separa los dos mundos? Además de la elección de lugares y momentos considerados como liminales, los ritualistas privilegian los intercambios basados en la ofrenda de elementos inmateriales, así como el recurso de medios que implican una transformación ontológica de lo que es ofrecido, como es precisamente el fuego —purifica, renueva y sobre todo transforma, como bien lo muestran los mitos—,<sup>45</sup> lo que justifica su importante presencia en los ritos de iniciación o de paso<sup>46</sup> —o, incluso, en los sacrificios.

Esta es la razón por la que, en la iconografía, entre los atributos más comunes de los sacerdotes, figura el *xiquipilli* o bolsa

<sup>43</sup> Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’...”, p. 60-61.

<sup>44</sup> Roberto Martínez González, *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p’urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, p. 168-169.

<sup>45</sup> Michel Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, p. 256-257.

<sup>46</sup> Claire Billard, *Le Vieux Dieu. Vies et morts d’une divinité ignée sur les Hauts Plateaux mexicains. Étude diachronique de l’iconographie et de la symbolique d’une entité préhispanique par une approche comparée des sources archéologiques, ethnohistoriques et ethnographiques*, tesis de doctorado, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2015, p. 144-147, 169.

de copal, que simboliza la actividad sacerdotal en Mesoamérica desde una época muy anterior a los aztecas.<sup>47</sup> Uno de los ritos más frecuentes era el incensado u “ofrenda de fuego”, que consistía en hacer quemar copal con ayuda de un incensario portátil o *tlemaitl* “mano de fuego”, cómo se observa frecuentemente en el contexto arqueológico ritual.<sup>48</sup> Este gesto se encuentra tan difundido en la iconografía que evoca a la ofrenda en general, incluso a la actividad ritual en su sentido más amplio. Más que a un rito efectuado en un contexto bien definido.<sup>49</sup> La ofrenda de fuego era cotidiana y, en los templos, marcaba las subdivisiones del día y la noche.<sup>50</sup> Ahora, el humo que ésta producía, una materia extraña que subía por los aires de manera sinuosa y luego se desvanecía, era considerado como “material divino”, siendo oscuro e impalpable. En este sentido, se comparan las similitudes gráficas entre las representaciones del humo que sale de un incensario y las fuerzas divinas que escapan de un paquete sagrado, en el *Códice Borgia* (véase lámina 2). El humo era pues percibido como un medio de comunicación con el ámbito divino, al cual éste podía acceder e, incluso, llevar mensajes.<sup>51</sup> Así, el sacerdote que ofrecía copal a una

<sup>47</sup> Vemos varios ejemplos en Teotihuacán, es decir, cerca de 1 000 años antes, véase por ejemplo *Feathered Serpents and Flowering Trees: Reconstructing the Murals of Teotihuacan*, Kathleen Berrin (coord.), San Francisco, The Fine Arts Museum, 1988, pl. 34.

<sup>48</sup> *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumadores al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, Leonardo López Luján (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Museo del Templo Mayor, 2010; Billard, *Le Vieux Dieu...*, p. 337.

<sup>49</sup> Michael E. Smith, “Domestic Ritual at Aztec Provincial Sites in Morelos”, en *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica*, Patricia Plunket (coord.), Los Ángeles, The Cotsen Institute of Archaeology/University of California Los Angeles, 2002, p. 99; Mikulska, *Tejiendo destinos...*, p. 376.

<sup>50</sup> Leonardo López Luján, “La ‘ofrenda de fuego’: sus protagonistas y sus escenarios”, en *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumadores al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, Leonardo López Luján (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Museo del Templo Mayor, 2010; Billard, *Le Vieux Dieu...*, p. 133.

<sup>51</sup> María del Carmen Herrera, “Valores metafóricos de po:c-tli ‘humo’ en los antropónimos nahuas”, en *La metáfora en Mesoamérica*, Mercedes Montes de Oca Vega (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 108, 111, 113; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 400;

divinidad levantaba su incensario tan alto como podía, pedía que sus demandas se levantaran al cielo como lo hacía el humo.<sup>52</sup> Una analogía era, por cierto, establecida entre la palabra, producto del calor corporal, y el humo, producto del fuego.<sup>53</sup> Guilhem Olivier también ha reportado las similitudes gráficas, en los manuscritos, entre las volutas de la palabra y las volutas de fuego.<sup>54</sup>

Otro aspecto muy importante en la ofrenda de fuego era el fuerte olor que se desprendía del humo; el verbo náhuatl *popochuia* significa, por cierto, tanto “producir fuego” como “perfumar”.<sup>55</sup> Y, de hecho, los dioses mesoamericanos apreciaban los olores, otro elemento igualmente invisible e impalpable del que ellos se nutrían,<sup>56</sup> el copal siendo precisamente el alimento divino por excelencia.<sup>57</sup> Además de éste, otras materias que podían ser quemadas, como el hule o la hierba *yauhtli* (*Tagetes lucida*, que en temporada de lluvias produce una flor muy olorosa),<sup>58</sup> producían humos con colores y olores diversos, que se utilizaban en contextos distintos y, sin duda, con fines igualmente variados.<sup>59</sup> Se podía así, por ejemplo, crear bruma y nubes con ciertos humos, durante los ritos de petición de lluvia.<sup>60</sup> Aquel que incienso produce humo como

Dupey García, *Les couleurs...*, p. 411; Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’...”, p. 57-58.

<sup>52</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 51-52; Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’...”, p. 57.

<sup>53</sup> Herrera, “Valores metafóricos de po:c-tli...”, p. 110.

<sup>54</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 400.

<sup>55</sup> Herrera, “Valores metafóricos de po:c-tli...”, p. 107, 109-110.

<sup>56</sup> Sobre los alimentos ligeros de los dioses y las ofrendas como medios de comunicación, véase López Austin, *Los mitos del tlacuache...*, p. 179.

<sup>57</sup> Michel Graulich y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 35, 2004, p. 146-147; Billard, *Le Vieux Dieu...*, p. 411. Véase también *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*, Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos (coords.), México, Fondo de Cultura Económica, 2020.

<sup>58</sup> Naoli Victoria Lona, “El copal en las ofrendas del Templo Mayor”, *Arqueología Mexicana*, n. 67, 2004, p. 67-68.

<sup>59</sup> Silvia Limón Olvera, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe/Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 328.

<sup>60</sup> Doris Heyden, “La sangre del árbol: el copal y las resinas en el ritual mexicano”, en *Códices y documentos sobre México, segundo simposio*, Salvador Rueda

Tlaloc produce nubes; en el *Códice florentino* el dios de la lluvia es llamado *tlamacazqui tlalocatecuhtli, yiauhoe, copalloe*, es decir, “el que ofrece, señor de Tlalocan, amo del yauhtli, señor del copal”.<sup>61</sup> No hay que admirarse, entonces, de este otro pasaje del mismo código, que dice que los tlaloque son semejantes a los sacerdotes: como bien lo han señalado José Contel y Katarzyna Mikulska, los unos y los otros se confunden de verdad.<sup>62</sup>

Resumamos nuestras proposiciones. En la iconografía, los sacerdotes tienen habitualmente el cuerpo ennegrecido cuando no personifican a una divinidad en particular. Este color era habitualmente fabricado a partir de tizne, que evoca el fuego, el humo, la noche, la oscuridad, pero también las nubes y la bruma. Este color estaba estrechamente ligado a la actividad ritual y, sin duda para beneficiarse de sus cualidades “nocturnas”, era portado durante el día. Este tono acercaba a los sacerdotes a ese mundo divino con el que intentaban establecer contacto, y tal vez darles a ellos la capacidad de circular entre los dos universos, lo cual no puede hacer el común de los mortales. El color negro, en el pensamiento azteca, no es un color “humano”, es por ello que las personas encargadas de comunicar con lo divino lo portaban. Fuego y humo jugaban igualmente un rol clave en la vida ritual mesoamericana como vectores de comunicación con el mundo divino, lo cual explica la frecuencia, en la iconografía, de sacerdotes dotados del equipo necesarios para la “ofrenda de fuego” —el bolso de copal *xiquipilli*, y el incensario portátil.

### *Los cabellos largos y enmarañados*

Los cabellos largos y enmarañados que portaban ciertos sacerdotes, llamados precisamente *papahuaque*, “melenuados”,<sup>63</sup> participaban

Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, v. II, p. 247-248; Limón, *El fuego sagrado...*, p. 332; Vauzelle, *Tlaloc et Huitzilopochtli...*, p. 629-630.

<sup>61</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. VI, p. 35.

<sup>62</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. III, p. 45; Contel y Mikulska, “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’...”, p. 57.

<sup>63</sup> La palabra deriva de *papatli*, que significa según el diccionario de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, “los cabellos enmarañados de los sa-



igualmente de esta tentativa de aproximarse al mundo invisible de los dioses. Visualmente impresionante, esta cabellera es la primera cosa que Durán menciona en su descripción de los sacerdotes aztecas; explica que ellos se dejaban crecer los cabellos cuando entraban en función y no los cortaban ni lavaban nunca más, a menos que justamente dejaran el cargo sacerdotal.<sup>64</sup> Se los ataban habitualmente con un listón blanco, tal como se ve en numerosas imágenes.<sup>65</sup>

Estos cabellos estaban además embarrados de color negro, tal como el resto del cuerpo, y también de sangre del autosacrificio, lo cual los hacía imposibles de desenmarañar. Siguiendo de nuevo a Durán, en razón de la humedad proveniente de la pintura negra, a veces había en ellos plantas que crecían, y López de Gómara añade que estaban poblados de piojos y de otros insectos.<sup>66</sup> Esto equivale a decir que las cabelleras de los *papahuaque* eran, de hecho, similares a las que se observan en algunas de las imágenes que representan a las deidades telúricas, nocturnas y/o relacionadas con la muerte (véase figura 2). Esta iconografía se asocia sin duda a un mito bien conocido, en el cual los cabellos de la divinidad terrestre devinieron en plantas.<sup>67</sup> Como todo lo que atañe al inframundo, ellos eran enmarañados, desordenados y sinuosos.<sup>68</sup>

cerdotes” —en el periodo colonial, se trata de uno de los términos más utilizados por los cronistas para designar a los sacerdotes, aunque en época prehispánica éste probablemente tuvo un sentido más restringido y estaba reservado a los sacerdotes que ocupaban las funciones más importantes—. Véase Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, p. 363; Contel y Mikulska, “Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’...”, p. 37; Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’...”, p. 41-42, 44-45; Peperstraete, “La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique...”, p. 6.

<sup>64</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 60.

<sup>65</sup> Véase por ejemplo la figura 1, o Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, pl. 8, 12, 15, 22, 23, *passim*.

<sup>66</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 60; Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, edición de Jorge Gurría Lacroix, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 422.

<sup>67</sup> “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI<sup>e</sup> siècle”, edición de Édouard de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes*, nouvelle série n. 2, 1905, p. 28-29; Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’...”, p. 34.

<sup>68</sup> Cecelia F. Klein, “Woven Heaven, Tangled Earth: A Weaver’s Paradigm of the Mesoamerican Cosmos”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, n. 385, 1982, p. 7-10.



Figura 2. Los cabellos enmarañados  
y poblados de insectos de la diosa de la tierra.  
Daniel Díaz, “Tlaltecuhтли”, *Arqueología Mexicana*, n. 100, 2009, p. 19

Los cabellos largos y enmarañados, a veces cubiertos de plantas e insectos, evocan tal como el color negro al mundo invisible de los dioses, por la vía esta vez de una analogía con el interior de la tierra, y más específicamente, con la oscuridad que en él reina. Como la noche en efecto, las profundidades terrestres están caracterizadas por una ausencia total de luz —de suerte que el mundo divino, el cielo nocturno, el interior de la tierra—,<sup>69</sup> pero también

<sup>69</sup> Eduard Seler, *Comentarios al código Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, v. I, p. 115; Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, 1987, p. 69; Nathalie Rago, “Ritos nocturnos y nacimiento del sol entre los aztecas”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (coords.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 82.

las cavidades llenas de agua,<sup>70</sup> eran conceptualmente cercanos, en razón de sus propiedades opacas. “El agua, la caverna” o “en el agua, en la cueva, en el lugar de los muertos”<sup>71</sup> son así expresiones que designan a la vez el más allá y un espacio celeste y nocturno.<sup>72</sup> Estas metáforas son igualmente explícitas en la iconografía: los manuscritos pictográficos están llenos de ejemplos en los que el cielo nocturno, el interior de la tierra y el agua son figurados de manera similar,<sup>73</sup> con una superficie oscura y “ojos estelares”<sup>74</sup> (véanse láminas 3a y 3b). También puede ser el caso del interior de los templos —espacios oscuros y reservados a los dioses y sus sacerdotes—. <sup>75</sup> Se trata de un lugar en cuyo seno, en la oscuridad total, se desarrollan los procesos de vida y de muerte, tan invisibles para los seres humanos como los dioses mismos.<sup>76</sup>

Iconográficamente, se representaban también las cabelleras enmarañadas de los sacerdotes y las divinidades telúricas de manera similar al cielo nocturno, o a las bolas de hierba seca *zacatapayolli* en las que se clavaban las espinas del autosacrificio y cuya superficie, precisamente, simbolizaba la superficie terrestre “frontera” entre los dos mundos,<sup>77</sup> reforzando la idea según la cual los *papahuaque* tenían la capacidad de pasar de uno a otro lado (véase figura 3).

<sup>70</sup> Mikulska, *Tejiendo destinos...*, p. 464-465; Declercq, “Tlillan...”, p. 69.

<sup>71</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. VI, p. 136, 195, *passim*.

<sup>72</sup> Mikulska, *Tejiendo destinos...*, p. 464.

<sup>73</sup> Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, p. 164; Ragot, “Ritos nocturnos...”, p. 82.

<sup>74</sup> Los “ojos estelares” son glifos que remiten al cielo nocturno, pero que denotan también la oscuridad en general, véase Eduard Seler, *Codex Fejérváry-Mayer: An Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums (12014/M), Published at the Expense of His Excellency the Duke of Loubat*, Berlin y Londres, T. and A. Constable, 1901-1902, p. 12.

<sup>75</sup> Por ejemplo en el *Códice Borgia...*, pl. 34, 35, 42. Quisiera agradecer aquí a el o la lector(a) anónimo(a) de este capítulo, quien hizo esta valiosa sugerencia.

<sup>76</sup> Chamoux, “Los lugares de la oscuridad...”, p. 65.

<sup>77</sup> Contel y Mikulska, “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’...”, p. 38; Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’...”, p. 34, 48-49. Sobre los *zacatapayolli*, véase Guilhem Olivier, “El simbolismo de las espinas y del zacate en el México central posclásico”, en *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (eds.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 407-424.



Figura 3. Escultura del Museo Nacional de Antropología en la que la cabellera es representada de manera similar a la superficie de un *zacatapayolli*. Katarzyna Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’ en el Códice Borbónico y otros manuscritos religiosos: signos de bolas de zacate y de la noche”, en *Entre el arte y el ritual. Las manifestaciones artísticas en México pre-colonial y colonial, y sus supervivencias actuales*, Katarzyna Szoblik (coord.), Varsovia-Torun, Instituto Polaco de Investigación de Arte Mundial/Editorial Tako, 2015, p. 43, fig. 8c.

El interior de la tierra, como la noche, evoca pues de manera analógica el ámbito divino y en consecuencia también el de los procesos de vida y muerte. Los largos cabellos enmarañados de los sacerdotes, siendo similares a los de las deidades telúricas, los acercaban a ese mundo de las deidades. El hecho de que, según Sahagún, ciertas deidades telúricas, entre las que se debe incluir a Tlaloc y los tlaloque, “se parecen a los ministros de los ídolos que traen cabellos largos” es muy sugerente a este respecto, pues ello parece confirmar que esta colusión era buscada.<sup>78</sup>

<sup>78</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 297. Véase también la ambigüedad, probablemente voluntaria, del término *tamacazqui* (“aquel que da” o “proveedor”), que puede designar tanto a Tlaloc como a un sacerdote, Contel y Mikulska, “Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’...”, p. 57.

### *La calabaza de tabaco*

En fin, otro atributo importante de los sacerdotes, perteneciente a la misma esfera simbólica, es la calabaza de tabaco *yetecomatl* (figura 1). Se trata de una calabaza —habitualmente *Lagenaria siceraria*— evidentemente usada como recipiente, como las que aún hoy en día se pueden ver en ciertas comunidades indígenas.<sup>79</sup> Ésta es portada sobre la espalda por ciertos sacerdotes, así como por el *tlatoani* y otros personajes importantes cuando ejercen una actividad ritual.<sup>80</sup> Seguido, la calabaza tiene la superficie cubierta de protuberancias y es representada enmarcada por listones destinados a atarse alrededor del cuello de su portador (véase lámina 4).<sup>81</sup>

De acuerdo con Sahagún, esta calabaza contenía tabaco seco y hecho polvo, mezclado con tinta negra, y los sacerdotes masticaban esta mezcla cuando se ponían en camino para sus autosacrificios y otras maceraciones durante la noche.<sup>82</sup> Se atribuían propiedades intoxicantes al consumo del tabaco masticado.<sup>83</sup> Es entonces posible que los sacerdotes lo utilizaran para soportar las mortificaciones que se infligían, o para facilitar su comunicación con el otro mundo. Las fuentes escritas se mantienen mudas sobre este punto y, por consiguiente, sabemos poco acerca del uso ritual que le estaba reservado.

<sup>79</sup> Véase por ejemplo Carl Lumholtz, “Symbolism of the Huichol Indians”, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, III-I, 1900, p. 190-192 y J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1970, p. 212-213.

<sup>80</sup> Por ejemplo Axayacatl cuando participa en la inauguración de la nueva piedra de sacrificios, Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, pl. 17.

<sup>81</sup> Véase también los extraordinarios ejemplares encontrados en contexto arqueológico en el Templo Mayor de Tenochtitlan: José Álvaro Barrera Rivera, María de Lourdes Gallardo Parodi y Aurora Montúfar López, “La ofrenda 102 del Templo Mayor”, *Arqueología Mexicana*, n. 48, 2001, p. 77; López Luján, “La ‘ofrenda de fuego’...”, p. 128, figura 8; Julia Pérez Pérez y Carmen Cristina Adriano-Morán, “Los bules de tabaco en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan”, en *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas (coords.), México, El Colegio Nacional, 2019, v. I, p. 332-334 y fotos p. 345.

<sup>82</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. II, p. 77 y v. VIII, p. 81.

<sup>83</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. IX, p. 146; Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 62.



Es, sin embargo, posible decir más en cuanto al simbolismo de esta calabaza y su contenido. Así, las protuberancias que cubrían su superficie son comparables a ciertas representaciones de la tierra, figurada como un animal de piel rugosa, escamosa u ósea (véanse láminas 5a y 5b). Estos recipientes cerrados, de interior oscuro y lleno de tabaco, del que se decía que era la “carne de Cihuacóatl”,<sup>84</sup> es decir, una diosa telúrica, aludían en efecto probablemente a la tierra y su interior. De hecho, los contenedores utilizados en la vida cotidiana (recipientes, piezas de una habitación, etcétera) podían también connotar la oscuridad, lo que es concebido como una propiedad del interior de las cosas. Más precisamente, la metáfora del contenedor cerrado era utilizada para expresar la oscuridad intensa; así, en el caso que nos interesa, el Mictlán es descrito como carente de cualquier abertura —es entonces imposible, para los seres humanos, saber lo que sucede en su interior y conocer los procesos de creación puestos en obra por los dioses.<sup>85</sup>

Un pasaje de la *Leyenda de los Soles* confirma el vínculo entre la calabaza de tabaco, el interior de la tierra y los procesos de vida y muerte.<sup>86</sup> Durante sus peregrinaciones, los mexicas arriban a Tula al tiempo que tiene lugar una hambruna. Su dirigente, Tozcucueux, acepta sacrificar a su hija para hacer volver la prosperidad y los tlaloque colocan entonces el corazón de la víctima y las plantas comestibles al interior de una calabaza de tabaco. Luego, llovió y la abundancia volvió...

### *Sangre, sacrificio y ritual*

Nos resta estudiar un último conjunto de atributos, éstos poseen una relación estrecha con la sangre y el sacrificio. La “ofrenda de fuego” era frecuente al punto de, en ocasiones, simbolizar la

<sup>84</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, v. I, p. 224.

<sup>85</sup> Chamoux, “Los lugares de la oscuridad...”, p. 39-40.

<sup>86</sup> “Leyenda de los Soles”, en *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, traducción de John Bierhorst, Tucson, The University of Arizona Press, 1992, p. 156-158.



ofrenda en general en la iconografía, pero los ritos sangrientos eran también muy frecuentes, y otro complejo de atributos sacerdotales particularmente importante es aquel de los utensilios ligados al autosacrificio: espinas de agave u otros instrumentos puntiagudos destinados a la extracción de sangre, ramas de *acxoyatl* sobre las que se extendían sus espinas y las pelotas de hierbas trenzadas *zacatapayolli* en las que se les clavaba (véase lámina 6).

### *El material para el autosacrificio*

Los mitos evocan explícitamente la necesidad de sacrificar a los dioses, ciertas víctimas los alimentaban y otras los revitalizaban.<sup>87</sup> Las matanzas rituales eran frecuentemente calificadas como *nextlahualiztli*, “pago de la deuda”. Esta “deuda” se ejercía respecto a los dioses, quienes crearon a la humanidad y luego continuaron dándole todos los recursos naturales de los que tenía necesidad.<sup>88</sup> Ese término aparece constantemente en las descripciones de fiestas comunitarias, aun si puede igualmente designar las efusiones de sangre no mortales y, más generalmente, otros ritos de ofrenda sin que la sangre sea vertida.<sup>89</sup> Los mitos mesoamericanos ponen en evidencia el hecho de que, contrariamente a los animales, el ser humano es apto para honrar correctamente a los dioses. En el *Popol Vuh*,<sup>90</sup> los dioses crean a los animales antes que al ser humano y les pidieron que los nombraran y les rindieran honores como es debido. Pero los animales no hablan y, por lo tanto, los dioses deciden que serán cazados y se convertirán en alimento. Después crean al ser humano, capaz de hablar y de honrar a los dioses, y en consecuencia apto para contribuir al mantenimiento del buen funcionamiento del universo. Para “pagar su deuda” respecto a las divinidades, les ofrecen plegarias, olores, sangre... Mas, si los ritos

<sup>87</sup> Graulich y Olivier, “¿Deidades insaciables?...”, p. 129, 141.

<sup>88</sup> Graulich, *Mythes et rituels...*, p. 115.

<sup>89</sup> Michel Graulich, “Autosacrifice in Ancient Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 36, 2005, p. 313.

<sup>90</sup> *Popol Vuh...*, p. 66-68, 146-147.

sangrientos se encontraban en el corazón de los intercambios con el mundo divino, estos no se reducían a un simple contra don; las finalidades variaban en función de los contextos y de los protagonistas de los ritos y se trataba más bien de un medio de comunicación extralingüístico.<sup>91</sup> La víctima, cuando moría, se dirigía ante los dioses, tanto como el sacrificante al que se asimilaba ritualmente y conocía una muerte simbólica.<sup>92</sup>

La práctica mucho más cotidiana que los investigadores designan con el nombre de autosacrificio, y que consistía en extraerse sangre con ayuda de instrumentos puntiagudos (espinas de maguey, huesos afilados, entre otros) sin llegar por tanto hasta matarse, era igualmente considerada como una muerte simbólica y equivalía pues al sacrificio.<sup>93</sup> Ésta era habitualmente acompañada de ayuno y de otras privaciones (por ejemplo, vela nocturna, abstinencia sexual), inscribiéndose en un contexto general de mortificaciones corrientes en las culturas de la América indígena.<sup>94</sup> La palabra náhuatl que designaba las maceraciones más severas, *tlamacehua*, está formada sobre *macehua* “merecer, obtener un don”, y significa literalmente “merecer o hacerse donar algo”; es decir, que los sufrimientos que se infringían embragaban el ciclo de intercambio y permitían obtener algo a cambio.<sup>95</sup> Éstas reforzaban el *tonalli*, la fuerza interior, sin que fuera necesaria la intervención de los dioses en el proceso; de hecho, el autosacrificio podía incluso forzar a estos últimos.<sup>96</sup> Las divinidades eran alimentadas y revitalizadas, pero se podía también adquirir mérito y obtener beneficio por medio de estas prácticas de mortificación, que eran más exigentes que

<sup>91</sup> Martínez González, *Cuiripu...*, p. 156, 162-163, 168-169.

<sup>92</sup> Olivier, “Occulter les dieux...”, p. 63. Sobre la asimilación entre el sacrificante y la víctima, véase Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005, p. 147-150.

<sup>93</sup> Claude-François Baudez, *La douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*, París, Riveneuve Éditions, 2012, p. 181-207.

<sup>94</sup> Graulich, “Autosacrifice...”, p. 307.

<sup>95</sup> Danièle Dehouve, “Le vocabulaire du don en nahuatl”, en *Mille ans de civilisation mésoaméricaine. Des Mayas aux Aztèques. Hommages à Jacques Soustelle*, Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot (coords.), París, L'Harmattan, 1995, v. II, p. 94.

<sup>96</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 391; Graulich y Olivier, “¿Deidades insaciables?...”, p. 144; Graulich, “Autosacrifice...”, p. 304-307, 320.

las simples ofrendas. La privación era más importante que el don tanto en el autosacrificio como en el sacrificio.<sup>97</sup>

Ahora, esa ganancia de potencia obtenida gracias a las mortificaciones hacía nacer a su vez nuevas responsabilidades. Los humanos meritorios jugaban un rol fundamental en el buen funcionamiento del universo asistiendo a los dioses. Siendo los dioses mesoamericanos poderosos, pero no omnipotentes, el ser humano tenía la pesada responsabilidad de ayudarles. Llevar a buen término los rituales es considerado como una dura labor, y ser responsable de ellos es percibido como una carga. La vestimenta habitual de los sacerdotes aztecas, una suerte de chalequillo sin mangas llamado *xicolli*, puede de hecho servir de metáfora para designar la carga recibida —“he tomado mi *xicolli*” significaba “he recibido un fardo para cargar”— mientras que las actividades rituales son regularmente calificadas de *tequitl*, “trabajo”.<sup>98</sup> Este trabajo es de una importancia crucial, pues se dirige a permitir a las divinidades mantener el universo en buen orden de funcionamiento.

Además, aun si el conjunto de la población podía hacer ofrendas y autosacrificarse, los sacerdotes eran aquellos que lo hacían más y más seguido, creíblemente pues eran responsables frente a toda la comunidad.<sup>99</sup> En la iconografía, el autosacrificio sintetiza pues igualmente la esencia de la función sacerdotal, al mismo título que la ofrenda de fuego. En la imagen de la lámina 6, un sacerdote es representado quemando copal, ofreciendo el olor a los dioses, mientras que el otro se extrae sangre y la ofrece igualmente. Esas dos acciones son emblemáticas de las actividades sacerdotales, cuanto más que las deidades mesoamericanas se alimentaban esencialmente de sangre y olores.

Por consiguiente, nada es adquirido de manera permanente. El ser humano tiene su parte de responsabilidad en el orden cósmico y los individuos a cargo del contacto con el mundo divino deben dominar correctamente el lenguaje ritual; las consecuencias de una

<sup>97</sup> Baudez, *La douleur rédemptrice...*, p. 162, 243-245.

<sup>98</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. VI, p. 240-241; Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 610-611.

<sup>99</sup> Graulich, “Autosacrifice...”, p. 324; Baudez, *La douleur rédemptrice...*, p. 85.

torpeza o negligencia pueden ser muy engorrosas, como los mitos lo muestran a porfía.<sup>100</sup> En un mito bien conocido, si el sol y la tierra no son alimentados regularmente, el sol se detendrá en el cielo, la tierra no dará más maíz y todo el mundo morirá.<sup>101</sup> Además, el mundo tal como lo conocemos no es el primero, otras creaciones ya fueron destruidas en el pasado.<sup>102</sup> Si los ritos no se cumplen correctamente, éste será destruido también, de ahí los miedos constantes de un desarreglo cósmico y la severidad de los castigos aplicados a los sacerdotes negligentes. Los sacerdotes aztecas, quienes actuaban por toda la comunidad y eran así responsables de ella, eran en efecto frecuentemente asesinados si faltaban a sus obligaciones.<sup>103</sup> También, si el autosacrificio en sí tenía lugar al abrigo de las miradas, la exhibición de las espinas ensangrentadas que le seguía tenía por su lado una dimensión ostentativa, todos y cada uno podían constatar que el ritual había sido correctamente realizado.<sup>104</sup>

### *Las rosetas de papel ixcuatechimalli y cuexcochtechimalli*

En fin, un último atavío corrientemente portado por los dioses posee un vínculo estrecho con la muerte. Se trata de las rosetas de papel que arbolaban específicamente a los sacerdotes implicados en los ritos sacrificiales.

La vestimenta más común de los sacerdotes aztecas era el *xicolli*, es decir, un corto chalequillo sin mangas, dotado de franjas en su parte inferior.<sup>105</sup> Éste era portado junto con el paño habitual

<sup>100</sup> Véase José Contel, “Tlálloc y el poder: los poderes del dios de la tierra y de la lluvia”, en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 342.

<sup>101</sup> “Histoyre du Mechique...”, p. 30-31; “Leyenda de los Soles”..., p. 148.

<sup>102</sup> “Leyenda de los Soles”..., p. 142-144.

<sup>103</sup> Nathalie Rago, *Les au-delà aztèques*, Oxford, Archaeopress, 2000, p. 43, 75.

<sup>104</sup> Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 69; Baudez, *La douleur rédemptrice...*, p. 104.

<sup>105</sup> Patricia R. Anawalt, *Indian Clothing Before Cortés: Mesoamerican Costumes from the Codices*, Norman, University of Oklahoma Press, 1981, p. 39-45. Véase

(figura 1). Los sacerdotes, así como los dioses (por ejemplo, sobre el *Teocalli* de la Guerra Sagrada) o aún los dirigentes (por ejemplo, Tízoc y Ahuítzotl sobre la Piedra de la Inauguración), cuando son representados en contexto ritual, portan este chaleco. Más que una categoría de personaje o un rango, éste indica el cargo sacerdotal, como la expresión náhuatl *in mecatl in xicolli* “la cuerda, el chalequillo”, que designa una responsabilidad recibida, lo hace explícito. El color negro o el motivo del chaleco podían aportar más precisiones sobre la divinidad que se servía o sus connotaciones, en un contexto ritual preciso. Pero además de eso, los sacerdotes llevaban seguido atuendos específicos, que les vinculaban a un dominio, una divinidad o un rito en particular; este es, por ejemplo el caso del ornamento de nuca en forma de abanico *amacuexpalli*, un atavío de papel plegado portado por los sacerdotes ligados a las deidades de la lluvia y la fertilidad: las deidades, ellas mismas, lo llevan, pero también los sacerdotes que les sirven, sea cual sea su rango o función precisa, tal como se observa en particular en una de las láminas del *Códice borbónico*.<sup>106</sup> Las rosetas de papel *cuexcochtechimalli* e *ixcuatechimalli* (“escudo de nuca” y “escudo frontal”), portados respectivamente en las partes frontal y trasera de la cabeza, formaban igualmente parte de los atuendos más específicos.

En contexto ritual, las rosetas están sobre todo presentes en los sacerdotes que llevan a cabo un sacrificio, los que llevan el cuchillo o los que sostienen a la víctima (véase lámina 7).<sup>107</sup> El “escudo

también el ejemplar excepcional encontrado en la ofrenda 102 del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan: Barrera Rivera, Gallardo Parodi y Montúfar López, “La ofrenda 102 del Templo Mayor, p. 74. Ornado de motivos pintados similares a aquellos que se observan sobre la falda de Cihuacóatl del *Códice Magliabechiano...*, f. 91r, este *xicolli* vinculaba sin duda a su portador con esta deidad, o con alguna otra divinidad con connotaciones similares.

<sup>106</sup> *Códice borbónico...*, pl. 32.

<sup>107</sup> Bernardino de Sahagún, *Primeros Memoriales*, edición de Thelma D. Sullivan, Norman, University of Oklahoma Press, 1997, fol. 250r, 251r, etc.; Pedro de los Ríos, *Codex Vaticanus 3738* (“Cod. Vat. A”, “Cod. Ríos”) d. Biblioteca apostolica Vaticana: *Farbrepod. des Codex in verkleinertem Format*, edición de Ferdinand Anders, Graz, Akadem. Druck- u. Verlagsanst., 1979, f. 54v; Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 41.

de nuca” es igualmente citado durante los funerales<sup>108</sup> mientras que en el *Códice borbónico*, sobre la lámina central consagrada a los ritos de Ochpaniztli, un personaje vestido de murciélago —un animal nocturno ligado a la decapitación— arbola a la vez una cabellera enmarañada y las famosas rosetas.<sup>109</sup> Se trata pues, claramente, de un atavío ligado a las actividades rituales que connotan la muerte.

Ciertas divinidades portan también estas rosetas. Alfonso Caso ha notado su presencia sobre las representaciones del Señor de Mictlán, Mictlantecuhtli,<sup>110</sup> y se les encuentra igualmente en otros dioses vinculados a la muerte: una de las figuras presentes como señor de las cifras de la trecena en el *tonalpohualli* (por ejemplo en el *Códice borbónico*), al que Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García han identificado como Yohualtecuhli, “Señor de la Noche”,<sup>111</sup> o aun los chachalmeca, Chalmecacihuatl y Atlahua en los *Primeros Memoriales*.<sup>112</sup> Según Eduard Seler, en este último manuscrito, los chachalmeca son representados como dioses de la muerte —como dioses del inframundo o bien como deidades que se ocupan del sacrificio—, mientras que Chalmecacihuatl es su equivalente femenino.<sup>113</sup> En cuanto a Atlahua, en el himno que le es consagrado, él es precisamente calificado como chachalmeca.<sup>114</sup> Durán explica bien sobre el término chachalmeca que también podía designar a los sacerdotes que, durante los sacrificios, sostenían a las víctimas sobre la piedra sacrificial.<sup>115</sup> El sacrificador era

<sup>108</sup> Según Hernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Dastin, 2001, p. 264, los cantores que oficiaban entonces las obsequias reales lo portaban atado con hule detrás de la cabeza.

<sup>109</sup> *Códice borbónico...*, pl. 30.

<sup>110</sup> Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, p. 130-131.

<sup>111</sup> Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Libro explicativo del llamado Códice borbónico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 129.

<sup>112</sup> Sahagún, *Primeros Memoriales...*, f. 262v, 265r, 266v.

<sup>113</sup> Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, Culver City, Labyrinthos, 1992, v. II, p. 240 y 266.

<sup>114</sup> Sahagún, *Primeros Memoriales...*, f. 281r.

<sup>115</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 40.





Lámina 1 (A, B). Las nubes y el humo representados de manera similar en el Códice Borgia.

*Códice Borgia. Il manoscritto messicano Borgiano del Museo etnografico della S. Congregazione di propaganda fide, riprodotto in fotocromografia a spese di s. e. il duca di Loubat a cura della Biblioteca Vaticana, Rome, Danesi, 1898, lám. 27 y 75 (detalles)*

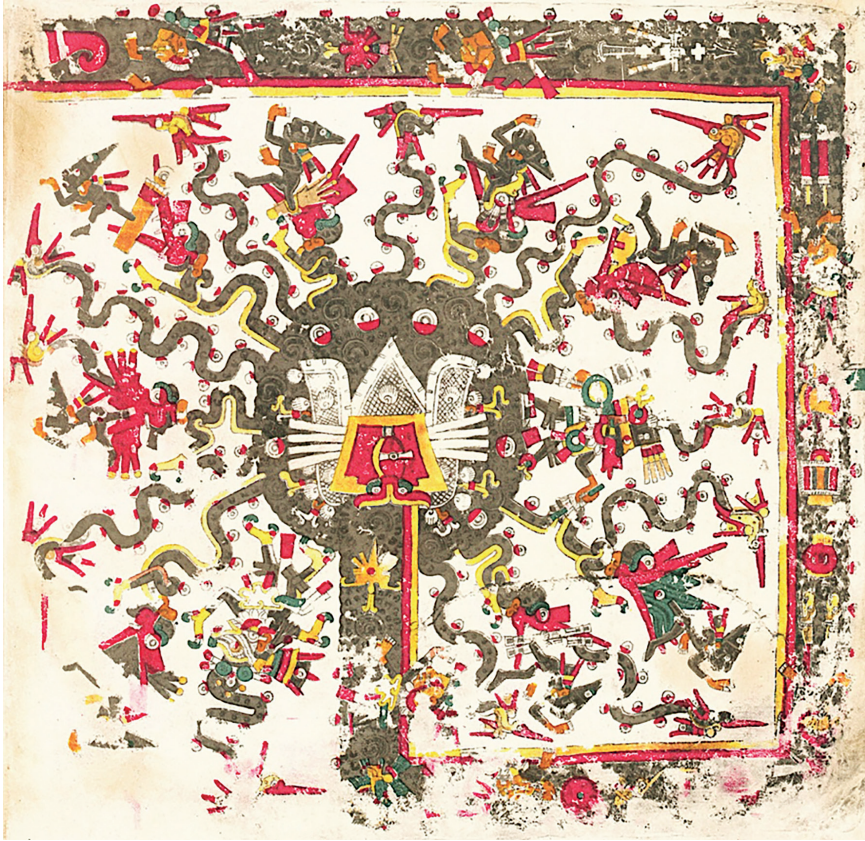


Lámina 2. Escena de apertura de un “paquete sagrado”  
en el *Códice Borgia*. *Códice Borgia...*, lám. 36.



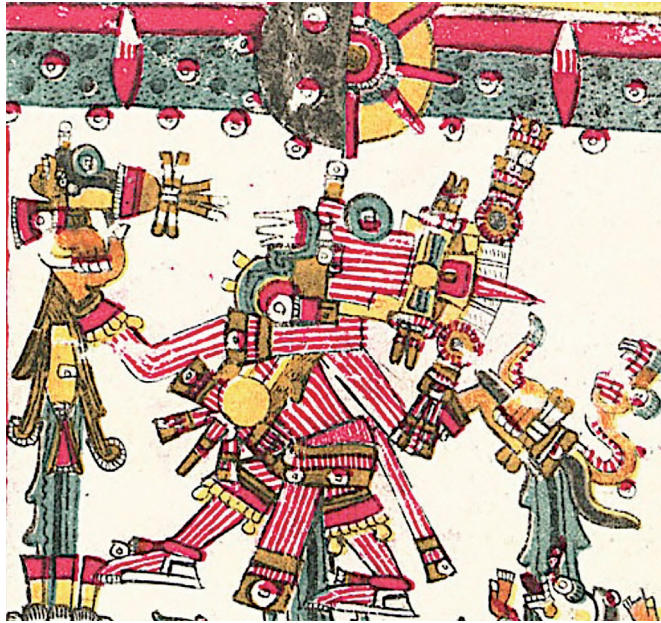


Lámina 3 (A, B). El cielo nocturno y el interior de la tierra representados de manera similar en el *Códice Borgia*.  
*Códice Borgia...*, lám. 27 y 63 (detalles)



Lámina 4. Una representación detallada de yetecomatl  
en el Códice magliabechiano.

*The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*,  
ed. Elizabeth H. Boone, Berkeley, University of California Press,  
1983, fol. 71r (detalle)

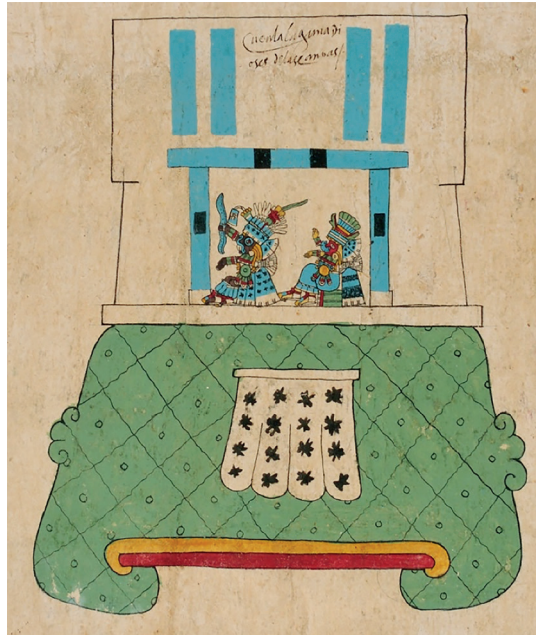


Lámina 5 (A, B). Las protuberancias de la superficie terrestre en los Códices Borbonicus y Borgia.

*Códice Borbónico*. *El libro del ciuacoatl*, ed. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, lám. 35 (detalle); *Códice Borgia...*, lám. 53 (detalle)



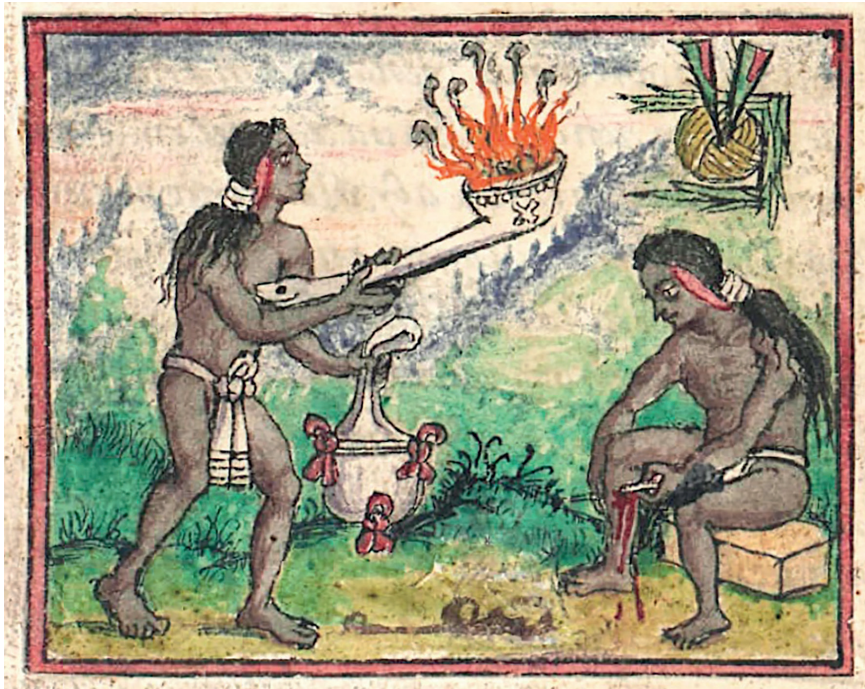


Lámina 6. Un sacerdote autosacrificándose, con su material: espinas de maguey, la bola de hierbas trenzadas *zacatapayolli*, las ramas de *acxoyatl*. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, ed. de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, v. II, lám. 12





Lámina 7. Sacerdote sacrificador portando las rosetas  
de papel *ixuatechimalli* y *cuexcochtechimalli*.  
Bernardino de Sahagún, ed. de Thelma D. Sullivan, Norman,  
University of Oklahoma Press, 1997, fol. 251r (detalle)

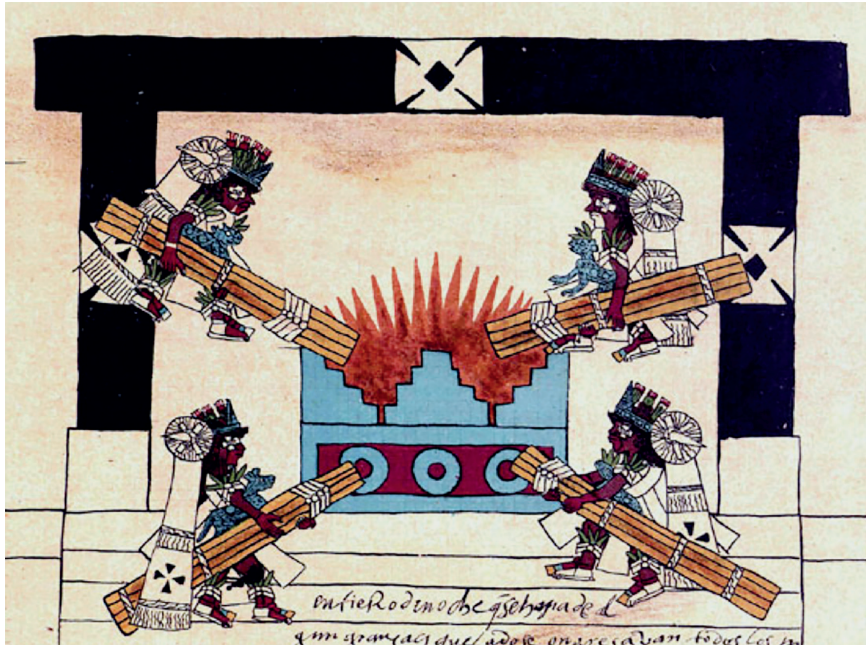


Lámina 8. Los sacerdotes oficiantes durante el rito de fuego nuevo, portando rosetas de papel *cuexcochtechimalli*.  
*Códice Borbónico...*, lám. 34 (detalle)

asistido por cuatro o cinco chachalmecas que tenían por tarea sujetar los miembros y a veces también la cabeza. Su nombre, plural de *chalmecatl*, derivaría de *challi* que significa “hueco, fisura, abertura” y remitiría al inframundo.<sup>116</sup>

Eso no es todo, dado que los paquetes funerarios y las representaciones de fardos de años que eran enterrados durante los ritos de “atadura de años” o “fuego nuevo” están revestidos con rosetas *ixcuatechimalli* y *cuexcochtechimalli*.<sup>117</sup> Éstas no indican pues el estatus sacerdotal o divino de la figura que las porta, sino que connotan la muerte. Los sacerdotes mostrados o descritos portando estas rosetas siempre están en efecto implicados en una actividad en relación con la muerte, seguido como sacrificadores o sacerdotes que inmovilizan una víctima sacrificial. Hay entonces una relación directa entre las rosetas y la actividad del sacerdote, más que con una divinidad en particular.

De manera más general, el vínculo parece ser entre el papel *amatl*, del que se hacen las rosetas que nos ocupan, y la actividad ritual. Este papel posee de hecho una connotación ritual muy marcada<sup>118</sup> y, particularmente cuando es portado como vestimenta, está más ligado a la muerte. El papel se encuentra así asociado a los difuntos, independientemente de las circunstancias de su deceso, así como a los sacrificios, lo que incluye a las personificaciones de deidades y las efigies que son sacrificadas.<sup>119</sup> La connotación sacri-

<sup>116</sup> Seler, *Collected Works...*, v. II, p. 240. Puede ser que haya un vínculo entre esta etimología y la hendidura que enarbola el “escudo frontal” *ixcuatechimalli* (véase figura 3). En cuanto al *cuexcochtechimmalli*, el elemento cónico central y la cuerda que rodea su base son similares a los del ornamento *yopitzontli* (“cabellos de Yopi”) de Xipe Totec, pero los colores y el resto del ornamento son diferentes. Dados los ritos en los que estaba implicado Xipe Totec, podría haber un vínculo entre este atuendo y el sacrificio, pero no es posible decir más.

<sup>117</sup> *The Codex Magliabechiano...*, fol. 72r; *Códice borbónico...*, pl. 36.

<sup>118</sup> Los misioneros, por cierto, identificaron tan fuertemente el *amatl* a las prácticas religiosas indígenas que su manufactura y uso fueron prohibidos hasta el siglo XVIII, véase Philip P. Arnold, “Paper Rituals and the Mexican Landscape”, en *Representing Aztec Ritual. Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*, Eloise Quiñones Keber (coord.), Boulder, University Press of Colorado, 2002, p. 228.

<sup>119</sup> Vauzelle, *Tlaloc et Huitzilopochtli...*, p. 273.

ficial del papel es igualmente manifiesta cuando aquel es utilizado bajo la forma de banderas o de bandas, llamadas *tetehuitl*.<sup>120</sup>

Es preciso finalmente añadir que el fuego interviene seguido en los ritos en los que se utiliza papel. Las vestimentas rituales seguido eran reducidas a cenizas en la conclusión de las ceremonias, una vez que sus portadores habían sido sacrificados.<sup>121</sup>

La relación entre el papel, la actividad ritual y el fuego está igualmente presente en el caso de los sacerdotes. Ésta connota entonces muy seguido la muerte. Tenemos, para empezar, la manera de dibujar ciertos especialistas rituales. En el *Códice florentino*, los términos *amatlamatque*, “conocedores del papel” y *amateca*, “recortador de papel”, califican personajes implicados en los ritos funerarios (ellos recortan y atan los atuendos de papel al difunto) y en relación con el fuego (confeccionan los atuendos de papel y amparando la imagen del dios del fuego, Xiuhtecuhtli, para su fiesta durante la trecena 1 Perro).<sup>122</sup>

La misma red de asociaciones está presente en ciertas representaciones de sacerdotes, en las que se observan rosetas, como en aquella escultura del Museo Nacional de Antropología (figura 3) que figura una cabeza de sacerdote dotada de una roseta *ixcuattechimalli* y los ojos adornados con cruces de Malta —que están asociados al fuego—, o aún sobre los sacerdotes que oficiaban durante el rito de fuego nuevo en el *Códice borbónico* (véase lámina 8): ellos llevan una roseta *cuexcochtechimalli* y, otra vez, los ojos decorados con cruces de Malta, así como diademas y collares en forma de perro, realizados en papel azul, tal como se les ve en los paquetes funerarios. De hecho, en ocasión de aquella fiesta que se celebraba cada 52 años, tras el entierro del fardo de años muertos, el fuego nuevo era encendido en medio de la noche, dentro del pecho abierto de un sacrificado. Seguían de ello sacrificios hasta el alba y la redistribución de fuego por toda la ciudad.

<sup>120</sup> Sobre este punto, Arnold, “Paper Rituals...”, p. 233, destaca el hecho de que Sahagún, *Florentine Codex...*, v. II, p. 42-43 hace mención, en Atlcahualo, de *tlacatetehuitl* (“banderas humanas”) para evocar los infantes que son sacrificados en siete lugares diferentes en ocasión de la veintena.

<sup>121</sup> Vauzelle, *Tlaloc et Huitzilopochtli...*, p. 273-275.

<sup>122</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. III, p. 40-41 y v. IV, p. 87.



## CONCLUSIÓN

Esta contribución, que se focaliza en algunos de los atavíos y atributos más comunes de los sacerdotes aztecas, analizando una parte de su simbolismo, no agota de ningún modo el tema de las concepciones de la vida y la muerte en las tradiciones indígenas mesoamericanas, ni tampoco el de los especialistas rituales en el México antiguo. Hemos podido, sin embargo, poner en evidencia la existencia de una red de analogías consistente y coherente, en el que se encuentran la oscuridad (la noche o el interior de la tierra), el fuego (el tizne, el copal o el papel quemado) y la sangre (el sacrificio o autosacrificio), que evocan el universo de las divinidades o de los medios para acceder a él, implicando la mayor parte del tiempo la muerte —real o simbólica— de los participantes. El mundo de los dioses es también aquel de los difuntos y de las personas aún por nacer y es ahí, al abrigo de las miradas de los humanos ordinarios, que se desarrollan los procesos de vida y muerte. El humo, que está también en relación analógica con las nubes y la bruma, entonces con la lluvia y la fertilidad, así como con el interior de la tierra que da nacimiento a las plantas y la sangre que alimenta y revitaliza a los dioses, participan plenamente en el sistema ligado al ciclo vital. La vida, la muerte y las concepciones que se asocian a ellas están pues profundamente ancladas en el corazón de las prácticas rituales de los sacerdotes aztecas, y sus atuendos y atributos los develan en múltiples facetas.

## REFERENCIAS

- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando de, *Crónica Mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Dastin, 2001, 572 p.
- ANAWALT, Patricia R., *Indian Clothing Before Cortés: Mesoamerican Costumes from the Codices*, Norman, University of Oklahoma Press, 1981, 232 p., ils.
- ANDERS, Ferdinand, Jansen, Maarten, y Reyes García, Luis, *Libro explicativo del llamado Códice borbónico*, ed. facs., México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 251 p., ils.



- ARNOLD, Philip P., "Paper Rituals and the Mexican Landscape", en *Representing Aztec Ritual. Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*, Eloise Quiñones Keber (coord.), Boulder, University Press of Colorado, 2002, p. 227-250.
- BARRERA RIVERA, José Álvaro, Gallardo Parodi, María de Lourdes, y Montúfar López, Aurora, "La ofrenda 102 del Templo Mayor", *Arqueología Mexicana*, n. 48, 2001, p. 70-77.
- BAUDEZ, Claude-François, *La douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*, París, Riveneuve Éditions, 2012, 271 p., ils.
- BERRIN, Kathleen (coord.), *Feathered Serpents and Flowering Trees: Reconstructing the Murals of Teotihuacan*, San Francisco, The Fine Arts Museum, 1988, 248 p., ils.
- BEYER, Hermann, "El color negro en el simbolismo de los antiguos mexicanos", *El México antiguo*, n. 10, 1965 [1921], p. 471-475.
- BILLARD, Claire, *Le Vieux Dieu. Vies et morts d'une divinité ignée sur les Hauts Plateaux mexicains. Étude diachronique de l'iconographie et de la symbolique d'une entité préhispanique par une approche comparée des sources archéologiques, ethnohistoriques et ethnographiques*, 2 v., tesis de doctorado, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2015, ils.
- CASO, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, 266 p., ils.
- CHAMOUX, Marie-Noëlle, "Los lugares de la oscuridad: epistemología náhuatl de los procesos vitales y modelos técnicos", *Revista de Antropología*, n. 59-1, 2016, p. 33-72.
- Códice borbónico. El libro del ciuacoatl*, ed. facs., edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Códice Borgia. Il manoscritto messicano Borgiano del Museo etnografico della S. Congregazione di propaganda fide, riprodotto in fotocromografia a spese di s. e. il duca di Loubat a cura della Biblioteca Vaticana*, ed. facs., Rome, Danesi, 1898.
- Códice Magliabechiano. The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, ed. facs., edición de Elizabeth H. Boone, Berkeley, University of California Press, 1983, v. 1.
- Códice Mendoza*, ed. facs., edición de Frances F. Berdan y Patricia R. Anawalt, Los Angeles, University of California Press, 1992, v. 3.
- CONTEL, José, "Tlálloc y el poder: los poderes del dios de la tierra y de la lluvia", en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (coord.),



México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 337-357.

- CONTEL, José, y Mikulska, Katarzyna, “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’. Ensayo sobre *tamacazqui*: ¿dios, sacerdote o qué otro demonio?”, en *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, José Contel y Katarzyna Mikulska (coords.), Varsovia, Museo de Historia del Movimiento Popular Polaco, 2011, p. 23-65.
- DECLERCQ, Stan, “Tlillan o el ‘Lugar de la negrura’, un espacio sagrado del paisaje ritual mesoamericano”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 51, 2016, p. 67-110.
- DEHOUE, Danièle, “Le vocabulaire du don en nahuatl”, en *Mille ans de civilisation mésoaméricaine. Des Mayas aux Aztèques. Hommages à Jacques Soustelle*, Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot (coords.), París, L’Harmattan, 1995, v. II, p. 91-104.
- DÍAZ, Daniel, “Tlaltecuhтли”, *Arqueología Mexicana*, n. 100, 2009, p. 18-19.
- DUPEY GARCÍA, Élodie, *Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, 261 p., ils.
- , *Les couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique central (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, 3 v., tesis de doctorado, École Pratique des Hautes Études, 2010, ils.
- , “The Materiality of Color in the Body Ornamentation of Aztec Gods”, *RES Anthropology and Aesthetics*, n. 65-66, 2015, p. 72-88.
- DUPEY GARCÍA, Élodie, y Pinzón Ríos, Guadalupe (coords.), *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2020, 330 p., ils.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 v., edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995,
- GALINIER, Jacques, y Monod Becquelin, Aurore, “Prologo”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (coords.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 6-15.
- GRAULICH, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, 1987, 463 p.
- , *Ritos aztecas. Las fiestas de las veinteinas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, 491 p., ils.



\_\_\_\_\_, “Autosacrifice in Ancient Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 36, 2005, p. 301-329.

\_\_\_\_\_, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005, 415 p.

GRAULICH, Michel y Olivier, Guilhem, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 35, 2004, p. 121-155.

HERRERA, María del Carmen, “Valores metafóricos de po:c-tli ‘humo’ en los antropónimos nahuas”, en *La metáfora en Mesoamérica*, Mercedes Montes de Oca Vega (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 95-122.

HEYDEN, Doris, “La sangre del árbol: el copal y las resinas en el ritual mexicano”, en *Códices y documentos sobre México, segundo simposio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs (coords.), 1997, v. II, p. 243-270.

*Historia Tolteca-Chichimeca*, edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1976.

“Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI<sup>e</sup> siècle”, edición de Édouard de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes*, nouvelle série n. 2, 1905, p. 1-41.

JANSEN, Maarten, “Una mirada al interior del templo de Cihuacóatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica”, en *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, Carmen Arellano Hoffmann, Peer Schmidt y Xavier Noguez (coords.), Zinacantepec, El Colegio Mexiquense/Katholische Universität Eichstätt, 2002, p. 279-326.

KLEIN, Cecelia F., “Woven Heaven, Tangled Earth: A Weaver’s Paradigm of the Mesoamerican Cosmos”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, n. 385, 1982, p. 1-35.

KNAB, Tim J., “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 21, 1991, p. 31-57.

LADRÓN DE GUEVARA, Sara, “Las Higueras”, *Arqueología Mexicana*, especial n. 22, 2006, p. 50-51.

LAKOFF, George, y Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, 242 p.

- LIMÓN OLVERA, Silvia, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe/Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, 425 p.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial, 1992, 542 p.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia de la conquista de México*, edición de Jorge Gurría Lacroix, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, 484 p.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, “La ‘ofrenda de fuego’: sus protagonistas y sus escenarios”, en *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumadores al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, Leonardo López Luján (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Museo del Templo Mayor, 2010, p. 123-134.
- “Leyenda de los Soles”, en *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, traducción de John Bierhorst, Tucson, The University of Arizona Press, 1992, p. 139-162.
- LUMHOLTZ, Carl, “Symbolism of the Huichol Indians”, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, III-I, 1900, p. 1-228.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, 648 p., ils.
- , *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p’urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, 280 p.
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2 v., edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- MIKULSKA, Katarzyna, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad de Varsovia, 2008, 474 p., ils.
- , “Las ‘metáforas visuales’ en el Códice borbónico y otros manuscritos religiosos: signos de bolas de zacate y de la noche”, en *Entre el arte y el ritual. Las manifestaciones artísticas en México pre-colonial y colonial, y sus supervivencias actuales*, Katarzyna Szoblik (coord.), Varsovia-Torun, Instituto Polaco de Investigación de Arte Mundial/Editorial Tako, 2015, p. 31-67.
- , *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense/Universidad de Varsovia, 2015, 524 p., ils.



- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, En casa de Antonio de Spinosa, 1571, 588 p.
- MONTÚFAR LÓPEZ, Aurora, “Copal, humo aromático de tradición ritual mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, n. 135, 2015, p. 64-65.
- OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 578 p., ils.
- , “El simbolismo de las espinas y del zacate en el México central posclásico”, en *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (eds.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 407-424.
- , *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, 744 p., ils.
- , “Occulter les dieux et révéler les rois: les paquets sacrés dans les rituels d'intronisation mexicas”, *Montrer / Occulter. Visibilité et contextes rituels*, *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, n. 11, 2015, p. 51-69.
- PASTRANA FLORES, Miguel, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, 180 p.
- PEPPERSTRAETE, Sylvie, “La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique (II)”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, n. 122, 2015, p. 1-10.
- PÉREZ PÉREZ, Julia, y Adriano-Morán, Carmen Cristina, “Los bules de tabaco en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan”, en *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas (coords.), México, El Colegio Nacional, 2019, v. I, p. 331-352.
- Popol Vuh. The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*, traducción de Dennis Tedlock, Nueva York, Simon & Schuster, 1996, 384 p., ils.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, edición de Luis González Obregón, México, Archivo General de la Nación, 1912, 267 p.
- RAGOT, Nathalie, *Les au-delà aztèques*, Oxford, Archaeopress, 2000, 224 p., ils.
- , “Ritos nocturnos y nacimiento del sol entre los aztecas”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod Becquelin y



- Jacques Galinier (coords.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 74-86.
- RÍOS, Pedro de los, *Codex Vaticanus 3738* (“Cod. Vat. A”, “Cod. Ríos”) d. *Biblioteca apostolica Vaticana: Farbeprod. des Codex in verkleinertem Format*, ed. facs., edición de Ferdinand Anders, Graz, Akadem. Druck- u. Verlagsanst., 1979.
- ROMERO, Laura, “Pueblo diurno, pueblo nocturno: las nociones nahuas sobre la noche y la oscuridad”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (coords.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 123-128.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 v., edición de Ángel M. Garibay K., México, Porrúa, 1969.
- , Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, 12 v., traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, University of Utah Press, 1950-1982.
- , Bernardino de, *Primeros Memoriales*, ed. facs., edición de Thelma D. Sullivan, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- SELER, Eduard, *Codex Fejérváry-Mayer: An Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums (12014/M)*, *Published at the Expense of His Excellency the Duke of Loubat*, Berlín y Londres, T. and A. Constable, 1901-1902.
- , *Comentarios al Códice Borgia*, 3 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- , *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 6 v., Culver City, Labyrinthos, 1992.
- SMITH, Michael E., “Domestic Ritual at Aztec Provincial Sites in Morelos”, en *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica*, Patricia Plunket (coord.), Los Angeles, The Cotsen Institute of Archaeology/University of California Los Angeles, 2002, p. 93-114.
- THOMPSON, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1970, 485 p., ils.
- VAUZELLE, Loïc, *Tlaloc et Huitzilopochtli: éléments naturels et attributs dans les parures de deux divinités aztèques aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, tesis de doctorado, École Pratique des Hautes Études, 2018, 892 p., ils.
- VICTORIA LONA, Naoli, “El copal en las ofrendas del Templo Mayor”, *Arqueología Mexicana*, n. 67, 2004, p. 66-71.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS





## DE LOS MUERTOS Y EL DESTINO DE SUS ALMAS

HELIOS FIGUEROLA PUJOL

Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne, UMR 7186  
Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

### *Introducción*

El propósito de este trabajo es resaltar la percepción ontológica de la muerte que tienen los tzeltales de San Juan Evangelista Cancuc (en las Altas Tierras de Chiapas) y algunas comunidades vecinas, no como una destrucción de los entes que componen la persona, sino como un cambio de condición; tampoco como un suceso rápido, instantáneo, sino como un proceso de transformación con su propia duración.<sup>1</sup> Tal proceso tiene un actor oculto, un personaje implícito y todopoderoso que observa minuciosamente el quehacer del hombre y sus rituales, y escucha atentamente sus quejas y plegarias: la divinidad Tierra, que, presa de una gula apenas controlada, observando, espera pacientemente devorar el cadáver que, al inhumarlo, los hombres le ofrecen.

Para evitar abultar en consideraciones teóricas complejas, ya tratadas en otros trabajos,<sup>2</sup> y limitados por la extensión de este

<sup>1</sup> Maurice Bloch, “La mort et la conception de la personne”, *Terrain*, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, París, n. 20, 1993, p. 6, 10.

<sup>2</sup> Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, 2.ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1996; Calixta Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura/Desarrollo Integral de la Familia-Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992; Alfonso Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1990; Pedro Pitarch, *Ch’ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996; Ulrich Köhler, *Chonbinal ch’ulelal-alma vendida, elementos fundamentales*

artículo, nos concentraremos en los aspectos más relevantes de los entes constitutivos de la persona<sup>3</sup> —*lab* y *ch'ulel*—, que se encuentran directamente implicados en la agonía de la persona, en su muerte, en el velatorio o cuidar al *ch'ulelal*,<sup>4</sup> en el entierro del cadáver y en la relación que guardan después con los vivos.

*Lab* y *ch'ulel* no mueren con su amo,<sup>5</sup> sino que en momentos distintos del proceso —desde la agonía hasta después de la muerte—, evacuando el cuerpo, se dispersan y cada uno busca, según su naturaleza, destinos que le son propios.

Existen varios tipos de *lab*: los *lab*-animales, los fenómenos meteorológicos y los humanos.<sup>6</sup> También existen tres suertes de *ch'ulel*: el *ch'ulel* del *ch'iibal*<sup>7</sup> (*ch'ulel* de los ancestros), el *ch'ulel* del corazón y el llamado *nohk'etal* (imagen, sombra).

### De los *lab*

Los especialistas rituales o *ch'abajom*,<sup>8</sup> distinguen, por su peligrosidad, dos suertes de *lab*: los *lab*-carnívoros (*ti'awal-lab*) y los *lab*-buenos (*lekil-lab*). Los *lab*-carnívoros son agresivos y difícilmente controlables, se alimentan de un ente esencial a la vida del hombre, el *ch'ulel* del corazón (*ch'ulel ta ko'tan*).

*de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995; Esther Hermitte, *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte*, Andrés Fábregas Puig y Rosana Guber (coords.), San Cristóbal de las Casas, Universidad Intercultural de Chiapas/Instituto de Desarrollo Económico y Social/Centro de Antropología Social de Argentina, 2007; Helios Figuerola Pujol, *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan evangelista Cancuc (Chiapas)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2010.

<sup>3</sup> Marcel Mauss, *Œuvres*, 1. Les fonctions sociales du sacré, Editions de Minuit París, v. 1, 1968; Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 7.<sup>a</sup> edición, París, Presses Universitaires de France, 1985.

<sup>4</sup> *Kanantail ta ch'ulelal*.

<sup>5</sup> *Yajwalil o yajwal*.

<sup>6</sup> No trataremos de los *lab*-objeto (pañuelo rojo, machete, hacha, aguja, etcétera).

<sup>7</sup> De *ch'ul*: sagrado y *ch'iibal*: lugar de crecimiento.

<sup>8</sup> Rezadores (de *ch'ab*: rezar).

Se sabe que, durante la agonía, los primeros en evacuar el cuerpo son los *lab*-animales y que si se entendían bien cuando el amo estaba vivo, lograrán evadirse agrupados. Los otros, guiados por el instinto de su especie, rastrearán, aleatoriamente y solos, un feto con quien relacionarse. Los restantes, esperando su oportunidad, no tendrán más remedio que mezclarse a los animales dispersos en la fauna local y confundirse con ellos.

### *De los ch'ulel*

El *ch'ulel* del *ch'iibal* es un doble del individuo que desarrolla paralelamente a él. Esta coesencia le hace decir a los *ch'abajom* que cada cancuquero está en dos.<sup>9</sup> A la muerte del individuo, se dirá que el *ch'ulel* del *ch'iibal* “se cae de su silla”,<sup>10</sup> para significar que dejará los cargos de poder que ocupaba y se recluye en las profundidades del *ch'iibal*: allí dónde están los antepasados o *me'il-tatil* (madre-padre). Tal es, resumiendo, la relación compleja que mantiene el hombre con sus ancestros clánicos y el sentido dado a la curiosa doble existencia de los cancuqueros y a su *ch'ulel* del *ch'iibal*.

El *ch'ulel* del corazón, que aparenta un ave (gallo para los hombres, gallina para las mujeres), es un ser indefenso, tímido y apetecido por los *lab*-carnívoros.

El *nohk'etal* es un ente etéreo que vive y se desarrolla bajo la piel misma del individuo y se nutre de lo que él consume. Su apariencia corresponde a una suerte de silueta de su poseedor, carente de detalles, “es como la sombra que te sigue a todas partes”.

La muerte de la persona representa para el *nohk'etal* un drama, ya que solo y desamparado, dolido por la separación, se desprende del cadáver y buscando las sombras que lo rodean, apegándose a los objetos oscuros, va en busca de su “compañero”<sup>11</sup> hasta su la tumba, dónde, esperándolo, se tenderá sobre ella. Las personas con *lab* fuertes que pueden accidentalmente vislumbrarlo, lo describen

<sup>9</sup> *Ayon ta cheb.*

<sup>10</sup> *Yax yalhl ta xilae.*

<sup>11</sup> *Soy.*

como una delgada hoja de plátano que avanza ondulándose rápidamente.

Una gran ambigüedad, a menudo indescifrable,<sup>12</sup> dificulta la distinción entre el *nohk'etal* y otro *ch'ulel* llamado *ch'ulelal*. El *nohk'etal* trasciende la muerte de su amo y ya independiente, sigue viviendo en la comunidad. Invisible a la vista de los vivos, los *nohk'etal*, en sus quehaceres, rodean los vivos en permanencia, dejándose ver rara y fugazmente.

El *ch'ulelal* en cambio, suerte de doble de la persona muerta, emprende un largo viaje al *k'atinbak*<sup>13</sup> después del deceso del individuo para integrarse a una sociedad tradicional, dónde refunda las relaciones sociales que tenía cuando la persona estaba en vida: se reúne con los familiares y vecinos difuntos, y retoma su trabajo y funciones. A pesar de la gran imprecisión que existe para distinguir entre ambos seres, se sabe que los dos pueden aparecer en sueños y que el *nohk'etal* se manifiesta a menudo para ayudar a la persona. Este no es el caso del *ch'ulelal* que posee el poder decisivo, no sólo de palabra ontológica<sup>14</sup> —aquella que, como la de dios,<sup>15</sup> con sólo pronunciarla hace existir lo nombrado—, sino que además al tocar con su cuerpo frío o dirigir su mirada sobre alguien, lo enferma. Luego, su aparición en los sueños de las personas suele asustarlas.

*De la curiosa relación entre los ch'ulel,  
los lab y el ch'ulelal*

No se entendería la ontología humana, en consecuencia tampoco la agonía, la muerte y los rituales que le conciernen, sin comprender la relación entre los *ch'ulel* y los *lab*. Veamos los aspectos más pertinentes.

<sup>12</sup> Muchas veces se les confunde, otras versiones presentan el *nohk'etal* que se vuelve *ch'ulelal* después del deceso de la persona. Sobre esto no hemos podido ahondar.

<sup>13</sup> El *k'atinbak* (lugar en que queman huesos) es conocido también como *impierno*.

<sup>14</sup> Georges Gusdorf, *La parole*, 2.<sup>a</sup> edición, París, Presses Universitaires de France, 1956, p. 14-16.

<sup>15</sup> Y también la temible madre enfermedad (*me'-chamel*).

La distribución ontológica de cada persona marca su existencia de manera determinante. Los seres mejor dotados —los llamados *bats'il winik* u hombres completos—, son percibidos como una suerte de hombres-divinos.<sup>16</sup> Estas personas excepcionales están dotadas, en cantidad máxima de trece, de los *lab* más poderosos.

La relación que el individuo guarda con sus *lab* es tan peligrosa como ambigua, ya que no se trata de una relación de posesión, tampoco se puede considerar entre alter-egos, sino de coesencia: ambos comparten parte del carácter y naturaleza, y el hombre, perdiendo su control, puede fácilmente dejarse influenciar por sus instintos. El caso del *ch'ulelal* es diferente, ya que éste es un ser independiente del hombre,<sup>17</sup> a pesar de que guarda su apariencia, carácter y costumbres.

Con la perseverancia, el autocontrol y el ejercicio ritual, el hombre logrará calmar —aunque pasajera— los ímpetus de sus *lab*. La estrategia utilizada por el *ch'abajom* es la empleada para domar los animales cabríos —la del *sk'aytesel*—, definida por la suavidad y el don. Pero como se trata de un sometimiento pasajero, el hombre tendrá que repetirlo regularmente a lo largo de toda su existencia.

Percibiendo el *ch'ulel* del corazón y los *lab* del paciente como animales domésticos, sometido a la vigilancia y voracidad de los *lab* depredadores, el *ch'abajom* los protege al interior de un corral. Ello explica el porqué, en las plegarias profilácticas, pida que el *ch'ulel* y los *lab* del paciente no salgan del corral, “que estén amarrados, que no sientan dolor, que la enfermedad y la brujería no lleguen al cuerpo” y que los *me'il-tatil*, queriéndolos castigar, no los entreguen, desamparados, a la voracidad de los *lab* depredadores ni al contacto frío con los *ch'ulelal*.

<sup>16</sup> Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2.ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.

<sup>17</sup> Como lo marca gramaticalmente el posfijo *-al* (que caracteriza un abolutivo), que no sólo revela su autonomía y voluntad, sino que señala la imposibilidad de pertenencia.

Es en este campo semiótico definido por la rivalidad, la agresión, la depredación y la protección, que se inscribe el quehacer de los *ch'ulel*, de los *lab*, del *nohk'etal* y del *ch'ulelal*.

Los *ch'abajom* perciben el cuerpo humano como una suerte de recipiente ontológico. No es, pues, sorprendente que en las plegarias de curación designen el cuerpo del paciente por la metáfora de *kaja* y *kajón*. Coherente con ello, la noción ontológica de plenitud será asociada a la fuerza y a la salud de un individuo, a la posesión de la cabalidad de sus *lab*. En oposición, un cuerpo incompleto, es relacionado con la morbidez, a la ausencia de uno o varios de sus *lab*. Coherente con ello, el cadáver será percibido como una suerte de envoltorio ontológicamente vacío. Es precisamente lo que le comentaron a Villa Rojas<sup>18</sup> los habitantes de Yochib (pueblo de la comunidad tzeltal de Oxchuc, vecina de Cancuc) a propósito de una persona muerta: “su alma ya salió, los *naguales* (los *lab* cancuqueros) se la llevaron, ahora sólo queda el cuerpo”.

Las personas que poseen *lab* fuertes, pueden enterarse del quehacer, en el *k'atinbak*, del *ch'ulelal* de sus antepasados muertos, gracias a sus *lab* que los visitan mientras éstas duermen. Ello reposa en la concepción que tienen los cancuqueros del sueño (*wayel*) y de la visión.<sup>19</sup> Como lo indicara López Austin<sup>20</sup> con los antiguos nahuas, el sueño y sus visiones son percibidos como un mecanismo de comunicación con los existentes, y vividos como una realidad. Ambos son momentos únicos que le permiten al hombre conocer el quehacer tanto de los ancestros como de los *ch'ulelal*, de los *lab* y también de un sinnúmero de seres subterráneos.<sup>21</sup> Así, las personas pueden aprovechar el sueño para visitar al *ch'ulelal* de sus seres queridos en el *k'atinbak*. Pero estas actividades no están permitidas a todos, el grado de éxito de la empresa dependerá del poder de los *lab* que cada individuo posea. El riesgo de tal operación se puede pagar con la enfermedad y la muerte.

<sup>18</sup> Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 444, 613.

<sup>19</sup> *Nail sit*: conocimiento [del] ojo.

<sup>20</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004. p. 245, v. 1.

<sup>21</sup> Figuerola Pujol, *Los dioses, los hombres y las palabras...*, p. 169, 177.



Si la relación de los vivos con los *ch'ulelal* es frecuente, ésta no puede ser muy estrecha, ya que el *ch'ulelal* es un ser versátil, interesado y de trato delicado. Es así que entre los vivos y los *ch'ulelal* se ha establecido una relación de instrumentalización recíproca. Mientras aquellos los rememoren y agasajen, en particular el Día de Muertos, éste interviene en sus sueños para aconsejarlos o bien amenazar a sus enemigos. Pero puede suceder también que, llevado por un sentimiento de insatisfacción, revancha u odio, el *ch'ulelal* intervenga en el trabajo humano dañando a un enemigo, a menudo enfermándolo. Por ejemplo, apareciendo en el sueño para asustar a la persona o bien reclamar su muerte.

Sabedores de tal versatilidad, los hombres mantienen el *ch'ulelal* suficientemente alejado para no ser víctima de él, y controlan cuidadosamente su cercanía, a fin de poder usufructuar de sus poderes sin ser dañados. No es pues sorprendente que consciente del poder del *ch'ulelal*, los brujos (*chonaw*) lo utilicen para perjudicar a sus enemigos. Ello explica el porqué la actividad onírica sea considerada tan importante, al punto que los especialistas rituales interroguen sistemáticamente a sus pacientes para escrutar en sus sueños la etiología de las enfermedades, algunas provocadas por el *ch'ulelal*.

Los deudos reconocen la importancia de la relación física entre el cadáver y su *nohk'etal* y *ch'ulelal*, cuando en el velatorio, para que estos se sientan cómodos, los deudos se esfuerzan en improvisar una almohada con las ropas usadas<sup>22</sup> o bien con un banquito.<sup>23</sup> Es más, tanto el *nohk'etal* como el *ch'ulelal* pueden verse privados de una de sus partes si el hombre ha sido amputado de ella. Es lo que explica que las personas tengan una gran preocupación por el estado del cadáver, si ha sufrido alguna herida o amputación. Lesiones y marcas que se consideran que también el *ch'ulelal* arrastrará al *k'atinbak*. Extendiendo la noción de integridad física del vivo a la de su propio *ch'ulelal*, el cadáver se entierra con pedazos de sus uñas y mechones de sus cabellos,<sup>24</sup> dispuestos cuidadosamente en una

<sup>22</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 124.

<sup>23</sup> Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 612.

<sup>24</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125.



bolsita, con el propósito de que “llegue completo al otro mundo”.<sup>25</sup> Sucede que también los deudos examinen atentamente el cuerpo del muerto buscando el signo de una cierta agilidad corporal que denote la capacidad del *ch’ulelal* para regresar a buscar a un familiar vivo con la intención de dañarlo.<sup>26</sup>

Guiteras Holmes<sup>27</sup> cuenta el caso de un hombre que —para llegar íntegro a su muerte—, guardaba su mano que había perdido tiempo antes en un accidente. Por temor al riesgo de alterar la integridad del cuerpo, es común que los enfermos se nieguen teñazmente a acudir a los hospitales de la ciudad para ser operados, prefiriendo resignarse a morir en la comunidad. De esta manera, haciendo del cuerpo del muerto la imagen de su *nohk’etal* y *ch’ulelal*, con quienes comparte el físico, los vivos cuidan con aplicación y minuciosidad el cadáver antes de inhumarlo. A pesar de que el *nohk’etal* es la réplica de su amo, se le reconoce a éste una resistencia mayor a los esfuerzos, una rapidez de movimientos y un sigilo superior a la de cualquier vivo. El *nohk’etal* conserva también los gustos, sentimientos y carácter de su amo.

La evacuación del *nohk’etal* y la salida de los *lab* del cuerpo, queda sujeta al sitio en que es inhumado el cadáver. El *nohk’etal* se queda en el lugar en que la persona murió, allí en dónde ha dejado los últimos amigos y vecinos; el *ch’ulelal* en cambio, regresa a su lugar de nacimiento. Además, el primero se queda vestido con la última ropa usada; el *ch’ulelal* vestirá siempre con ropa tradicional.

Para evitar el difícil y peligroso vagabundeo del *ch’ulelal* por tierras extranjeras en busca de su lugar de nacimiento, los deudos hacen enormes esfuerzos económicos para pagar el retorno del cuerpo cuando la persona fallece fuera de ella. Los raros *ch’ulelal* que logran regresar solos, son aquellos cuya persona ha poseído trece *lab*, y que llaman *kuxem winik* (hombre resucitado). Se sabe que el *ch’ulelal* de los *kuxem winik*, al parecer rodeado de sus *lab*, saldrán de la tumba —precisamente el décimo tercer día después del entierro— para emprender su viaje de retorno. No es entonces

<sup>25</sup> Alberto Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, 2.ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 23.

<sup>26</sup> Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 593.

<sup>27</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125.

raro que los deudos se desplacen para constatar si la tumba está abierta y vacía, signos indiscutibles de su salida. Entonces el *ch'ulelal*, desorientado y sufriente, circulará por la comunidad buscando su lugar de nacimiento.

Es común escuchar relatos de personas que han encontrado el *ch'ulelal* de un amigo muerto en la ciudad, que le ha hablado de las peripecias de su viaje de retorno. Estos encuentros, sorprendentes, siempre fugaces y cordiales, no provocan en las personas ningún temor, sino más bien un fuerte sentimiento de compasión. La necesidad de inhumar el cadáver en el lugar de nacimiento es tan fuerte, que la propia Presidencia Municipal a veces paga el transporte de los cuerpos. Por lo contrario, en el caso de un asesinato, que exija la práctica de una autopsia, el Tribunal de Conciliación se opone terminantemente —violando las leyes estatales— a que el cuerpo sea llevado a la ciudad.

### *Ubicación de las tumbas*

Obviando las exigencias de la iglesia colonial de enterrar a los muertos en sus cementerios —pagando—, o al interior mismo del edificio; violando después abiertamente las leyes higienistas del Estado republicano, en Cancun y Sivacá, se seguía inhumando, hasta los años 1980, al interior mismo de la casa. Ello no dejaba de poner ciertos problemas, ya que los habitantes se veían obligados a abandonar la casa cuando los muertos eran más de tres “ya que ocupaban todo el piso”.<sup>28</sup> Explican tal proximidad por razones afectivas: “para no dejar solo al muerto”. Ello era tan extendido e importante, que en ciertas comunidades, como en San Antonio (Belice), le reservan el término específico de *caribal*. El entierro en las casas no es nuevo, ya que los mayas clásicos solían practicarlo.<sup>29</sup>

Hoy, las autoridades locales, más permisivas, obviando la prohibición de seguir con esta práctica, autorizan inhumar a los familiares en la casa misma o en los patios, a condición de que la tumba esté

<sup>28</sup> Frans Blom y Oliver La Farge, *Tribus y templos*, traducción de Berta Adalid Carbajal, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, p. 460-461.

<sup>29</sup> Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias...*, p. 157-158.



hecha de cemento. Ello ha hecho que, en un intento por prolongar la tradición, se encuentren casas con una habitación reservada exclusivamente a la tumba de un familiar. La costumbre de dejar algunos objetos y prendas de vestir del difunto encima y alrededor de su tumba, aumenta la fuerte percepción de que la persona está aún en vida y que sigue ocupando la casa familiar. Hemos visto en Tenejapa, casas hechas de madera con una puerta y ventana —que nada distingue de la cocina tradicional—, por encima de la tumba de material, y ello a escasos metros de la puerta de entrada de la casa.

La inhumación al interior de la casa no deja de plantear ciertas dificultades de orden arquitectónico, es el caso entre los mayas de Belice y los itzá de Chan Kom, ya que, en el momento mismo de su construcción, los moradores, para facilitar la evacuación del “alma”, construyen las casas con un agujero en el techo, justo sobre el supuesto lecho de muerte; y con el claro propósito de agilizar tal evacuación, los vivos pronuncian, en el velorio, rezos y entonan cantos.<sup>30</sup> En el centro de Cancuc, no es raro encontrar casas con una distribución incómoda y abigarrada debido a que evitan violar una tumba. Tales pueden ser algunos ejemplos de los sentidos dados a la arquitectura de las casas mayas que implican modificaciones importantes en ella, y que tienen que ver más con la concepción ontológica de la persona, de la evacuación de sus entes y su destino después de la muerte, que con la funcionalidad del edificio y su estética.

La localización de la tumba no es tampoco totalmente ajena a la voluntad misma de la persona.<sup>31</sup> Así, el interesado puede elegir el solar, como hacen los mayas de Quintana Roo quienes ubican las tumbas en los límites de él;<sup>32</sup> o, como en Cancuc y Tenejapa, en la milpa misma.

La relación entre el cadáver y el *ch'ulelal* es tan misteriosa como necesaria, pero también algo confusa. Sólo sabemos que el *ch'ulelal*,

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>31</sup> Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 196.

<sup>32</sup> Olivier Le Guen, “Ubèel pixan, el camino de las almas. Ancestros familiares y colectivos entre los mayas yucatecos”, *Península*, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales/Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, v. III, n. 1, primavera de 2008, p. 91.

en sus desplazamientos, desde el *k'atinbak* hacia el *jamalal*<sup>33</sup> debe pasar por la tumba —la casa del muerto—, que le parece necesaria para relacionarse con los vivos. Ello es particularmente notorio el Día de Muertos, cuando llega a cenar a la casa de sus descendientes después que estos le han hablado sobre la tumba. Sucede entonces que acuda rodeado de amigos y en la privacidad de la habitación que su familia le ha reservado para que coma, se reúnan para emborracharse perdidamente, alborotando a los vivos con canciones, gritos y ruidos diversos. Los festejos son tan considerables, que los alrededores de San Pedro Chenalhó, el retorno de los *ch'ulelal* fiesteros produce ruidos y congestiones comparables a un día de mercado.<sup>34</sup>

Los *ch'ulelal* cancuqueros están tan bien organizados, que en su viaje al hogar para visitar a los vivos, el más viejo se pone delante de la comitiva familiar guiando a los más jóvenes para que no se pierdan. Y esta fila de *ch'ulelal*, orientados por la luz de las candelas que los vivos les dejan en la tumba y también en la casa, se quedarán cuidadosamente esperando al exterior a que los vivos se hayan acostado y apaguen el fuego, para recién entonces entrar sigilosamente a comer lo que les han dejado. Se sabe que los *ch'ulelal* de los niños regresan a comer con el de los adultos, pero no el de los bebés, que se quedan en el cielo amamantándose de un curioso árbol lleno de pechos, llamado *chujt te'* (árbol [de] pecho) que les está reservado. Algo similar sucede con los bebés pedreros.<sup>35</sup> Tal situación y la existencia de este árbol, evoca fuertemente el *chichihualcuauhco* de los antiguos nahuas mencionado por López Austin.<sup>36</sup> Los deudos ixtahuacanecos (Guatemala) en cambio, solucionan —en una hermosa sinécdoque— la falta de leche materna en el velorio mismo, poniendo en las manos de los bebés muertos, el trozo de un árbol que da leche (el palo cruz), para que pueda alimentarse convenientemente.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Superficie de la tierra.

<sup>34</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 127.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 384-385.

<sup>37</sup> Mario Humberto Ruz Sosa, "El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos", en *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), Madrid, Casa de América, 2000, p. 111 (Diálogos Amerindios).



### *La percepción ontológica de la muerte*

La percepción que tienen los cancuqueros tanto de la agonía como de la muerte, toma sentido cuando descubrimos que ambas se presentan como una lucha entre los *ch'ulel* y *lab* que salen del cuerpo, y los *lab*-carnívoros diseminados en el cosmos. Estos *lab*, rastreando alimento, atraídos por la salida del *ch'ulel* del corazón del agonizante, del cual se alimentan, acuden para intentar devorarlo. Y los vivos se reúnen en torno al enfermo o su cadáver, no sólo para intentar curarlo o bien despedirse del ser querido, sino que también para proteger su *ch'ulel*. Tal empresa —ya que concentra en un mismo lugar, por el tiempo del velatorio, las componentes ontológicas de los hombres y una serie de entes diseminados en el cosmos, unos presas, los otros depredadores, unos víctimas, los otros victimarios, que la agonía, el velatorio y el entierro—, representa para los vivos, por su promiscuidad, un verdadero peligro.

El carácter agonístico de la muerte, hace que el tiempo que dura la agonía no sea considerado tan importante, como la naturaleza agresiva de los *lab* que se enfrentan. Su duración es interpretada como el que emplean los existentes para abandonar el cuerpo del moribundo; y el sudor, que se asegura precede siempre la muerte, es el síntoma inconfundible que alerta a los *ch'abajom* de la salida de los *ch'ulel* y de la fuga, a veces caótica de los *lab*. El instante mismo de la muerte, se produce en el momento en que el último *ch'ulel* abandona el cuerpo del agonizante dejándolo vacío. O bien, como dice otra versión, en el instante en que el *lab* depredador le echa sal justo antes de devorarlo.

### *De los cuidados al cadáver*

El lavado del cadáver es una tarea femenina. Mientras los hombres del linaje salen de la casa para cavar la tumba, la esposa y las hermanas clasificatorias (tías y primas del patrilineaje) que impone el sistema Omaha (utilizado por los tzeltales), lavan cuidadosamente el cuerpo. Si se tratase de un niño, esto sería la tarea de su madre.



Mientras van lavando el cadáver y cuando lo visten, para hacer que el cuerpo no ofrezca resistencia a la manipulación y pueda tranquilizar su *nohk'etal* —“si no se le habla así, puede ponerse pesado y agarrar a un vivo. No parece estar muerto”—, la mujer más experimentada le ira susurrando:

*Lek ay kantsil, lek ay wixil,  
lek ay kerem  
jich ya kalbet i to  
lajat nix a, binti la apas  
ma me xawak' awalal  
ma me xa tetil ay awok, ak'ab  
ya me katin te stikat  
ya me poktikat  
ya me alap awal a k'u'u  
ya me jeltikat in bitil la apas*

Está bien mi hija, está bien hermana,  
está bien hijo<sup>38</sup>  
así te digo  
te has muerto, qué te pasó<sup>39</sup>  
no pongas peso<sup>40</sup>  
no pongas duras tus manos, tus pies  
te vamos a bañar  
te vamos a lavar  
vas a ponerte ropa  
te vamos a cambiar esto ya te pasó<sup>41</sup>

Una vez vestido, para ayudar al *ch'ulelal* a solventar sus gastos “para sus necesidades en el *k'atinbak*”, se suele ocultar en el nudo de la faja o en el bolsillo del pantalón, unas cuantas monedas. Lo mismo hacen los habitantes de San Pedro Chenalhó con el propósito de pagarle a la tierra el lugar que ocupa y al *ch'ulel* para que compre lo que desee.<sup>42</sup> Esta costumbre no asombraría a los tzutuhiles (Guatemala), ya que ellos suelen depositar dinero sobre el ataúd, no como una contribución económica al entierro, sino para que con el espíritu del dinero, el muerto pueda —pagando—, escapar a los castigos del purgatorio.<sup>43</sup> Quienes parecen haber previsto cuidadosamente todo, son los ixtahuacaneos (Guatemala), cuyo chimán, presente en el velatorio, para engañar a dios y confundirlo en su decisión, para evitar que mande a buscar a los miembros de la familia viva, le susurra al oído del muerto y aconseja a los deudos

<sup>38</sup> Se emplea el término de parentesco correspondiente al muerto.

<sup>39</sup> Qué has hecho.

<sup>40</sup> Que no pese para poder levantarlo.

<sup>41</sup> Ya estás muerto.

<sup>42</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125.

<sup>43</sup> Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias...*, p. 19.



que lo imiten, diciendo que no tenía esposa ni hijos, ni familia ni descendencia, que vivía solo y abandonado. Es más, los propios asistentes al velatorio, para asegurar la empresa, depositan dinero en la mano del muerto para que pueda sobornar al juez que lo está esperando en el más allá.<sup>44</sup>

### *A propósito de la vestimenta del muerto*

Atribuyéndole al *ch'ulelal* del muerto los gustos, las sensaciones y las necesidades del individuo cuando aún estaba vivo, los deudos se preocuparán de vestirlo elegantemente; con trajes, si no nuevos, al menos los mejores que poseía y siempre bien lavados. Esta exigencia queda garantizada por un curioso *lab* especializado llamado *turko*, encargado de vigilar el uso de la indumentaria tradicional y que, descontento, comprobando que el muerto no viste con el traje adecuado, incluyendo el uso de su morral, lo azotará con uno.

Se trata de presentar el *ch'ulelal* al *k'atinbak* bien arreglado y peinado. Y ello es tan importante que no es raro ver que incluso se lo vista con toda la ropa nueva puesta; hasta con varios hupiles<sup>45</sup> o tres camisas limpias.<sup>46</sup> Sucede a veces que parte de la ropa nueva del muerto es destinada para tapar su rostro, y si es mujer —con su huipil—,<sup>47</sup> el cuerpo entero; si es hombre —con su chamarra—. <sup>48</sup> Pero también se pueden usar dos paños, uno que le cubra la cara para impedir que sea vista, y el otro el pecho.<sup>49</sup> E incluso, con el mismo propósito, pueden coser la chamarra con el petate, pero, como hemos visto, guardando un hueco para facilitar la evacuación del *ch'ulel* y de los *lab*. Esto es considerado tan importante, que las parteras de San Pedro Chenalhó, extraen el feto de las mujeres muertas en el parto, ya que si no su *ch'ulel* no podría salir del

<sup>44</sup> Ruz Sosa, “El resplandor de la tradición...”, p. 112.

<sup>45</sup> Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 199.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 208, y Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 612.

vientre materno.<sup>50</sup> Es por este motivo que en Cancuc no se concibe enterrar a una persona bocabajo, ya que privaría a su *ch'ulel* de evacuar fácilmente el cuerpo: “no se puede, sería como un animal”, responderán gravemente.

Los pableros de Chalchihuitán con la ropa vieja hacen un bulto que depositan al lado izquierdo de la cabeza<sup>51</sup> y si al vestirlo con una camisa constatan que tiene varias, ponen todas en una redecita para que el muerto las lleve consigo.<sup>52</sup> Es lo que también hacen los cancuqueros. Con la misma preocupación, los tzotziles de San Pedro Chenalhó, bañan el cadáver y lo visten con ropas limpias o nuevas. Y buscando la comodidad del fallecido, las prendas usadas serán utilizadas para hacer una almohada.

En Cancuc, si el muerto es mujer, la visten con su enagua nueva, y añadiendo algo de coquetería, trenzan sus cabellos con listones de colores.<sup>53</sup> Pero es insuficiente que la ropa del muerto sea nueva y limpia, sino que tiene que ser la mejor de todas<sup>54</sup> —para ello se escoge especialmente la que solía usar en las fiestas—;<sup>55</sup> y es necesario también que la muerta se encuentre a gusto y que también le sea útil. Así, percibiendo las condiciones climáticas del *k'atinbak*, a la imagen de las de la comunidad, en San Pedro Chalchihuitán, al criterio estético le añaden la comodidad: “nunca entierran con ropa de lana, sólo con tela de algodón, ya que la lana no sirve por ser muy calurosa, se va a quemar el ánima”. Por las mismas razones climáticas, en el paraje de Romerillo, en “tierra fría”, los hombres son enterrados con toda su ropa, con la chamarra de lana incluida;<sup>56</sup> como suele también hacerse en la región de Tenejapa.<sup>57</sup> Se sabe que, en Santa Ana, los hombres deben alimentar

<sup>50</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 140.

<sup>51</sup> Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 197.

<sup>52</sup> Guiteras Holmes, *Diario de San Pablo Chalchihuitán*, edición, prólogo y notas de Víctor Manuel Esponda Jimeno, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Centro Estatal de Lenguas/Arte y Literatura Indígenas/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2002, p. 99-100.

<sup>53</sup> Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 200.

<sup>54</sup> Guiteras Holmes, *Diario de San Pablo Chalchihuitán...*, p. 236.

<sup>55</sup> Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 612.

<sup>56</sup> Guiteras Holmes, *Diario de San Pablo Chalchihuitán...*, p. 315.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 236.



Figura 1. Tumba de cemento, con techo de lámina, ubicada al frente de la casa, sobre ella un pantalón y camisas, en el suelo los zapatos del muerto y leña. Cancuc, Ts'uluwits, 2008. Fotografía de Helios Figuerola Pujol.

constantemente los borregos del Miqtlán que proveen de lana a los muertos, de lo contrario no los dejan pasar.<sup>58</sup>

En Cancuc, la ropa con que se viste al muerto tampoco puede ser cualquiera y muchas personas, de vivas, seleccionan las prendas que desearían usar de muertas. Adelantarán que “no se puede vestir al muerto con un traje sucio o viejo ya que con él se han tenido relaciones sexuales”. Y cuando la persona ocupó un cargo de mayordomo, entonces el muerto debe vestirse con ese traje. Así, los excargueros guardan para esa ocasión la llamada *snak'em*

<sup>58</sup> Guilhem Olivier, comunicación personal.

*k'u'u* (ropa escondida): para las mujeres el *snak'em tsek* (calzón de mujer escondido), para los hombres el *snak'em wexal* (calzón escondido) y también la *snak'em chujkulch'ujt* (faja escondida de capitán de mayordomía); incluso algunos le ponen el pañuelo en la frente: “va adornado para obtener perdones”. Tal vez se explique la preferencia por la tenida de carguero, no sólo porque el *ch'ulelal* llegue al *k'atinbak* a ocupar el mismo cargo que tenía la persona de por vida, sino que también esta vestimenta se utiliza cuando, al ocupar las funciones, la abstinencia sexual ha sido rigurosamente respetada. No habría que olvidar que los habitantes del *k'atinbak* están privados de relaciones sexuales.

Quizá los pedranos sean los más sutiles en los cuidados vestimentarios del cadáver, ya que, si al ponerle las telas viejas bajo las nuevas descubren que éstas son demasiado numerosas, le harán, para fingir uso, una pequeña quemadura de tizón.<sup>59</sup> Resumiendo: el *ch'ulelal* debe presentarse al *k'atinbak* bien vestido, pero no con la apariencia de ropa nueva, sino usada, pero no mucho, y siempre limpia, exenta, en particular, de toda marca de actividad sexual.

### *Del significado del velatorio*

Conociendo el sentido ontológico dado a la agonía y a la muerte, intentemos interpretar ahora la percepción que los cancuqueros tienen del velatorio y los cuidados que le reservan al cadáver.

Viendo en el velatorio la afirmación de una condición humana que lo diferencia drásticamente de los animales, dirán que “no podemos dejar botado el muerto como un animal”, y dándole a esa reunión particular una finalidad, añadirán que “es como despedirse”. Ciertamente, en el velatorio expresan su afecto los vivos, pero observándolo atentamente, descubrimos que el personaje central del ritual, sobre quién se concentra la atención de los presentes, no es tanto el cadáver, como el *ch'ulel* del corazón, el *nohk'etal* y el *ch'ulelal*; dejándole al cuerpo, a su “amo”, al que estuvo adherido y relacionado de por vida, jugar un papel secundario.

<sup>59</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 124.

En Cancuc<sup>60</sup> y Oxchuc, los deudos conciben el velatorio como una reunión decisiva, cuyo objetivo es hacerle placer al fallecido, como cuándo estaba vivo. Es por esta razón, nos dice Villa Rojas,<sup>61</sup> que se vela el cadáver toda la noche, bebiendo chicha y trago profusamente “en homenaje al difunto ya que le gustaban las reuniones alegres y el aguardiente”.<sup>62</sup> Y tanto en Cancuc<sup>63</sup> como en Yoch’ib,<sup>64</sup> poco a poco, a medida que la gente va acudiendo con el propósito de despedirse del muerto y darle un gusto, a partir de las 21 horas empiezan a tocar músicas nostálgicas con arpa, guitarra y sonajas.<sup>65</sup> O bien, como en San Pedro Chenalhó: arpa, violín y guitarra.<sup>66</sup> En fin, lo despiden con un son dominado por los instrumentos de cuerdas. Es así que el velatorio se transforma en un verdadero festejo en el que los asistentes consumen pollo. No es entonces sorprendente que designen el velatorio como la “fiesta del ánima” o *k’in te anima*.<sup>67</sup> Y ella es tan importante que pareciera ser especialmente concebida para influenciar la opinión divina. Así, el propio Dios, atento a la opinión de los hombres y sensible a los sentimientos humanos, piensa que en aquella fiestecita “se recuerdan los méritos y virtudes del difunto con objeto que Dios lo trate bien. Si no hiciera nada de esto, entonces Dios se diría: ¡Ah! éste ha de ser un mal tipo, pues nadie se acordó de él en la tierra”.<sup>68</sup>

Pero el velorio tiene también una dimensión ontológica diferente. En Cancuc al velatorio le llaman “cuidar al *ch’ulelal*” (*kanantail ta ch’ulelal*) o bien “cuidar, proteger el ánima” (*skanan[tayel] animail*), o simplemente “cuidar” (*kanantay*). De manera similar, manifestando su preocupación, los tzeltales de Civacá<sup>69</sup> le llaman al velatorio: “vigilar al hombre” (*kanantayel ta vinik*).

<sup>60</sup> Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 199.

<sup>61</sup> Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 604, 608.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 599.

<sup>63</sup> Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 203.

<sup>64</sup> Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 601, 629.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 608, 612-613, 619, 621-622.

<sup>66</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 124.

<sup>67</sup> Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 617.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 621.

<sup>69</sup> Blom y La Farge, *Tribus y templos*, p. 461.



*¿Por qué vigilar a un muerto?*

Los cancuqueros dicen tener miedo en los velatorios, ya que cuando la persona está agonizando o en el velatorio, una serie de *lab*-carnívoros —el *pale*,<sup>70</sup> el obispo, el *xoch'*,<sup>71</sup> guiados por el *kaxlan ts'i'*—<sup>72</sup> acuden al lugar montando la guardia fuera de la casa, ocultándose pacientemente en el monte o entre las vigas de la casa, esperando un descuido humano para sacarle el *ch'ulel* al cadáver. Así como ahuyentan las fieras, los deudos mantienen el fuego siempre encendido<sup>73</sup> y pasan la noche en torno al cuerpo, prolongando su custodia hasta la tumba misma. Se cuenta que el *kaxlan ts'i'* afeciona particularmente los huesos de los muertos. Y no es difícil encontrar personas que hayan visto un *pale* —“como de un metro de alto, con zapatitos”— durante la noche del velatorio rondar en torno al cadáver.<sup>74</sup> Un testigo particularmente elocuente, informó en detalle a Guiteras Holmes,<sup>75</sup> del curioso ruido que hacía el *lab xoch'* al caminar cuando acosaba al muerto “como si tuviese anillos en los dedos”. Los vivos lo correteaban, pero se escondía para después regresar. Y el hostigamiento puede ser tal, que los *lab* sigan el cortejo hasta el cementerio mismo para enterarse del lugar preciso dónde se encuentra la tumba. Los familiares entonces se ven obligados a rodearse de algunas precauciones, como quemar chile<sup>76</sup> para ahuyentar a los *lab* que intentan acercarse al cuerpo. Puede también que hagan el gesto de sacar barriendo [el] *ch'ulelal*,<sup>77</sup> de sacar abanicando [el] *ch'ulelal*,<sup>78</sup> con cuatro ramas de las plantas llamadas *sitit*, *payte'* y *axux* o ajo (todas de fuerte olor y de uso terapéutico). Y añadiendo la palabra al gesto de barrer cuatro veces el lugar con las plantas, para que no haya ninguna ambigüedad,

<sup>70</sup> Padre.

<sup>71</sup> Búho.

<sup>72</sup> Perro mestizo, que tiene la reputación de poseer un olfato particularmente desarrollado y una bravura temible.

<sup>73</sup> Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 209.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>76</sup> Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 627, 628.

<sup>77</sup> *Smesel lok'el ch'ulelal*.

<sup>78</sup> *Swejlal lok'el ch'ulelal*.

intentando convencer al *ch'ulel* de su nueva condición, la mujer que ejecuta la operación se dirigirá al *ch'ulel* diciéndole:

|  |  |
|--|--|
| <i>kon i kix, ma me x-il-at,</i>                 | vamos no te quedés,                              |
| <i>ma me bay ja' te ya x-il te a ch'ulel te,</i> | no es que se quede tu <i>ch'ulel</i> ,           |
| <i>a me ba aw-o'tan e</i>                        | tu pobre corazón.                                |
| <i>Ay nanix bal bin ora,</i>                     | No habrá un tiempo,                              |
| <i>lek-at nix a e,</i>                           | nunca vas a estar bien,                          |
| <i>laj-at-ix, cham-at jich la a-pas-ix.</i>      | estás muerto, estás muerto así ya<br>te sucedió. |

A veces, para erigir una barrera protectora odorante, asperjan con una solución de agua y las plantas machacadas el terreno y el camino que conduce al cadáver hacia el cementerio. Con el mismo propósito, se esparce, sirviéndose del manojo de las mismas plantas, agua con sal en torno al solar dónde se hace el velatorio. En Yoch'ib, los deudos se sirven de la misma solución, no para alejar los *lab*, sino “para que el alma siga al muerto hasta su tumba”<sup>79</sup> y “mostrarle el camino al espíritu”.<sup>80</sup> En un gesto postrero, temiendo que una vez la comitiva se aleje, los *lab* se precipiten sobre el cadáver para devorarlo el *ch'ulel*, un deudo depositará el ramillete de plantas al interior del petate que envuelve el cuerpo.

Extendiendo el rechazo del muerto a sus propios desechos corporales, los pedranos queman las uñas y el pelo del muerto, pero, si éste los reclamara —“devolvéme las uñas y el pelo que te dejé guardados”—, el fuego se los devuelve. Pero puede también que los deudos, esperando el paso del *ch'ulelal* para recogerlos, los guarden.<sup>81</sup> En tanto que los tzutuhiles (Guatemala), para evitar que atraigan desgracias a los vivos, alejan rápidamente de la casa después del deceso, el pelo, las uñas, la saliva y los propios excrementos del muerto.<sup>82</sup>

En muchas comunidades, los vivos hacen grandes esfuerzos para hacer salir definitivamente el *nohk'etal* de la casa. Así, a la

<sup>79</sup> Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 608, 610, 622.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 593, 603, 608, 610.

<sup>81</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125.

<sup>82</sup> Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias...*, p. 19.

muerte de la persona, los tzutuhiles se preocupan de hacer gestos ostentatorios para alejar del cadáver una paloma invisible que es el espíritu del muerto, evitando así que su presencia dañe a los vivos.<sup>83</sup> En tanto que los kekchíes, para expulsar terminantemente todo vestigio de la presencia de la sombra del muerto —que consideran dañina—, multiplican los ritos durante tres días después de su deceso, utilizando las aromas del incienso y de las flores.<sup>84</sup> Los mayas de Quintana Roo, sabedores de la profunda incomodidad de los muertos para tomar conciencia de su nueva condición, los dejan hacer durante tres largos días una vida normal en su familia. Después, para atenuar su tristeza, los vivos alternan canciones, llantos y rezos para alertarlo progresivamente de su nuevo estado.<sup>85</sup> Y una vez el cadáver ha sido enterrado, en una última precaución, ventean ampliamente la casa para asegurarse que el alma del muerto la haya abandonado definitivamente “ya que no sabe que está muerto”.

La actitud de los deudos de San Pedro Chenalhó no es tampoco muy diferente. Así, una vez terminado el velatorio, el viejo que encabeza el cortejo que acompaña el muerto al cementerio, dando tres vueltas al fogón de la casa donde se hizo el velorio, justo antes de salir, dice: “Vení José (nombre del fallecido), no te tardés, ivamonós! Y en cuanto su cuerpo es levantado, en su lugar deposita un puñado de chiles rojos secos, y una anciana le da un leño encendido con el que le prende fuego al chile, y arroja, asimismo, otro puñado al fogón para librar la casa de la “presente” del difunto. Sacándolo de la casa, ya afuera dirá: “¡Vamonós! Vos ya te moriste, ivamonós! Vas a tu casa, repite continuamente, en forma y tono cariñoso”.<sup>86</sup> Que sea con plantas de aroma fuerte, o con flores o bien quemando chile, los deudos se ayudan de olores fuertes para ahuyentar el *ch’ulelal* y los *lab* de la casa.

El velatorio es también importante para el propio *ch’ulelal*, ya que no sólo aprecia, sino que reclama la presencia de los familiares y amigos, al punto que, si alguno se ausentara, se presentaría peligrosamente en sus sueños para comunicarle su descontento. Y

<sup>83</sup> *Idem.*

<sup>84</sup> Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias...*, p. 20.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>86</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125, 126.



la asistencia al velatorio y el ritual que lo acompaña son juzgados tan importantes, que la propia Presidencia Municipal ayuda a las familias más necesitadas dándoles dinero para que se restauren y toma a cargo el transporte del cadáver al cementerio.

Pero los deudos no sólo le temen a los *lab* depredadores que acuden para devorar el *ch'ulel* del muerto; sino que también quedan expuestos a la salida de los *lab* del cadáver. Esta es la razón por la cual se evite la presencia de niños en los velatorios, para reservársela a los viejos y adultos que tienen *lab* más fuertes y experimentados que puedan defenderlos. Es el caso cuando muere un *ch'abajom* o un líder político. Entonces, los deudos, con el fin de debilitar los *lab* que huyen del cadáver, en un último recurso para protegerse, recurrirán a la operación del *setun te sba* o *setuntayel*.<sup>87</sup> El *setuntayel* se sirve de las facultades del sexo femenino, de poder debilitar a los hombres pasando a horcajadas por sobre su cuerpo o para quitarle el carácter cimarrón a un animal, subiendo sobre él a una adolescente, o simplemente frotando el sexo sobre el lomo del animal. La misma operación será empleada para quitarle los *lab*, responsables de accidentes graves, a las tres piedras del fogón casero.

A pesar de tantos esfuerzos y precauciones para alejar del lugar los *ch'ulelal*, los vivos tienen que mantenerse constantemente alertas, ya que éste puede servirse de una estratagema bien conocida por los cancuqueros para espiarlos. Es así que la gente echa precipitadamente de la casa una pequeña mosca llamada *baksit*<sup>88</sup> o *baksit-ch'ulelal*<sup>89</sup> cuando aparece, ya que su presencia delata la vigilancia que los *ch'ulelal* continúan ejerciendo sobre los vivos a través de él. Esta creencia reposa en la observación de que los ojos del agonizante se vuelven claros y vidriosos (como los de la mosca), y una vez muerta la persona, se convierte en ella evacuando el cadáver por la boca y axilas. Este insecto, después de la inhumación del cadáver, haciendo prueba de una relación particular con él, escarba la tierra con la intención de comunicarse. Así mismo,

<sup>87</sup> Pasar a horcajadas.

<sup>88</sup> De *bak*: hueso y *sit*: ojo.

<sup>89</sup> Textualmente: ojo [de] hueso [del] *ch'ulelal*.

los habitantes de Nayarit, reconocen en ciertas moscas, una de las formas que adquieren los difuntos para visitar a los vivos.<sup>90</sup>

Los *ch'ulelal* pueden manifestarse de otras maneras. En Cancuc, no es raro encontrar personas avisadas, que dicen notar claramente su presencia, particularmente cuando están acostadas, en estado de ensueño, y sienten un peso en el pecho que les impide hablar y moverse en la cama. Ellas dicen haber sido despertadas por el *ch'ulelal* de un familiar que se ha sentado sobre ellas con la intención de comunicarle un deseo.

Sabedores de los inconvenientes que presenta la irrupción de los *ch'ulelal* en el quehacer de los vivos, de la presencia en sus sueños y el peligro inminente del contacto con él, los *ch'abajom* han inventado una serie de plegarias, unas de carácter profiláctico, otras terapéutico. Los rezos de protección o *kuxlejaj*, llamados también, significativamente, amarrar el (*ch'ulelal chukel ch'ulelal*), cuyo propósito nos lo resumirá un experto ritual diciendo que con ellos “se encierra el *ch'ulelal* en el *k'atinbak*, ya que si nos toca con sus manos frías nos enfermamos”. Y sabiendo que la tierra alberga el *k'atinbak*, a ella le pide que lo guarde, “que se haga cargo de todo”.

Queriendo ilustrar la preocupación y el temor de los vivos para con los *ch'ulelal*, nos rezarán una plegaria llamada “nos molesta el *ch'ulelal*”<sup>91</sup> en la que le implora a Dios que lo proteja de él y le pide a que lo obligue a quedarse en el *k'atinbak*, —en la cárcel—, en el lugar que le corresponde ya que su presencia no sólo lo molesta, sino que le puede causar enfermedad y dolor. Parte de ella dice:

*kajwal Jesucristo*  
*binti jmul yu'un te ch'ulelal*  
*bajtuk ta inpierno*  
*bajtuk ta chukel*  
*ya xtal yuts'inon*  
*jich ya yich'bon tel*  
*te chamel, te wokol*  
*ay wokol yu'un chamel*

Jesucristo protector  
qué culpa me tiene el *ch'ulelal*  
que se vaya al infierno  
que se vaya a la cárcel  
me viene a molestar  
así me trae  
enfermedad y dolor  
estoy sufriendo por la enfermedad

<sup>90</sup> Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias...*, p. 29.

<sup>91</sup> *Ya yuts'inotik ch'ulelal*.



wokol yu'un te ya xtal yuts'inon  
sikix yok, sikix sk'ab  
bajtuk ta inpierno

ta inpierno, ta k'atinbak

ma me xtal yilbon k'otan  
ma me xtal yuts'inon...

sufrir porque viene a molestarte  
[está] frío su pie, [está] fría su mano  
que se vaya al infierno.

al infierno, al lugar que se queman  
los huesos,<sup>92</sup>

que no venga a verme el corazón,  
que no me venga a molestarte...

El Día de Muertos, cuando la dueña de la casa le prepara a los *ch'ulelal* los platos que la persona de viva apetecía,<sup>93</sup> al dejárselos sobre el altar casero, suele llamarlos diciendo: “aquí está lo que tenemos es tuyo. Perdoná que sea tan poco, pero somos pobres”. Te estamos esperando; trajimos carne, chicha. Vení y recibí con gusto el alma de lo que nos dió la tierra, de todo lo que tenemos”.<sup>94</sup> Aseguran que con hablarle a un *ch'ulelal* es suficiente, ya que se conocen entre ellos y se pasan el mensaje: cada uno “viene a la casa como solía hacerlo antes de morir, ya que los muertos nunca olvidan”. No olvidan la invitación, pero sí, distraídos por el alboroto de sus amigos y ya ebrios, a veces deciden no visitar a los familiares; en particular cuando hay muchas generaciones que los separan.

Utilizando el artificio de la sinécdoque, tan común en los rituales cancuqueros, la carne que se utiliza en el menú destinado al *ch'ulelal* en el Día de Muertos, es la de pollo, y, contra la opinión de los *ch'abajom*, desde hace algunos años se está empleando también la de guajolote y la de res. El carácter asustadizo y desconfiado que le reconocen a los *ch'ulelal*, hace que estas carnes se consideren inapropiadas, ya que le teme al guajolote porque cree que es un zopilote, y a la res, por el peligro que lo pueda cornear.

El banquete del *ch'ulelal* en la casa de sus familiares, debe suceder el de los vivos, es más, si éstos no lo han probado antes de servirlo, aquel no lo consumirá. Y la reunión de ambos no se produce, ya que mientras aquellos llegan sigilosamente por la noche para consumir la comida dejada por éstos; los vivos en cambio

<sup>92</sup> El calor del *inpierno* se debe a que allí se queman los huesos.

<sup>93</sup> Comida del *ch'ulelal*: *swe'el ch'ulelal*.

<sup>94</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 128.



esperarán la madrugada siguiente para comer. En fin, los vivos y los *ch'ulelal* no “conviven”.

Tales pareciesen ser las reglas —cargadas de respeto y temor—, que rigen el contacto físico entre el *ch'ulelal* y sus descendientes y que el protocolo del don de la comida transmite: manera cautelosa y sutil de recordar a los *ch'ulelal*, recibéndolos, contentándolos, pero al mismo tiempo evitándolos. Esta forma tiene la clara intención de complacerlos, de mantenerlos a una distancia tal que se satisfagan con la comida de los vivos y a la vez los mantenga suficientemente apartados para que no interfieran ni perturben sus vidas. Es así que algunas personas, conscientes de las molestias que pueden causar la visita de los *ch'ulelal*, revolviendo las cosas y figiendo en toda la casa, esconden sus pertenencias.

El Día de Muertos, cuando los familiares visitan el cementerio y depositan juncia sobre la tumba, no le rezan al *ch'ulelal*, sino que le hablan.<sup>95</sup> Y en sus frases expresan el temor de los vivos a que el *ch'ulelal* los pueda tocar en sus sueños provocándoles una enfermedad. O bien, al ir a trabajar a la milpa, pueda causarles un accidente haciéndoles tropezar. Al leer estas frases, lejos estamos de una percepción mística de los muertos, sino más bien inspirada por un interés puramente práctico. Se trata de convencer al *ch'ulelal* que no dañe a los familiares vivos. Entonces se dirigirán a él susurrando:

|   |   |
|---|---|
| <i>Ma me xa pikon ta sikil awok, ak'ab</i>          | No me toques con el frío de tu mano, de tu pie                  |
| <i>tal me kilat, tal me kabet te awal a kandela</i> | vine a verte, vine a entregarte tu pobre vela                   |
| <i>tal me jobet te sba awal a mukenal</i>           | vine a limpiar sobre tu tumba                                   |
| <i>ay me kal, ay me nich'an, te awaiye,</i>         | tengo hijo, <sup>96</sup> tengo hijo, <sup>97</sup> tus viejos, |
| <i>ay me amame</i>                                  | tienes nietos   |
| <i>ma me xapik ta sikil awok, ak'ab</i>             | no vayas tocar con lo frío de tu pie, de tu mano                |
| <i>jich bitil te ay kal amats' e,</i>               | así como tengo mi pozol,  |

<sup>95</sup> *Sk'oplaltesel.*

<sup>96</sup> Dice la madre.

<sup>97</sup> Dice el padre.



|                                      |                                   |
|--------------------------------------|-----------------------------------|
| <i>kal awaj e</i>                    | mi tortilla                       |
| <i>k'ax meil awil</i>                | que al llegar <sup>98</sup> coma, |
| <i>we'an ts'i'in, uch'an</i>         | qué coma un poco, qué beba un     |
| <i>ts'i'in</i>                       | poco                              |
| <i>pas a me perdon</i>               | perdónanos                        |
| <i>mayuk me lek we'el, uch'balil</i> | no tengo buena comida, buena      |
| <i>ku'un</i>                         | bebida mía                        |
| <i>ja' me te me baon e.</i>          | porque soy pobre.                 |

Tal actitud no difiere mucho de la de los pedranos, que acuden al cementerio para arreglar las tumbas y, dirigiéndose al muerto, lo invitan a comer, presentándole cortésmente el menú: “como cuando vivía Ud., te compramos carne, te compramos chicha” e interesadamente —explicitando el esfuerzo que han hecho por los dones y en un claro chantaje—, le pedirán que le diga a dios que la madre y los abuelos “no mueran para poder obsequiar el otro año”.<sup>99</sup>

En Cancuc, los deudos suelen hacer también un breve recuento de lo que hizo el finado de por vida: si compró terrenos (ocultando que son pocos), si trató bien a sus hijos y a su esposa (olvidando que los regañaba, quizá los golpeaba), si trató bien a los amigos (si les faltaba al respeto). En todo caso se intenta que no se moleste si sabe que sus tierras están mal utilizadas o han sido vendidas, ya que podría vengarse maltratando el *ch'ulel* de los familiares. Se dice entonces:

|   |   |
|---|---|
| <i>Lek ay, tal kabet te awal a kandela</i>      | Está bien, vine a entregarte tu<br>pequeña (pobre) vela |
| <i>ma me ja' xapikotik ta awok, ak'ab</i>       | no nos vayas a tocar con tu pie,<br>con tu mano         |
| <i>ma me jauk xawuts'in te al nich'an e</i>     | no vayas a dañar a nuestro hijo                         |
| <i>ya kal me yilbelat</i>                       | te está viendo  |
| <i>ja' me ya kal sobelat, te sba amukenal e</i> | él te está limpiando (la tumba),<br>sobre tu tumba      |

<sup>98</sup> El *ch'ulelal*.

<sup>99</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 143.

|  |   |
|--|---|
| <i>ma me jauk te ya achiwtes</i>                   | no lo vayas a espantar <sup>100</sup>                   |
| <i>te me ay ba ay apaxajat te k'alal ya xbe'el</i> | si es que sales a pasear cuando sale a caminar,         |
| <i>ya xpax a, ba ay yax baat ta sk'aal</i>         | al pasear, cuando va a su milpa,                        |
| <i>ta sna, te al nich'an e</i>                     | a su casa los hijos                                     |
| <i>ma me kapik ta sikil awok, a k'ab</i>           | no los vayas a tocar con la frialdad de tu pie, tu mano |
| <i>ma me xamak ta be.</i>                          | no los vayas a tapar en el camino                       |
| <i>ma me xapich' ta be.</i>                        | no los vayas a derribar en el camino.                   |

Otras personas, acompañando sus palabras con dones de velas, temiendo que el *ch'ulelal* —que llama ánima—, llame en sueños a un hijo para el *k'atinbak*; o lo toque con sus pies o manos, enfermándolo, le dirán, sobre la tumba, las palabras siguientes:

|   |  |
|---|--|
| <i>Animail ma me xa wikotik</i>                 | Ánima no nos llames                              |
| <i>animail ma me xa wikal, nich'an</i>          | muerto no lleses hijo, hijo                      |
| <i>animail ma me xa pikotik ta sikil awok,</i>  | muerto no nos toques con tu pie                  |
| <i>ak'ab</i>                                    | frío, tu   |
| <i>animail ma me xa pik ta sikil aw-i, amam</i> | mano   |
| <i>manchuk ba'anil awilon ta jna</i>            | muerto no toques con la frialdad a tus nietos... |
| <i>jich la kabet jilel la jkandela</i>          | que no vayas a verme a mi casa                   |
| <i>ich'a me be'el, tsaka me be'el</i>           | así te la entrego mi vela                        |
| <i>mayuk me sbiktal ko'tan</i>                  | recíbemelo, agárramelo                           |
| <i>te me lek la atsakbon te kandela xi</i>      | no tengo envidia                                 |
|   | si me la agarras bien la vela dice               |

### *Objetos de acompañamiento*

Demás es sabido que en las tumbas de los antiguos mayas se encontraban objetos de acompañamiento y cuerpos de animales

<sup>100</sup> Al desprenderse el *ch'ulel* del cuerpo provoca una enfermedad que puede ser grave, conocida como *espanto* o *xiwel*.

diversos. A los nobles muertos los enterraban con mantas bordadas y alimentos para el viaje. Rodeaban su cuerpo con piedras de jade, objetos de cerámica, carne, maíz, pozol, cacao, salsa picante y recipientes para el agua. También plumas de quetzal, cuchillos, puntas de obsidiana, lanzas y escudos. Además, mataban al perro del muerto para que pudiese guiarlo en su camino, y no era raro que si era noble, ejecutasen sus esclavos para que lo acompañasen y pudiesen seguir sirviendo a su amo en el más allá. Se enterraba también al muerto con algunos de sus ídolos y sus libros y, como dice el obispo Landa, si era “sacerdote o brujo”, a su lado se depositaban algunas piedras que solía usar para la adivinación.<sup>101</sup>

Aunque evidentemente estos objetos no sean los mismos, ni tampoco tan variados, su funcionalidad no ha cambiado mucho. La mayoría de los objetos depositados en la tumba tienen el propósito de ayudar el *ch'ulelal* en su largo viaje al *k'atinbak*, pero también para que le sean útiles allí. Es así que en Cancuc, a menudo se encuentran objetos para que pueda restaurarse, como jícaras para beber, ollas, vasos y botellas. En San Pedro Chenalhó depositan incluso algo de comida sobre la tumba.<sup>102</sup> Para que pueda mantener su aseo, los deudos le dejan un balde. También para que pueda mudarse, si es hombre le dejan camisas, chamarras, pantalones, pañuelo y zapatos. Para su comodidad y presentación, cobija, morral y hasta colgadores de ropa. Si es mujer, huipil, faja y objetos del telar. Para descansar le dejan un petate o saco de dormir. Y preocupándose también de las actividades que deberá ejercer el *ch'ulelal* una vez en el *k'atinbak*, los deudos le depositan, si era *ch'abajom*, una cruz de madera y un candelabro;<sup>103</sup> si era estudiante, libros, cuadernos con deberes y un reloj.<sup>104</sup> Se vieron en Yoch'ib, instrumentos de música, como una guitarra, un pequeño violín, sonajas de tecomate, que habían sido usados en la fiesta de carnaval y hasta herramientas de trabajo para facilitar el desempeño de su oficio.<sup>105</sup>

<sup>101</sup> Claude-François Baudez, *Une histoire de la religion des Mayas*, París, Albin Michel, 2002, p. 412, 413.

<sup>102</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125.

<sup>103</sup> Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 208.

<sup>104</sup> Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 592-593, 616, 623.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 603-604.



Figura 2. Se pueden observar cuencos sobre la tumba; cuelgan de la estructura un sombrero, un saco de dormir y una bolsa con un reloj, lápices y los deberes de un joven estudiante muerto. Cementerio de Abajo, Cancuc Centro, 2008. Fotografía de Helios Figuerola Pujol

No es raro encontrar también, para que el niño pueda seguir divirtiéndose, un tirador, un trompo con su cuerda, un fierrito de juguete y una canica.<sup>106</sup> Y si tenía varios sombreros, seleccionaban sólo uno, los otros eran simplemente botados.<sup>107</sup> No se hacía así si el muerto ocupó cargos en la comunidad, en ese caso, como signo de prestigio social y de poder, los sombreros —que pueden ser numerosos, como ocho, con sus respectivos listones de colores— serán depositados sobre la tumba.<sup>108</sup> Los habitantes de Yoch'ib le dan también a estos objetos un interés estratégico ya que los deudos no entrelazan los dedos del muerto, sino que entrecruzan sus manos

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 616.

<sup>107</sup> Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 208.

<sup>108</sup> Guiteras Holmes, *Diario de San Pablo Chalchihuitán...*, p. 340.

sobre el pecho para poder agregarle un rosario hecho con unas semillas de color rojo llamadas de San Pedro. A veces le agregan a las cuatro pequeñas velas de color negro una cruccecita de palma, todos estos signos de la inclinación religiosa del muerto y de sus conocimientos teológicos que lo podrían sin duda ayudar.<sup>109</sup>

Tan fuerte es esta costumbre que a pesar que tanto los católicos como los evangélicos se sienten incómodos con la existencia de tantas “almas” (*ch’ulel*) y de tantos “demonios” (*lab*), en el cementerio del paraje de Chakte’, enteramente evangélico, algunos deudos siguen depositando objetos sobre las tumbas. Lo observado en Cancuc, contrasta con lo que existe en El Romerillo en cuyas tumbas los familiares dejan sólo las maderas que sirvieron para transportar al muerto y, a veces, algunas flores: lo que le da a este lugar una curiosa y paradójica imagen de un asentamiento devastado.

Pero, así como se añaden prendas y utensilios usados por la persona en vida, también se tiene especial cuidado en evitar dejar otros al lado del cadáver. Por ejemplo, en El Romerillo se priva a las mujeres muertas de su peine. Y tal vez juzgando ciertos objetos peligrosos, no se añaden las agujas para coser que serán cuidadosamente reemplazadas por plumas de gallina.<sup>110</sup> Las mismas precauciones tomarán los deudos pedreros, cuyas muertas serán privadas de peine y de aguja, y se preocupan de quitarles incluso el hilo<sup>111</sup> y los objetos de cuero.<sup>112</sup> En Cancuc, estas precauciones las toman los deudos cuando el muerto es un hombre, en particular cuando en vida era conflictivo y peleador. Así, tanto en el velorio como en el entierro, los familiares tienen que tener cuidado en no dejar con el cadáver herramientas peligrosas o armas; ya que su *ch’ulelal* podría llevarse y usarlas en el *k’atinbak* contra sus enemigos.

En fin, los ixtahuacanecos (Guatemala) entierran a los difuntos con una gran variedad de objetos para que el muerto se vaya contento y que los parientes no se entristezcan al verlo. Unos acompañan al cadáver, los otros son puestos sobre su tumba. Así mismo dejan sobre él los objetos de trabajo para que pueda continuar

<sup>109</sup> Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas...*, p. 592, 612, 622.

<sup>110</sup> Guiteras Holmes, *Diario de San Pablo Chalchihuitán...*, p. 315.

<sup>111</sup> Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo...*, p. 198.

<sup>112</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 124, 198.





Figura 3. Tumbas sobre el techo de una casa. Yoch'ib, Tenejapa (vecina de Cancuc), 2009. La tumba de la derecha es la del padre del habitante de la casa; la de la izquierda, la de su madre. Fotografía de Helios Figuerola Pujol.

su actividad en el más allá.<sup>113</sup> Sin embargo, se sospecha que tanta atención y cuidados para con los muertos responde también a un interés práctico: los vivos ceden al chantaje que les hacen, y evitan así que regresen a molestarlos.<sup>114</sup>

No sería nada sorprendente pensar que tal vez con el propósito de acomodar el tamaño de los objetos que usará en el *k'atinbak*, a su “alma”, los habitantes de El Romerillo, le procuren ciertos objetos —un huacalito, un canastillo y un tecomatillo— confeccionados todos a escala reducida.<sup>115</sup> Lo mismo hacen los pedreros, precisando

<sup>113</sup> Ruz Sosa, “El resplandor de la tradición...”, p. 111.

<sup>114</sup> Ruz Sosa, “Thanatos y communitas en el mundo maya contemporáneo”, ms. s/f, p. 5-6.

<sup>115</sup> Guiteras Holmes, *Diario de San Pablo Chalchihuitán...*, p. 315.

que “en el más allá” aumentan de tamaño.<sup>116</sup> Desgraciadamente no contamos con más datos que hagan referencia a esta preocupación de fabricar los objetos de acompañamiento a escala reducida. Sin embargo, no deja de ser interesante señalar que para los cancuqueros, el tamaño de ciertas entidades ontológicas (de unos 30 cm de estatura) —como el *ch’ulel* del *ch’iibal*, de las madres-vegetal, de las madres-enfermedad y de ciertos *lab*—, son características propias de ciertas divinidades terrestres. Y que tal vez, para ajustar el tamaño de los objetos de acompañamiento al del *ch’ulelal*, los vivos se ven en la obligación de confeccionar réplicas en miniatura. Es tal vez lo que explique que los lacandones del norte, depositen sobre las tumbas cuatro pequeños perritos, confeccionados con hojas de palma de guano, encargados de ayudar al muerto a pasar los ríos en el inframundo. En todo caso, la multiplicación de los dones —a menudo en múltiplos de cinco—, y el aumento de su talla, es una transformación común en el don de los rituales cancuqueros.

### Conclusiones

La percepción que tienen los cancuqueros de la agonía, de la muerte y del velatorio, nos ha mostrado que no se trata de un acto puntual, breve, sino de una transformación sujeta al tiempo que tardan los componentes ontológicos en abandonar el cadáver; y que tienen un carácter agonístico, en los que impera la predación y la violencia. Y que en ello están inevitablemente involucrados los vivos y su propia ontología.

Los cancuqueros nos muestran que la muerte dispersa a los entes constitutivos de la persona, algunos definitivamente, el *ch’ulelal*, escondido en el *k’atinbak*, a pesar de la lejanía, se inmiscuye en el quehacer de los vivos y que, impulsado por sentimientos humanos como el odio y la venganza, puede también castigar a los enemigos, provocándoles enfermedades. Hemos aprendido que el *ch’ulelal*, fiel guardián de la tradición y habitante de una sociedad opresiva, como la del *sk’atinbak*, causa temor y preocupación en los

<sup>116</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros del alma...*, p. 125.

hombres; el *nohk'etal* en cambio, capaz de adaptarse a otras culturas y viviendo entre los vivos, es percibido con respeto y atención.

Hemos visto que el velatorio tzeltal, no es un simple acto de despedida, sino más bien la custodia que los vivos establecen en torno al cadáver para proteger su *ch'ulel*, así como también para ayudar al *sbak'etal* a que abandone, de manera progresiva y sin contratiempos, el cuerpo de su amo.

También vimos que la presencia misma de los vivos en el velatorio y entierro es peligrosa, ya que el lugar se transforma, debido a la presencia del cadáver y su ontología, en un sitio de encuentro de presas y depredadores. Para ello los vivos, indefensos, han desarrollado una estrategia sutil y delicada, sirviéndose de oraciones para convencer; de plantas odoríferas para repeler; de gestos que invitan a expulsar y otros miman barrer. Y, como último recurso, se sirvan, en el *setuntayel*, del curioso y temible poder del sexo femenino para extraer y debilitar los *lab*.

Para limitar la influencia de los *ch'ulelal*, los vivos han elaborado una serie de rituales y plegarias profilácticas capaces de protegerse de su acción, y de otras terapéuticas particularmente eficaces para curar a un paciente de una enfermedad provocada por él. En oposición, los brujos, instrumentalizando el poder y sentimientos de los *ch'ulelal*, pueden convencerlos de dañar a un enemigo.

Descubrimos que la muerte, si bien dispersa los entes constitutivos de la persona, algunos conservan las características del hombre en sociedad. Es así que no sería especulativo pensar que la relación sociológica de los muertos en sus tumbas (la casa del *ch'ulelal*), y su distribución espacial, pudieran ser percibida como la metáfora del *k'atinbak*.

#### BIBLIOGRAFÍA

BAUDEZ, Claude-François, *Une histoire de la religion des Mayas*, París, Albin Michel, 2002, 472 p. (Bibliothèque Albin Michel Histoire).

BLOCH, Maurice, "La mort et la conception de la personne", *Terrain*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, n. 20, 1993, p. 7-20



- BLOM, Frans y La Farge, Oliver, *Tribus y templos*, traducción de Berta Adalid Carbajal, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, 666 p. (Clásicos de la Antropología 16).
- DURKHEIM, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 7.<sup>a</sup> edición, París, Presses Universitaires de France, 1985, 647 p.
- FIGUEROLA PUJOL, Helios, *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan evangelista Cancuc (Chiapas)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2010, 568 p (Monografías 12).
- GUITERAS HOLMES, Calixta, *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura/Desarrollo Integral de la Familia-Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, 348 p.
- , *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, 2.<sup>a</sup> edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 302 p.
- , *Diario de San Pablo Chalchihuitán*, edición, prólogo y notas de Víctor Manuel Esponda Jimeno, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2002, 386 p. (Biblioteca Popular de Chiapas).
- GUSDORF, Georges, *La parole*, 2.<sup>a</sup> edición, París, Presses Universitaires de France, 1956, 124 p.
- HERMITTE, Esther, *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte*, Andrés Fábregas Puig y Rosana Guber (coords.), San Cristóbal de las Casas, Universidad Intercultural de Chiapas/Instituto de Desarrollo Económico y Social/Centro de Antropología Social de Argentina, 2007, 445 p.
- KÖHLER, Ulrich, *Chonbinal ch'ulelal-alma vendida, elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, 185 p.
- LE GUEN, Olivier, "Ubèel pixan, el camino de las almas. Ancestros familiares y colectivos entre los mayas yucatecos", *Península*, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, v. III, n. 1, primavera de 2008, p. 83-120.



- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2.<sup>a</sup> edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, 209 p.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004.
- MAUSS, Marcel, *Œuvres*, 1. *Les fonctions sociales du sacré*, Editions de Minuit, París, 1968, v. 1, 635 p.
- PITARCH, Pedro, *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, 274 p.
- RUZ LHUILLIER, Alberto, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, 2.<sup>a</sup> edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, 396 p.
- RUZ SOSA, Mario Humberto, “El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos”, en *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), Madrid, Casa de América. Diálogos Amerindios, 2000, p. 107-136.
- , “Thanatos y communitas en el mundo maya contemporáneo”, 37 p., ms. s/f
- VILLA ROJAS, Alfonso, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1990, 829 p.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS





ADMINISTRAR A LOS MUERTOS, TRANSMITIR EL SABER  
CONCEPCIONES DE LA VITALIDAD  
Y DEL PODER DE CURACIÓN EN LA SIERRA MAZATECA\*

MAGALI DEMANGET

Savoirs, Environnement et Sociétés, Université Paul-Valéry  
Mondes Américains, École des Hautes Études en Sciences Sociales

Este capítulo aborda las concepciones vernáculas mazatecas en torno al conocimiento chamánico dedicado a la restauración de la vitalidad. Para tal fin, me centraré en el papel atribuido al dueño del cerro Tokoxo, situado frente a Huautla de Jiménez, en las tierras altas mazatecas. A la vez, un administrador de los asuntos de prosperidad y de riqueza, también es considerado, según veremos, como el gerente de los difuntos, para bien o para mal. Mostraré que figura, además, como uno de los principales aliados no-humanos de los curanderos, para quienes el conocimiento y el poder de curar están indisolublemente ligados al dominio de la palabra de las oraciones, también relacionada con la gestión de los asuntos de muertos.

Tal como Jean-Pierre Albert y Agnieszka Kedzierska-Manzo señalaron: “es preciso reconocer que, desde sus inicios, la antropología frecuentemente ha puesto en primer plano la dimensión de lo simbólico —y por lo tanto, las creencias, más que los conocimientos; los ritos, más que las técnicas productivas—”.<sup>1</sup> Siguiendo esta perspectiva, no se trata tanto de considerar las “creencias” relativas al dueño de los muertos, y a la muerte (o a la vida), como de lograr una aproximación a su manera de estar presente.<sup>2</sup> Además, el

\* Traducción del francés por María del Rocío Maza García de Alba.

<sup>1</sup> Jean-Pierre Albert y Agnieszka Kedzierska-Manzo, “Des objets-signes aux objets-sujets”, *Archives de sciences sociales des religions*, 2016, n. 174, p. 14.

<sup>2</sup> Albert Piette, “La piste de Dieu. Sa façon d’être présent”, en *Humains, non-humains: comment repeupler les sciences sociales*, Sophie Houdart y Olivier Thiery (coords.), París, La Découverte, 2001, p. 328-337.

término “creencia” es, en parte, inapropiado dado que se privilegian las concepciones *emic* sobre el oficio del curandero. Los pobladores hablantes<sup>3</sup> del mazateco, lo conciben explícitamente como un “saber” (*chjine*), donde el dominio de la lengua indígena constituye una de las principales condiciones.<sup>4</sup> Las curanderas y los curanderos mazatecos, designados de manera significativa en la lengua vernácula como “personas de conocimiento” o “personas de saber” (*chjota chjine*),<sup>5</sup> enfatizan el carácter de la curación chamánica como un proceso fundado en la palabra y en los gestos rituales.

En su pequeña capilla; una cabaña de tablas con techo de lámina, aledaña a su casa de adobe, el curandero don Lupo intentó explicarme en qué consiste su saber, mientras me prodigaba cuidados rituales (en particular una limpia, combinada con una sesión de adivinación). Como veremos, el relato está centrado en

<sup>3</sup> Hay que precisar que, de acuerdo con los últimos censos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010) la Sierra Mazateca cuenta con una de las más altas tasas de hablantes de lengua indígena de México. Mis investigaciones en las tierras altas se iniciaron en 1992, continuaron regularmente entre 1994 y 1995, luego entre 1998 y 2002, cuando residí en México; y después durante las fiestas de muertos, en 2011, 2012 y 2019. La sierra cuenta con distintas variantes dialectales del mazateco, que han sido el centro de un extenso trabajo de cartografía lingüística (véase Jean Léo Léonard y Vittorio dell’Aquila, “Mazatec (Popolcan, Eastern Otomanguean) as a Multiplex Sociolinguistic ‘Small World’”, *Actas del Coloquio Internacional Languages of Smaller Populations: Risks and Possibilities*, Tallinn, Hungarian Institute, 2014, p. 27-55). La variante de este texto corresponde a la isoglosa de Huautla.

<sup>4</sup> En el área de Huautla, hay otra polarización del chamanismo ligada al turismo y a diversas operaciones de patrimonialización. Aquí me mantengo al margen de este chamanismo público y dedicado al turismo, centrándome sobre todo en los especialistas hablantes de mazateco. También me ocupo de estas transformaciones en un trabajo que se encuentra en proceso de publicación: “Le Commerce de la Chair des Dieux. Chamanisme et modernité en terres mazatèques (Mexique)”.

<sup>5</sup> Eckart Boege traduce *chjota chjine* como “gente de conocimiento”, traducción que emplean mis interlocutores bilingües, junto con la de “saber”, también utilizada en este texto. En la versión francesa se privilegia el término “saber” (*savoir*), considerándolo a la vez como una habilidad y como una forma de acceder a cierto orden de verdad, a la par de los conocimientos letrados. Véase Magali Demanget, “Saint, diable ou héros patrimonial? Régimes d’oralité et reconversions d’un mythe (Sierra Mazateca, Mexique)” en *Métamorphoses de l’Oralité entre l’Écrit et l’Image* Gaetano Ciarcia y Eric Jolly (eds.), París, Maison des Sciences de l’Homme-M-Karthala, 2015, p. 129-146.

la experiencia del encuentro con Chikon Tokoxo, dueño telúrico del cerro cuyo nombre lleva, y aliado explícito o implícito de la gente de conocimiento. Dar un lugar prioritario a esta experiencia fundadora, claramente identificada como tal por mi interlocutor, me permitirá ofrecer una instantánea de la transmisión de las concepciones vernáculas que nos conducirá a presentar ciertos aspectos de dichas concepciones, tal como pueden ser implementadas por los especialistas involucrados en el tratamiento de los muertos, de las enfermedades, de la vitalidad, de la prosperidad y del infortunio en general.

Antes de tratar de este encuentro con su dueño, haremos un recorrido por el cerro Tokoxo, a fin de recordar la profundidad histórica de la devoción que se le rinde. Más adelante, aportaremos elementos de comprensión para identificar las concepciones referentes a la persona y a su alteración, así como a los tratamientos de los desequilibrios corporales y sociales. Estas precisiones nos permitirán comprender mejor los fundamentos vinculados con el compromiso del saber presentado por don Lupo, conocimiento tanto más “delicado”, cuanto que está calificado como una fuerza obtenida en buena medida, del contacto potencialmente inestable con los difuntos y con su dueño.

### *El cerro de devoción como lugar de las memorias colectivas*

Comencemos, pues, por el cerro concebido como fuente del conocimiento chamánico. Las relaciones que los habitantes mantienen con el Nindo Tokoxo, también llamado Cerro de la Adoración, se sobrepone a otras más antiguas. Con toda probabilidad, este cerro fue un centro ceremonial a lo largo de la historia colonial, lo que recuerda los vínculos especiales que unen los centros de población de Mesoamérica con determinadas montañas concebidas como centros de poder político. Al respecto, el *Lienzo Huautla*, del siglo XVIII, analizado por H. Cline,<sup>6</sup> muestra la distribución de los

<sup>6</sup> Howard F. Cline, “Lienzos y comunidades mazatecos de la época colonial, Oaxaca, México”, en XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México



pueblos alrededor del cerro, cuyas entrañas están llenas de huesos, como el punto central de la devoción. Haciendo eco a dicha representación, se personifica al cerro Tokoxo, concebido como dueño de los muertos y de la prosperidad, en un proceso sincrético que conduce al mismo tiempo, a asociarlo con san Martín Caballero. La combinación con la imagen del santo es, a su vez, territorializada.<sup>7</sup> Esta recomposición es producto de un trabajo de memoria fijado en un lugar: el cerro tutelar, siempre resignificado a partir de la sucesión de los presentes. Al recalcar la permanencia del lugar, no se trata desde luego, de deducir de ella una irreconciliable continuidad, sino de recordar, junto con Maurice Halbwachs,<sup>8</sup> que analiza la topografía de la memoria en relación con los lugares de culto, la medida en que semejantes emplazamientos constituyen referentes culturales de memorias imbricadas.

En la actualidad, el cerro es una encrucijada donde diferentes prácticas, propiciatorias y patrimoniales, participan en la renovación de su posición contemporánea. Estas implican modalidades y finalidades distintas en las relaciones que se establecen con el Chikon Tokoxo, identificado —o no— con la imagen de san Martín Caballero. En primer lugar, en el marco de los intercambios rituales, este agente no-humano es concebido como un administrador de los asuntos de los muertos, de la enfermedad, de la vitalidad y de la prosperidad agrícola, pero también, en un ámbito más amplio, de las riquezas comerciales y del éxito en general. Estas últimas décadas, las autoridades municipales y diversos promotores culturales

1962, *Actas y Memorias*, 3 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964, v. 1, p. 397-424.

<sup>7</sup> En el territorio mazateco, el cerro del *Chikon Tokoxo* —que habría recorrido el territorio en diversas peregrinaciones míticas— parece ser el más importante, probablemente por su vinculación con un alto lugar de poder político y religioso en la región. Coexiste con otros dos cerros, el de San Martín Caballero de San José Tenango, en las tierras templadas, y el Cerro Quemado o Cerro Rabón, centro emblemático de la zona baja del territorio mazateco. Véase sobre este tema Alicia Barabas, “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”, en *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México I*, Alicia Barabas (ed.), México, Instituto Nacional Indigenista (Etnografía de los pueblos indígenas de México), p. 37-124.

<sup>8</sup> Maurice Halbwachs, *La Topographie Légendaire des Evangiles en Terre Sainte*, París, Presses Universitaires de France, 2008.

erigieron al Chikon y su cerro como símbolo de autoctonía, sede de una antigua herencia y de la memoria histórica, movilizándolo, en particular, el enfoque subordinado de los grupos neoiñdígenas.<sup>9</sup> El cerro Tokoxo condensa así varios estratos memoriales, donde los ideales neoiñdígenas y *New Age*, se sobreponen al apego a un cerro titular, articulado con la herencia colonial del catolicismo. En todo caso, tales “capas sedimentarias”<sup>10</sup> de memorias inscritas unas dentro de las otras, sin dejar de ser polimorfos, dan testimonio de la antigüedad del lugar como espacio de devoción.<sup>11</sup>

Las diferentes movilizaciones del cerro personificado contribuyen, ante todo, a la (re)producción del lugar en el cruce de varios órdenes de verdades y regímenes de historicidades. De hecho, el Nindo Tokoxo es, ante todo, un lugar que condensa las memorias, al centro de múltiples experiencias de tiempo y de diferentes modalidades de presentificación del dueño telúrico (con fines patrimoniales, políticos, turísticos, propiciatorios curativos, etcétera). Los usos plurales de este cerro, se encuentran en todo caso, al centro de las relaciones de fuerzas que implican su producción como un “espacio vivido”, percibido y experimentado por usuarios

<sup>9</sup> Magali Demanget, “Montagne dangereuse ou montagne en danger? Usages politiques, magico-religieux et touristiques du Chikon Tokoxo (Sierra Mazatèque, Mexique)”, *Nouveau Monde-Mondes Nouveaux*, École des hautes études en sciences sociales, n. 8, 2007, en línea: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/72712007>; Demanget, “Saint, diable ou héros patrimonial?...”, p. 129-146; María Teresa Rodríguez, “Discursos de identidad y nuevos escenarios de la religiosidad mazateca”, *Nueva Antropología*, v. 29, n. 84, enero-junio 2016, p. 73-89.

<sup>10</sup> Joël Candau, *Anthropologie de la mémoire*, París, Armand Colin, 2005 (CurSus), p. 72.

<sup>11</sup> Tal superposición, observada en antiguos lugares de culto prehispánico, montañas o cuevas, ha llevado a su designación como *cerros de mantenimiento* o *cuevas de mantenimiento*. Algunas, como la Cueva del Diablo, en el estado de Oaxaca, por ejemplo, inspiraron un diálogo entre arqueólogos y antropólogos que compararon allí sus observaciones sobre las huellas materiales de las devociones zapotecas contemporáneas y prehispánicas: Alicia Barabas, Marcus Winter, María del Carmen Castillo, Nallely Moreno, “La Cueva del Diablo, creencias y rituales de ayer y de hoy entre los zapotecos de Mitla, Oaxaca”, *Diario de Campo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, n. 76, mayo de 2005, p. 1-23.



que también están implicados en su representación.<sup>12</sup> El ejemplo de don Lupo mostrará, entonces, cómo el saber vernáculo es concretamente movilizado en la apropiación imaginaria de un lugar, dentro del marco de lo que puede designarse como chamanismo agrario.

### *Circulaciones energéticas*

En la perspectiva vernácula, el Chikon Tokoxo está implicado en los asuntos referentes a la vitalidad y a los muertos. Este doble potencial puede manifestarse de forma concreta por la identificación de su acción como causa de enfermedad de muerte o por su implicación en asuntos de prosperidad (*kjoa nda*) y de riqueza (*chaon*). Va aunada a otras observaciones sobre las sociedades de Mesoamérica, donde la vida no es pensada como una sustancia, sino como un proceso que implica un desarrollo y una circulación energéticos transmitidos por las relaciones sociales.<sup>13</sup>

En mazateco, el concepto *ngan'io*, que puede traducirse como “fuerza”, “poder”, “energía”, “vigor”, ilustra bien esta perspectiva. Dicha categoría engloba los flujos energéticos que circulan en los cuerpos de los vivos; entre estos y los no-humanos, y más ampliamente en la milpa. Este término, en gran medida, polisémico, se refiere tanto al vigor del crecimiento, o a la alianza de parentesco, como al poder en general, y en especial, al poder político. De esta manera, se dice de una mujer cuyo marido ha desaparecido que su *nga'nio* (su energía, su alianza) la ha abandonado: “*Hé kichan nga'nio-na*” (“perdí mi fuerza”), me confía doña María al evocar la muerte de su esposo. En la misma categoría de la alianza, se me explica que tener muchos compadres (o amigos), es tener *nga'nio*. Este

<sup>12</sup> Henri Lefebvre, *La Production de l'espace*, París, Anthropos, 2000, p. 48-49.

<sup>13</sup> Perig Pitrou, “La noción de vida en Mesoamérica. Introducción”, en *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés, Johannes Neurath (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2011, p. 19; Catharine Good Eshelman, “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza, sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés, Johannes Neurath (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p. 181-203.



es efectivamente reforzado por las alianzas sociales y matrimoniales, y sellado por las comensalidades rituales, ya que corresponde a la energía vital que circula en cuerpos de fronteras porosas. Por esta razón, puede ser generado por los santos que capitalizan la energía colectiva engendrada en las mayordomías, lo que explica que las ramas y las velas que sirvieron en las procesiones, al considerarse impregnadas de la energía del santo, sean conservadas y empleadas para hacer limpias. Las que sirvieron en la procesión del *Cristo de las tres caídas*, por ejemplo, permiten curar los “granos de muerto”, enfermedad infecciosa, relacionada con los velorios. El vigor y la fuerza, pueden así, ser reforzados gracias a los muertos puros (*ndí santo; ndí nima*), que aparecen en sueños o en el viaje chamánico (el “caminar” de los hongos sagrados guiado por personas de saber), o incluso gracias a las limpias efectuadas en el cerro Tokoxo, así como a las ofrendas hechas a su dueño.

Sin entrar en detalles, hacemos notar que los diferentes procedimientos rituales no se reducen a los empleados en la ceremonia de los hongos sagrados, que se volvió emblemática del chamanismo turístico de Huautla. El ritual *ma xkoén*, que implica desangrar un guajolote para cuidar los campos, la casa o el cuerpo; el sacrificio de un pollo por arrancamiento del corazón; las adivinaciones con granos de maíz, cartas o el huevo de la limpia; las invocaciones a los muertos con siete o trece velas; la purificación por la aspiración del mal, son algunos de los procedimientos por medio de los cuales las curanderas y los curanderos se diferencian unos de otros, de acuerdo con lo que pude observar, y en algunos casos, experimentar. Tales prácticas, en especial la del *ma xkoén*, que significa literalmente “reverdecer”, buscan poner en movimiento los flujos energéticos de la milpa, la casa, o el cuerpo, ya que éste último también es atravesado por el *nga’nio*, cuyo flujo está sujeto a la contaminación de un funeral y a las interrupciones provocadas por la envidia, el entojo o el contacto con un mal aire.

En el cuerpo hay, en efecto, una “corriente” [eléctrica], según las explicaciones que me ofrece una curandera y partera (*chaon chjine chichi ndí*). Por las venas y los tendones circula la sangre (*njí*) y los flujos de fuerza de la carne (*nga’gio-le yau-le*). El *nga’nio* constituye pues, un principio que es al mismo tiempo vital, anímico

y relacional. Se asemeja, de forma más amplia, a una propiedad móvil de lo vivo que atraviesa el cuerpo y los cuerpos socializados, siguiendo las lógicas de intercambio y de transmisión que combinan las prácticas de la alianza (matrimonial y de compadrazgo) y de la descendencia (filiación patrilineal). Desde este punto de vista, el cuerpo (*yau-le*) es permeable y es concebido, menos como una frontera entre sí mismo y los otros, que vivido como un mediador en un espacio colectivo.<sup>14</sup>

La persona, tal como es entendida en las concepciones vernáculas y en el conocimiento chamánico no es, por lo tanto, absorbida en redes de relaciones que desactiven toda pretensión de individualidad. Otro componente, más comúnmente traducido como “alma”, también está dotado de movilidad “*sén-le*”. “Alma”, “imagen”, “rostro”, “envoltura”, “fotografía”, son otros tantos términos que me dieron para traducir esta parte volátil del individuo, que constituye su apariencia, su contorno, como si de una cubierta de la carne se tratara. Al mismo tiempo, está contenida en ella, y se le sitúa en el corazón (*nima*), localización común en Mesoamérica. En fin, asociada con esta parte ligera, señalamos la que puede traducirse como “espíritu” (*nizin sénli*), “los días de tu imagen”. Ubicada en la cabeza, reflejada por la luz de la mirada, manifiesta la individualidad de la persona, su trayectoria temporal, el desenvolvimiento de su tiempo (su “suerte”, su “destino”), en el transcurso de la vida del individuo. La muerte señala el término de dicho desenvolvimiento, así como de la imbricación entre la carne (*yau-le*) y el alma-imagen (*sén-le*). La materialidad de la muerte (los huesos y el cadáver) se convierte, de esta manera, en fuente potencial de contagio y degeneración, mientras que su parte inmaterial, la que se sueña o se ve en el caminar chamánico con los honguitos, se constituye como una fuente energética de curación. Así, los muertos puros son designados como pequeños corazones (*ndí nima*), o pequeños santos (*ndí santo*), ya que, según me dicen, se trata de pequeñas imágenes.

<sup>14</sup> Florencia Carmen Tola, *Les Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens toba du Gran Chaco sud-américain*, prefacio de Philippe Descola, París, L'Harmattan, 2009, p. 46.

### *Administrar los asuntos de los muertos*

A los difuntos se les conoce familiarmente como “muertitos” (*ndí kjíén*). Al mismo tiempo, se ha observado que, dependiendo de las circunstancias del encuentro, los difuntos son benéficos o mortíferos. Se manifiestan en forma de remolino de aire, de neblina, de cosas blancas, pero también en sueños. Los lugares donde una persona ha muerto como resultado de un accidente o asesinato, están particularmente cargados de “malos aires”. Por lo tanto, son potencialmente mortales por contagio. “¿Quién sabe cuánto mal hay aquí?” me dicen, de una curva de la carretera donde se produjo un accidente. En realidad, habría varios tipos de aires. Una curandera de La Soledad Ayautla,<sup>15</sup> enumera por ejemplo el “aire de animal”, “el mal aire de remolino”, que sería del Maligno, el “aire de las hamacas”, el “aire de cosa babosa”, el aire de “viento de huesos” de donde proviene el mal de fiebre”, para lo cual es necesario hacer una ofrenda a cuatro cerros. El más peligroso de todos sería el “aire de muerto” portado por una persona que ha estado en un velorio o en el cementerio. Este aire mortífero parece, más concretamente, ser producto del contacto con un difunto reciente. Como hemos evocado antes, la proximidad con el difunto durante los velorios, es susceptible de provocar enfermedades infecciosas. Su etiología, como he podido observar, combina entonces causas humanas y no-humanas.<sup>16</sup> Así, los nódulos designados como “granos de muertos”, serían provocados no solo por un comportamiento malicioso e inapropiado durante el velorio, sino también por la intervención de Chikon Tokoxo. Según una joven paciente de quien yo fui la confidente, este se vengó porque ella no había “curado” su casa cuando se fue a vivir con su esposo.

Con el dueño del cerro, en principio, no hay deuda posible. En efecto, siempre sería necesario “pagar” (en forma de tributos

<sup>15</sup> Carlos Inchaustegui, *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1994, p. 76.

<sup>16</sup> Véase Demanget, “Une périlleuse commensalité pour séparer le mort des vivants. Rituels funéraires et dérèglements corporels en pays mazatèque (Mexique)”, *Corps*, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), n. 10, 2012, p. 85-93.

simbólicos) para que la milpa rinda bien, para establecer una casa o para construir una carretera. Por tanto, los accidentes siempre se interpretan como una venganza del Chikon (o del diablo), que toma su “cuota” por medio de la cooptación de las almas de las víctimas fallecidas.<sup>17</sup> Pero, ¿qué hace el Chikon con estos muertos? Según los rumores que han llegado a mí, el dueño del cerro haría “trabajar a los muertos”. Notemos aquí una agencia de depredación, en relación con la gestión de los fallecidos por muerte violenta, indirectamente vinculada con la brujería y con los problemas de la envidia.

No obstante, los *muertitos* no sólo son objetos de brujería y de contaminación. De hecho, pueden acceder al estatus de “pequeñas imágenes” como mencioné anteriormente. Entonces, llega un punto en el que la extrema pureza de los muertos sólo es comparable con la de los santos. “Cuando venimos al mundo, traemos nuestra estrella”, me dice doña Dolores en el curso de su oración de purificación (limpia) en lengua mazateca. Asimismo, los muertos puros, anónimos al olvidarse de su identidad, son frecuentemente equiparados con las estrellas. Así, las estrellas del cielo serían como las lucecitas de las velas de difuntos que llevan varios años muertos. También se dice que estas son las estrellas que adornan el altar de Dios.<sup>18</sup> Estos difuntos ancestralizados en estrellas, también forman parte del colectivo de muertos anónimos asociado con el de los santos en la fiesta de los muertos. Se produce entonces la oportunidad de experimentar colectivamente el regreso de los *muertitos* puros o pequeñas imágenes (*ndí nima*, *ndí santo*).

Sin embargo, la purificación de los muertos es, ante todo, un proceso ritual desplegado concretamente dentro de la Iglesia. En

<sup>17</sup> Es el caso, por ejemplo, de la “curva del diablo”, en la carretera que corre abajo de Huautla, donde ocurrió un terrible accidente de autobús en enero de 2007. Lo mismo sucedió durante la apertura de la carretera a Tuxtepec en las faldas del cerro Nindo Tokoxo: se dice que el Chikon provocó numerosos deslizamientos de tierra, provocando la caída de las máquinas de los ingenieros, y causando la muerte de muchas personas. También se cree que el Chikon Tokoxo estaría al origen de un accidente de helicóptero con periodistas, que se estrelló contra el cerro Tokoxo debido a una “claridad”.

<sup>18</sup> Carlos Inchaustegui, *Relatos del mundo mágico mazateco*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977, p. 39.

apoyo a esto citemos, sin detallarlos, el ritual de los 40 días del entierro, así como las conmemoraciones funerarias que los fieles realizan a lo largo de los años en el marco de la Iglesia: durante las misas, el sacerdote, provisto de una lista de los difuntos reportados por las familias, enuncia los nombres de los finados recientes. En principio se requieren siete años para purificar al muerto y neutralizar su agencia patógena. Estos mismos muertitos purificados, los pequeños santos o pequeñas almas (*ndí santo*) de la familia, también se integran en los rituales chamánicos al margen de la Iglesia. Citemos el ritual de las trece velas al que pude asistir: la curandera asignó a cada vela el nombre de un difunto de la familia de la enferma, con el fin de traer de vuelta a su marido que se había ido con una mujer más joven. Aquí la fuerza de los difuntos (en línea patrilineal) sirve para resolver los desórdenes familiares. Ya no se trata de purificar a los difuntos, sino de utilizar su poder ante agresiones imaginarias. Además, estas mismas agresiones serían provocadas por un ritual similar, pero efectuado a la inversa, según una lógica de inversión generalizada en la brujería. El Este se convierte así en Oeste y las velas se dirigen “boca abajo”, según me han explicado. Se supone que la persona de saber que cometiera tal acto de brujería debería de dirigirse hacia el Oeste y orientar las llamas de las velas hacia el inframundo.

En todos los casos, los difuntos son omnipresentes en el ámbito del chamanismo; están involucrados en los ataques y en los contagios, tanto como en las curaciones. Asociados con los Chikon y con el dueño del cerro, rondan los parajes oscuros del inframundo y del cosmos, al mismo tiempo que constituyen una fuente inagotable de deslumbramiento. Sobre este tema, Julia me confió, con asombro entusiasmo, que nada era tan hermoso como poder verlos así, frente a sí (durante el viaje chamánico con los honguitos)<sup>19</sup> porque ison tan puros!... Una pureza extrema que está a la altura

<sup>19</sup> Es conveniente precisar aquí que *honguitos* que permiten el *caminar* chamánico comparten además una relación de homonimia con los difuntos: entre las expresiones con que son designados (*ndí so'nde: niños de la tierra; ndí-xi-tjoo: pequeños que brotan, nji-le-Kristo: sangre de Cristo, etcétera*), se encuentra la de *ndí-santo* (niños santos), también adjudicada a los *muertitos*.

de su inconmensurable descomposición. Las almas de los accidentados, como hemos visto, quedan captadas en el lugar de la tragedia, convirtiéndolo en fuente de contagio. También son potencialmente peligrosos los muertos “todavía frescos” que, según un curandero, aún tienen electricidad (“que todavía tienen corriente”). Pero en general, los “lugares delicados” (*nde xkon*) del entorno natural (manantiales, ríos, cuevas, ángulos de roca, etcétera) están virtualmente habitados por los Chikon, depredadores de sustancia anímica diseminados en las asperezas del relieve.

### *La misión peligrosa de la gente de saber*

Los especialistas en los infortunios, tendrán pues, por misión, restaurar la circulación de la energía vital y purificar al enfermo de malos aires, pero también la de recuperar el “espíritu” y el “alma-imagen” sustraídos durante el encuentro con un elemento cosmológico patógeno y depredador, como las redes de los arcoíris o de la Vía Láctea, los chikon que habitan en “lugares delicados” del relieve de la sierra, el Chikon Tokoxo, así como seres mitad-animales, mitad-humanos, que se introducen en los sueños. A tal fin, en el marco del chamanismo agrario, la gente de saber se alía con la fuerza de los santos, de los muertos puros y de los dueños de lugares (chikon), en particular del Chikon Tokoxo, asociado con san Martín.

Esta restauración del flujo energético rebasa la perspectiva del cuerpo y de la trayectoria individual. El Chikon Tokoxo es solicitado, tanto para generar la fertilidad de la milpa, como para propiciar la fortuna de un comercio (bajo la forma de san Martín). Al respecto, es notable que el concepto de riqueza en lengua vernácula, está estrechamente correlacionado con el de la energía relacional (*ngan'io*), así como con la idea de fructificación, vinculada con la actividad de la milpa. Así, el término *chaon*, tal como señalan Doesburg y Carrera, significa a la vez “producción” y “productividad”, en lo referente al rendimiento del maíz. Un buen cultivador mazateco es al mismo tiempo un *chjota-chaon* (un “hombre productivo”) y



un *chjota-nyiná* (un “hombre rico”),<sup>20</sup> lo que conduce a identificar la riqueza con la productividad, en especial, la agrícola. La riqueza que es producto de la fertilidad con la cual se confunde, es de este modo, antes de todo movimiento, una circulación de energía, recordando el análisis crítico que Marshall Sahlins dirige a la teoría maussiana del intercambio del *hau* melanesio. Este último, precisa el autor, no es un espíritu en el sentido animista del término, sino que “pertenece a lo que, por neologismo, podríamos llamar el dominio del ‘animarismo’, más que al del ‘animismo’: el soplo de vida, más que el soplo del alma”.<sup>21</sup>

En las etiologías transmitidas por las personas de conocimiento, los *chikon*-lugar depredadores aparecen como los emisarios de tensiones sociales. Estas depredaciones sociocósmicas se desarrollan en los bajos fondos de la vida social, en los puntos muertos de las dinámicas relacionales que conducen los flujos de energía. El *Chikon Tokoxo*, dueño de los muertos y de la fertilidad, en la base del rendimiento de la milpa, responsable de los contagios infecciosos y de la sustracción del “alma-imagen” (*sén*), ilustra hasta qué punto la depredación es indisociable de la prosperidad, por consistir, sobre todo, en un “fenómeno de destrucción productiva”.<sup>22</sup> Tal movimiento, bien representado en la literatura antropológica y etnohistórica de México, puede resumirse en el refrán náhuatl: “nosotros comemos la tierra, por eso la tierra nos come”.

La gente de conocimiento debe pues, involucrarse en peligrosos contactos para restaurar la energía vital y el equilibrio de la persona en su relación con el entorno natural y social. Debe estar en condiciones de orientar de manera benéfica las ambivalencias en cadena que caracterizan a los no-humanos y a las profundidades

<sup>20</sup> Geertz Bastian van Doesburg y Florenzio Carrera González, “Chan-Chaon-Yoma, el calendario agrícola mazateco”, en Geertz Bastian van Doesburg, *Código Ixtlilxóchitl. Apuntes y pinturas de un historiador*, México, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druckund Verlagsanstalt, 1996, p. 163-233.

<sup>21</sup> Marshall Sahlins, *Age de Pierre, Age d'Abondance. L'économie des sociétés primitives*, París, Gallimard, 1976 (Bibliothèque des sciences humaines), p. 218.

<sup>22</sup> Philippe Descola, *Par-delà Nature et Culture*, París, Gallimard, 2005, p. 435.



del mundo cosmológico. De hecho, el Chikon Tokoxo, y los chikon en general, al igual que los difuntos, son en potencia fuentes de vitalidad, tanto como de degeneración y de enfermedad. A propósito de esto, Eckart Boege habla de “la lógica de lo oculto” “que tiene una vida propia y que es necesario penetrar en ello”, como lo hace el especialista que “convierte la noche en día, a la hora de ingerir los hongos”.<sup>23</sup>

Esta idea de “conversión” me parece particularmente importante, ya que está en consonancia con la concepción *emic* del saber (*chjine*), tal como me fue presentada por sus especialistas: es ante todo un proceso: “lo que hacen los médicos, es reforzar sus conocimientos, conocimientos adquiridos en una escuela, en una facultad. Pero dentro del conocimiento que dan *los pequeños que brotan* [hongos rituales], se lleva a cabo un proceso para encontrar las enfermedades que la medicina científica no puede”, explica don Catarino, y agrega “la razón por la que llevamos a cabo esta ceremonia es mucho más: creemos en Dios, y tenemos nuestras propias ideas, nuestras concepciones ancestrales, que hay que dirigirse a las colinas, a los cerros, a los ríos, a los valles, a la tierra, a una serie de elementos del mundo para recorrer [...] para ir a recoger las “almas” (*sén*) de las gentes que pasan y de las que se impregnan los caminos que hay en esta tierra”.<sup>24</sup> Así, el saber se basa en el conocimiento de reglas rituales transmitidas por los ancianos, que permiten orientarse en un recorrido especializado en los lugares de los Chikon. Pero la transmisión humana no es la única en marcha:<sup>25</sup> la fuente cosmológica y telúrica del conocimiento es de primera importancia, como veremos. Ella está involucrada en la potencial reversibilidad de un saber-poder que también puede ser orientado “al revés”, hacia el Oeste, para hacer el mal. ¿Cómo dominar ese contacto estrecho con la inestabilidad de los lugares calificados

<sup>23</sup> Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988, p. 111.

<sup>24</sup> Traducido del mazateco por Florenzio Carrera.

<sup>25</sup> Sobre la perspectiva de una doble transmisión del saber chamánico, humana y no-humana, véase Pierre Déléage, “Les savoirs et leurs modes de transmission dans le chamanisme sharanahua”, en *Paroles en Actes, L’Herne, Cahiers d’Anthropologie Sociale*, Carlo Severi y Julien Bonhomme (eds.), 2009, p. 63-85.

como “delicados” (*nde xkon*)? ¿Cómo se articula el saber (*chjine*) con el poder (*nga'nio*)? y ¿cómo se le orienta favorablemente?

*En el origen del saber: el dueño del cerro  
y el dominio de la lengua*

Don Lupo me condujo a abordar esta doble dimensión del saber (humano y no-humano) durante nuestras entrevistas dedicadas a las limpias. Me detendré aquí en una de ellas, inaugurada con mis preguntas sobre el oficio de curandero, y transformada enseguida en una sesión de curación.<sup>26</sup> Tal como analiza William Hanks<sup>27</sup> en un ritual de adivinación maya, puede observarse la sucesión de diferentes marcos de interacciones articulados entre ellos, en el transcurso de los cuales, los papeles entre el paciente (en este caso, yo misma), el curandero y los no-humanos son constantemente redistribuidos. La sesión inicia con un primer marco de interacción, que toma la forma de una entrevista etnográfica donde yo planteo las preguntas. Pronto se sobrepone un segundo marco de interacción, en el que don Lupo me posiciona de nuevo como paciente. Los papeles se invierten: yo me convierto entonces en la interrogada, y don Lupo en el guía del intercambio verbal. Un tercer marco de interacción se instaure con la oración en lengua vernácula que acompaña a los gestos de la limpia, dirigida a Dios, a los santos y a los dueños telúricos, así convocados como participantes. Con esta oración, se introduce también un cuarto marco de interacción tripartita, en el que don Lupo me implica en su interlocución ritual, junto a los santos y a los dueños de la tierra.

En esta sesión brevemente resumida, la palabra —en un inicio, informativa— de mi interlocutor, se vuelve ritual, articulándo-

<sup>26</sup> Las partes en lengua mazateca de esta grabación dieron lugar a un importante trabajo de transcripción y traducción del mazateco realizado con el maestro Isauro Nava. Deseo subrayar aquí su invaluable apoyo para la comprensión no sólo del idioma, sino también de los conceptos vernáculos.

<sup>27</sup> William F. Hanks, “Comment établir un terrain d’entente dans un rituel?”, en *Paroles en Actes, L’Herne, Cahiers d’Anthropologie Sociale*, Carlo Severi y Julien Bonhomme (eds.), p. 89.

se con los gestos del curandero, para dejar lugar, en ocasiones, al comentario (la perspectiva explicativa de la entrevista etnográfica permanece, en efecto, imbricada en los otros marcos). Notaremos con interés que don Lupo alterna las dos lenguas, empleando el español para dirigirse a mí, y el mazateco para los no-humanos.

La cita abajo presentada es un extracto de la explicación en español que se me dio en respuesta a una pregunta que versaba específicamente sobre el conocimiento chamánico (*chjine*). Este extracto funciona como un puente entre dos marcos de interacción, siendo el primero una charla en forma de *interview* en proceso de transformarse en una sesión de curación que incluye la lengua vernácula. En todo caso, es importante señalar que el Chikon Tokoxo al que don Lupo hace referencia en este relato memorial, será a continuación implícitamente convocado y presentificado en el marco de una interacción tripartita con los no-humanos (los dueños telúricos y los santos).

Para explicarme en qué consiste su saber, mi interlocutor opone su manera de curar a la de los médicos, como suelen hacerlo los curanderos mazatecos. Recuerda así, la antes evocada idea de proceso, que los *chjota chjine* reivindican, frente a la acumulación de conocimientos fijados en los libros de la que los médicos son depositarios. Jactándose de su prestigio, toma distancia del chamanismo abierto al turismo y afirma trabajar para el bien: “Vienen de lejos” para verme, pero precisa, “menos aquellos gringos, no [...] No quiero esa dificultad porque es un problema [...] yo he trabajado decentemente, con los enfermos, para sanarlos, para quitarles el aflijo, a quitarle todo su pesar de lo que siente en el alma y el cuerpo”.

Enseguida comienza con la descripción de su encuentro con el Chikon Tokoxo:

Don Lupo: Así ha pasado. Pues, ¿cómo fue esto cuando estaba yo predicando? Subía yo en un cerro llamado Cerro de la Adoración donde voy porque mi abuelito me dijo: “vete a aliviarte, pide algo para que esté algo para ti”. Entonces ahí ya estaba cansado cuando iba yo ahí en este cerrito.

Magali Demanget: ¿Sería el cerro donde está el Chikon Tokoxo?

DL: Sí, ahí sí [...]/... incomprensible]. Un día estaba yo orando ahí pero todavía no llegaba yo en lugar donde están las cruces, está puro herbado, puro bosque ahí, ahí en esta partecita.

Y [...] el señor. Salió un viento, como remolino, como un remolino.

Dije: ¿Qué pasaría? ¿Cómo que es que ese viento de remolino no apagó la vela?

No apagó la vela que tenía en la mano. Ya que volteé, pues parece [...] nada,

Así rebuznaba el caballo. Y digo yo:

– ¿Quién es este?

– ¡Levántate!, me dijo, ¡Levántate!

[...] Es un señor muy precioso. Aquel señor, tiene un cuerpo así medio claro, pero tiene una coronita, que tiene un diamante acá, una corona, y en su capa hay unos, como tres estrellas en su espalda, y una herradura, aquí. Y de aquí no sé cómo estaba, tenía como bolita, como piedrita aquí. Este señor tenía su túnica como así, una cosa buena, así apretándolo en su mano, ¿no?

Y ya de ahí me dijo: “¿Es cierto lo que tú hablas? ¿A dónde aprendiste eso? Ya sé dónde aprendiste. ¿Qué hablas tú que vas aorando sobre la producción de Huautla, lo que vive uno aquí mismo en el Huautla? Sí, se te concede, a mí me ha gustado mucho de lo que has hablado” me dijo. ¿Cómo es posible está montado el caballo y retoco hasta abajo [para] agarrar la tierra de la montaña?

“¡Saca la lengua!”. Y me hizo así, me tocó la lengua, y me embarró de tierra. Pero ni sentí que sí era tierra.

“Se te cumplirá todo lo que va a ser”, me dijo. Porque ya él manda todo lo de allá arriba.

“Ya te dio. Pero todo se cumplirá por mi parte”, dijo el dios caballero de la montaña. Y entonces ese señor:

“¡Mírate a donde estabas viendo!”. Y que comenzó el remolino. ¡Cómo movían los árboles! Y se desapareció: “Que ya no me veas aquí” dijo, “que ya no me veas aquí, y hace de lo que tú quieres, mi casa no [está] acá, es aquí abajo”.

Y lo fui a buscar hasta donde está la peñita, donde está la piedrita. Es como casa de él, no es una cueva del demonio, es su casita, es la puerta ahí. “Mis perros son los coyotes”. Sus perros son los coyotes. “Y otras aves que tengo aquí, [...] y esto es el ganado, el burro, el burro y el mular, los puercos y los pollos, y así guajolotes y pavos”, y no sé qué tanto tiene ahí ese señor.

Dijo [...]: “yo soy la siembra”:



“soy la siembra,  
soy el maíz, de aquí de Huautla,  
yo soy el viento,  
yo soy el sereno,  
yo soy la lluvia,  
para darle, fertilizar a esta tierra, de Huautla,  
tanto ustedes también”, me dijo.

Eso es la palabra que no se me olvida, que he utilizado mucho de estas palabras, sobre que viene un campesino acá a pedir auxilio, que le dé bien a su mazorca, y que dé fruto de lo que ha sembrado, y sí se ha concedido todo, se ha concedido todo completamente, y sanar también a los enfermos, se ha cumplido todo, porque también es un apoyo ante dios ese señor, porque no era malo. Aquí es cuando le dicen “tuanāi”, donde es malo. Es una cosa infernal, es un asunto infernal allí, ahí lo que hay allí, porque es hacia al poniente. Pero aquí ahí viene lo rollo para irse por allá, y el Chikon Tokoxo vive a donde sale el sol. Por eso nosotros, bien que dijo el Señor Jesús: “Que pueden fundar un altar, pueden fundar un altar...”.

Aunque muy breve, este extracto comprende múltiples pistas de interpretación. Primero, en lo relativo a la forma de nuestro intercambio, es posible que no sea anodino que mi interlocutor colocara este testimonio al principio de una entrevista que progresivamente se convertiría en una sesión de curación, y durante la cual él tomaría posesión de la situación de la interlocución, e introduciría la lengua vernácula. De hecho, la gente de conocimiento (*chjota chjine*) es también considerada como gente de palabra (*chjota én*), ya que domina su flujo y su desarrollo. Como este análisis confirmará más adelante, don Lupo identifica su saber con su palabra ritual, dado su ángulo energético (*nga'nio*). Este relato interviene entonces, como una explicación de la fuente del conocimiento y del poder de la palabra, que precede su aplicación concreta con su demostración efectiva.

Además, el contenido de este relato ofrece el testimonio de una experiencia fundadora; la del Chikon de la que mi interlocutor procura dejar constancia. Para ello, alterna el uso del pasado, empleado para relatar su experiencia, con el del tiempo presente, que usa para describir al Chikon Tokoxo, y atestiguar así su permanencia ontológica. Esta presentificación temporal viene acompañada del



recurso a la descripción visual, así como a inferencias perceptivas (oído, tacto).

La omnipresencia de la mediación sensible contribuye entonces a certificar la vivencia concreta del encuentro, y a ritmar de alguna forma, la cadencia de su desarrollo. En este aspecto, nos encontramos ante una experiencia en el sentido en que la entiende John Dewey,<sup>28</sup> como una unidad que le da su nombre, y en cuyo marco se va consumando un movimiento que pone en marcha su conclusión. La experiencia, tal como la concibe este autor, implica de hecho una transformación, el pasaje entre un antes y un después. Está particularmente dotada de cualidades por las emociones de quien la lleva a cabo, y se caracteriza como el desarrollo de un proceso orientado hacia un final.

Siguiendo esta perspectiva, se puede descomponer el desarrollo de la experiencia narrada por don Lupo en tres momentos: la contextualización, el encuentro y el don del Chikon, que constituye la secuencia más larga, dedicada a la adquisición del saber del lenguaje, y el que corresponde a su puesta en práctica ritual por el curandero. En un primer momento, don Lupo sitúa el lugar y las circunstancias del encuentro, el “cerrito”, morada de su interlocutor telúrico, al que sube siguiendo los consejos de su abuelo, quien aparece como el punto de partida de la transmisión del saber. Después de haber mencionado a este operador patrilineal, don Lupo se aparta rápidamente del marco de la transmisión humana, y efectúa su plegaria alejado de la cima donde se encuentran las cruces, es decir, fuera del espacio ritual: “puro herbado, puro bosque ahí”.

En un segundo momento, tiene lugar el encuentro con el dueño del cerro. Su presencia, primero indicial, es ante todo perceptiva: aparece y desaparece en un torbellino de aire (o, según los términos de don Lupo “como un remolino de viento”, lo que equivale a identificar al Chikon Tokoxo con el viento). A este remolino se agregan sus manifestaciones auditivas (relincha y habla), táctiles (toca la lengua de don Lupo), gustativas (por omisión, ya que extrañamente,

<sup>28</sup> John Dewey, “Having an experience”, en *The Philosophy of John Dewey, Two Volumes in One*, John J. McDermott (ed.), Nueva York, The University of Chicago Press, 1981 [1934], p. 554-573.



la tierra no tiene sabor), y visuales (reviste la apariencia del santo, descrita con lujo de detalles). Las diferentes percepciones del Chikon se caracterizan por ser “contrarias a la intuición”, dado que manifiestan una presencia que se destaca en un trasfondo lógico. Don Lupo, como veremos más adelante, no deja de recordármelo, insistiendo en su asombro. En todo caso, estas percepciones incluyen lo que en palabras de Pascal Boyer<sup>29</sup> son “informaciones que contradicen la información proporcionada por la categoría ontológica”. Encontramos aquí, un rasgo destacado, específico del surgimiento de lo divino y de lo “sobrenatural” en general, que a menudo se manifiesta en una configuración contraintuitiva, la cual concentra aún más la atención, al romper con la realidad perceptiva ordinaria. Pero este hecho adquiere una fisonomía muy particular. Reconoceremos no solo el trabajo de sincretismo mencionado al comienzo de este capítulo (la asociación de san Martín con el Chikon) sino también el proceso del nagualismo (la asociación de un humano con un cuerpo animal), y en particular el de los “santos nagualizados”,<sup>30</sup> observado en diferentes partes de México.

El Chikon Tokoxo aparece alternativamente en forma visual e iconológica (san Martín) y en forma de percepciones más evanescentes y ambiguas. Entre ellas, el viento, cuya identificación aquí es también visual (“¡Cómo movían los árboles!”), recuerda las emanaciones telúricas como el aliento y el “mal aire”, vinculadas con la mortífera capacidad contagiosa de los difuntos; el relincho, percepción auditiva, prolongada por el ruido de los cascos, que también he encontrado en las etiologías donde el Chikon mortífero se manifiesta por un galope nocturno y amenazador, especie de eco analógico del rugido telúrico del dueño del trueno (*Naï Chaon*). Esta combinación entre la visión y otras manifestaciones sensoriales muestra cómo la presentificación y la relación con las copresencias (de vivos, muertos o “no-humanos”) operan a través

<sup>29</sup> Pascal Boyer, *Et l'Homme Créa les Dieux*, París, Gallimard, 2001 (Folio Essais), p. 95.

<sup>30</sup> Félix Baéz-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008.

de los sentidos (aquí la vista, el tacto, el oído), poniendo en juego *sensospiritual multiplicities* o “multiplicidades sensoespirituales”.<sup>31</sup>

Este complejo sensorial aparece aquí organizado de acuerdo con cierta lógica: las percepciones indiciales sufridas, se refieren a la manifestación telúrica de los muertos (viento/aliento), a la del caballo, comparable a una extrema alteridad animal (relincho). La interacción en la que don Lupo se encuentra involucrado como interlocutor, implica una construcción cognitiva más elaborada, estructurada por el lenguaje (de la interacción, así como de las oraciones) y la imagen (cuya iconología se inspira en el santo). Por otro lado, la parte luminosa del santo se asocia además con la claridad del Chikon, que también significa “claro”, “extraño”, por lo que se le conoce como el *Güero*. Ello nos conduce una vez más, al ya mencionado trabajo de “nagualización” del santo, que también podría designarse como el de la representación en imagen (la “santificación”) del dueño telúrico, cuya materialidad es el cerro.

Así, este relato nos permite acercarnos a un complejo cognitivo y perceptivo en el que se combinan tanto la aparición del santo (su imagen humana), como su sustancia telúrica (viento) y animal (a través de su manifestación auditiva).<sup>32</sup> Los diferentes aspectos de la presentificación de Chikon relatados por don Lupo, de hecho, remontan a esta dialéctica de la forma y la sustancia, propia del trabajo del sincretismo en marcha. La imbricación del santo con el cerro, es también la del icono con el índice; la de la cognición con la percepción; la de la lógica con lo que se le escapa, constituyendo un proceso de conocimiento vernáculo estructurado por la duplicidad.

Sobre este tema, notaremos la doble perspectiva adoptada por mi interlocutor. Mientras habla del Chikon en presente, como un existente tangible, constantemente enfatiza la brecha entre su

<sup>31</sup> Nathalie Luca, Marie-Anne Polo de Beaulieu, Charlotte Bigg, Stefania Capone y Nadine Wanono, “Introduction” *Archives de sciences sociales des religions*, 2019 p. 16. Véase especialmente Beliso-De Jesús, Aisha, *Electric Santería. Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion (Gender, Theory, and Religion)*, Nueva York, Columbia University Press, 2015.

<sup>32</sup> Cabe precisar que esta manifestación también es potencialmente visual: el *Chikon* y “Dios caballo” puede mostrarse bajo la apariencia del caballo.

manifestación contraintuitiva y un trasfondo lógico. Es así como pregunta: “¿Qué pasaría? ¿Cómo que es que ese viento de remolino no apagó la vela?” para constatar que, de hecho, “No apagó la vela que tenía en la mano”. Por lo tanto, su presencia no está atestiguada por el remolino *per se*, sino por su carácter contraperceptivo. Asimismo, a pesar de esta presencia atestiguada “parece que no hubo nada”, no obstante, lo cual don Lupo lo ve y lo describe con gran detalle para luego volver a sorprenderse: “¿Cómo es posible está montado el caballo y retoco hasta abajo [para] agarrar la tierra de la montaña?”. Así, el asombro expresado en las preguntas persigue llamar mi atención sobre esta contradicción: el Chikon es completamente contraperceptivo debido a esta simultaneidad que combina arriba y abajo, y —se podría agregar— humano y animal, santo y montaña, cumbre y cueva, amo de lo claro y de las tinieblas telúricas. La transmisión del saber se establece, en concreto, sobre esta base contraperceptual cuando el Chikon toca su lengua y la embarra de tierra sin que don Lupo sienta su contacto. Por tanto, se entiende que el saber es ante todo la palabra transmitida por el Chikon, gracias a la cual “todo se cumplirá”.

El momento final de la experiencia sigue a la desaparición del Chikon. Don Lupo ya no se sorprende, lo que parece dar fe de la aceptación del principio de no contradicción que estructura el carácter del Chikon. Explora “su casita” cuya puerta es una cueva, el mundo del dueño telúrico, los animales que tiene bajo su control. Pero si bien don Lupo localiza claramente al Chikon en los subterráneos del inframundo, también señala que no se trata de la cueva del demonio. En esta sección conclusiva, insiste además en la parte benéfica del Chikon, y se opone a su demonización, recalcando su orientación hacia el Este “donde sale el sol”, y volviendo así a la parte humana del saber: la relativa a las reglas rituales. Es también ésta la parte donde don Lupo muestra su plena identificación con el dueño telúrico por su dominio del lenguaje: “Él dijo: ‘soy la siembra, soy el maíz, de aquí de Huautla, yo soy el viento, yo soy el sereno, yo soy la lluvia, para darle, fertilizar a esta tierra, de Huautla, tanto ustedes también’, me dijo”. Se trata, más precisamente, de la palabra ritual, ejercida para equilibrar de forma favorable los movimientos energéticos. Estas palabras son,

en sí mismas, fuente de vigor (*nga'nio*) y de prosperidad (*kjoa nda*), términos muy utilizados en las oraciones.

Estas palabras también se convirtieron en las de don Lupo: “Eso es la palabra que no se me olvida, que he utilizado mucho de estas palabras, sobre que viene un campesino acá a pedir auxilio, que le dé bien a su mazorca, y que dé fruto de lo que ha sembrado”. Así, la adhesión al principio de *no contradicción* lleva a don Lupo a ser (como) el Chikon, gracias al don del lenguaje de poder. Pero al mismo tiempo, canaliza su ambivalencia hacia los marcos del conocimiento humano, insistiendo en la orientación ritual, e identificando esta palabra con la de Jesús.

### *A manera de conclusión*

Con su relato, don Lupo nos ofrece una ilustración del saber concebido como un proceso que es posible recorrer “para ir a recoger las ‘almas’ (...) de las que se impregnan los caminos que hay en la tierra”, recorrido concretamente desplegado gracias al caminar de la palabra, que enuncia lugares (los de los Chikon, los de los santos epónimos). El saber es así confundido con el virtuosismo de la palabra de las oraciones, don del Chikon Tokoxo, que le embarró la lengua de tierra. Implica, además, el dominio de su movimiento energético gracias a etiquetas rituales, entre las que destaca la orientación al Este. Pero la fuerza de este conocimiento reside, ante todo, en la duplicidad de la gente de conocimiento, detentora de un doble saber, humano-cristiano y no-humano, polarizado sobre el inframundo. No cabe duda que el análisis de las oraciones chamánicas, permitiría abordar esta sutil orquestación de la ambivalencia, en toda su complejidad. Esta palabra, inseparable del cerro Tokoxo, es en todo caso, empleada a la vez como el soporte de una memoria ritual<sup>33</sup> en movimiento y como un instrumento de poder.

<sup>33</sup> Carlo Severi muestra como los rituales chamánicos recurren a procedimientos cognitivos y mnemotécnicos, que son iconológicos y orales a la vez (paralelismo). Véase al respecto: Carlo Severi, *Le Principe de la Chimère. Une anthropologie de la mémoire*, París, Editions rue d’Ulm, Musée du Quai Branly-Æsthetica, 2007.



Desde el punto de vista *emic*, la palabra de ese saber chamánico es en primer lugar, una sustancia energética móvil, investida de poder y de agencia. Así, en este contexto se habla de “delicados asuntos de palabra” (*kjoa én xkon*), puesto que la palabra y especialmente, los “asuntos de boca” pueden ser patógenos. Es el caso de los asuntos del mal (*én kjoa taon*), que se confunden con el soplo funesto, los gritos, y provocan desorden y desequilibrio (*kjoa tjín*). El virtuosismo del lenguaje de poder es, por consiguiente, la primera condición de la fuerza de curación de la gente de saber. La palabra ritual oculta constituye, por lo demás, un arma formidable, como nos lo sugiere el hombre de conocimiento Tiburcio, quien relaciona su capacidad de curación con san Pedro, según el paralelismo donde “la palabra es el machete, la espada es su palabra” por eso es cortante, por eso sana.<sup>34</sup> Cortante como la espada, la palabra sana, de igual forma que aniquila los enemigos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, Jean-Pierre y Agnieszka Kedzierska-Manzo, “Des objets-signes aux objets-sujets”, *Archives de sciences sociales des religions*, 2016, n. 174, p. 13-25.
- BAÉZ-JORGE, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008.
- BARABAS, Alicia, “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”, en *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México I*, Alicia Barabas (ed.), México, Instituto Nacional Indigenista, 2003 (Etnografía de los pueblos indígenas de México), p. 37-124.
- \_\_\_\_\_, Marcus Winter, María Del Carmen Castillo, Nallely Moreno, “La Cueva del Diablo, creencias y rituales de ayer y de hoy entre los zapotecos de Mitla, Oaxaca”, *Diario de Campo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, n. 76, mayo de 2005, p.1-23.
- BELISO-DE JESÚS, Aisha, *Electric Santería. Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion (Gender, Theory, and Religion)*, Nueva York, Columbia University Press, 2015.

<sup>34</sup> Extracto recopilado y citado en: Sérgio Góes Telles Brissac, *Mesa de Flores, Missa de Flores. Os Mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008, p. 91.





- BOEGE, Eckart, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988.
- BOYER, Pascal, *Et l'Homme Créa les Dieux*, París, Gallimard, 2001 (Folio Essais).
- BRISSAC, Sérgio Góes Telles, *Mesa de Flores, Missa de Flores. Os Mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- CANDAU, Joël, *Anthropologie de la mémoire*, París, Armand Colin, 2005 (Cursus).
- CLINE, Howard F., "Lienzos y comunidades mazatecos de la época colonial, Oaxaca, México", XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México 1962, Actas y Memoria 1, 3 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964, v. 1, p. 397-424.
- DÉLÉAGE, Pierre, "Les savoirs et leurs modes de transmission dans le chamanisme sharanahua", en *Paroles en Actes, L'Herne, Cahiers d'Anthropologie Sociale*, Carlo Severi y Julien Bonhomme (eds), 2009, p. 63-85.
- DEMANGET, Magali, "Saint, diable ou héros patrimonial? Régimes d'oralité et reconversions d'un mythe (Sierra Mazateca, Mexique)", en *Métamorphoses de l'Oralité entre l'Écrit et l'Image*, Gaetano Ciarcia y Eric Jolly (eds.), París, Maison des Sciences de l'Homme-M-Karthala, 2015, p. 129-146.
- , "Une périlleuse commensalité pour séparer le mort des vivants. Rituels funéraires et dérèglements corporels en pays mazatèque (Mexique)", *Corps*, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), n. 10, 2012, p. 85-93.
- , "Montagne dangereuse ou montagne en danger? Usages politiques, magico-religieux et touristiques du *Chikon Tokoxo* (Sierra Mazatèque, Mexique)", *Nouveau Monde-Mondes Nouveaux*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, n. 8, 2007, en línea: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/7271>
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà Nature et Culture*, París, Gallimard, 2005.
- DEWEY, John, "Having an experience", en *The Philosophy of John Dewey, Two Volumes in One*, John J. McDermott (ed.), Nueva York, The University of Chicago Press, 1981 [1934], p. 554-573.
- DOESBURG, Geertz Bastian van y Florenzio Carrera González, "Chan-Chaon-Yoma, el calendario agrícola mazateco", en Geertz Bastian van Doesburg, *Códice Ixtlilxóchitl. Apuntes y pinturas de un historiador*, México, Fondo de cultura Económica/Akademische Druckund Verlagsanstalt, 1996, p. 163-233.
- GOOD ESHELMAN, Catharine, "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza, sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida",



- en *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés, Johannes Neurath (eds), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p. 181-203.
- HANKS, William F., “Comment établir un terrain d’entente dans un rituel?”, en *Paroles en Actes, L’Herne, Cahiers d’Anthropologie Sociale*, Carlo Severi y Julien Bonhomme (eds), 2009, p. 87-113.
- HALBWACHS, Maurice, *La Topographie Légendaire des Evangiles en Terre Sainte*, París, Presses Universitaires de France, 2008 [1941].
- INCHAUSTEGUI, Carlos, *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1994.
- , *Relatos del mundo mágico mazateco*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977.
- LEFEBVRE, Henri, *La Production de l’espace*, París, Anthropos, 2000.
- LÉONARD, Jean Léo, Vittorio Dell’Aquila, “Mazatec (Popolocan, Eastern Otomanguean) as a Multiplex Sociolinguistic ‘Small World’”, *Actas del Coloquio Internacional Languages of Smaller Populations: Risks and Possibilities*, Tallinn, Hungarian Institute, 2014, p. 27-55.
- LUCA, Nathalie, Marie-Anne Polo de Beaulieu, Charlotte Bigg, Nadine Wanono, Stefania Capone, “Introduction”, *Archives de sciences sociales des religions*, n. 187, 2019, p. 11-25.
- PIETTE, Albert, “La piste de Dieu. Sa façon d’être présent”, en *Humains, non-humains: comment repeupler les sciences sociales*, Houdart Sophie y Olivier Thiery (coords.), París, La Découverte, 2001, 364 p.
- PITROU, Perig, “La noción de vida en Mesoamérica. Introducción”, en *La Noción de Vida en Mesoamérica*, Pitrou Perig, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p. 9-39.
- RODRÍGUEZ, María Teresa, “Discursos de identidad y nuevos escenarios de la religiosidad mazateca”, *Nueva Antropología*, v. 29, n. 84, enero-junio 2016, p. 73-89.
- SAHLINS, Marshall, *Age de Pierre, Age d’Abondance. L’économie des sociétés primitives*, París, Gallimard, 1976 (Bibliothèque des sciences humaines).
- SEVERI, Carlo, *Le Principe de la Chimère. Une anthropologie de la mémoire*, París, Editions rue d’Ulm, Musée du Quai Branly-Æsthetica, 2007.
- TOLA, Florencia Carmen, *Les Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens toba du Gran Chaco sud-américain*, París, L’Harmattan, 2009.



## LA TRISTEZA, EL DOLOR Y EL RECUERDO EN LA EXPERIENCIA DE VIUDEDAD

### UN ACERCAMIENTO A LAS CONCEPCIONES DEL MAL ENTRE LOS YAQUIS DE SONORA

PATRICIA MEJÍA RUIZ  
El Colegio de Michoacán

#### INTRODUCCIÓN

El tema de la muerte, dentro de la investigación académica, puede llegar a desarrollar diversos cuestionamientos y líneas de trabajo. Uno de ellos es el tratamiento del duelo a través de acciones rituales, que es el de interés para este documento. En este artículo se intentará tener un acercamiento etnográfico a la manera en que los yaquis de Sonora tratan el duelo, la tristeza, el dolor y la tiricia, que se encuentra fuertemente relacionado a lo “malo” o a lo que ellos tratan de expulsar o alejar. Por último, esta ceremonia se inscribe en un tipo de ritual que tiene que ver más con lo íntimo, con lo oculto y no con las grandes celebraciones colectivas.

Existe entre los yaquis de Sonora un ritual que realizan las personas que se encuentran en estado de viudedad, es decir, que han perdido a su cónyuge. Estas personas, la mayoría de las veces, tienen tristeza, melancolía, tiricia, dolor y son tratadas por una curandera especialista en atender a los viudos. Es importante mencionar que si no son tratadas de forma adecuada pudieran adquirir lo que los yaquis llaman, “la enfermedad del viudo” o el *siajocoptui sawam*.

La persona que ha perdido a su cónyuge es sometida a una serie de acciones rituales por medio de las cuales se purifica su cuerpo, se le expulsan ciertos males, cierta negatividad que padece por el hecho de haber quedado viudo o viuda (tristeza, melancolía, enfermedad). El espacio dónde un viudo realiza las acciones es en la intimidad de su hogar. Cuando una persona adquiere la condición de viudez o

viudedad, debe evitar el contacto con una persona que no posee el mismo estado que él. Acceder a este nivel, es entrar en el orden de lo prohibido, de lo oculto. Principalmente, para la mirada de los externos e incluso para algunas personas que forman parte de esta sociedad.<sup>1</sup>

Así, este artículo pretende indagar sobre este tipo de prácticas rituales para identificar los posibles vínculos de éstas con representaciones sobre el mal (la negatividad, lo nefasto) que, hasta donde he podido rastrear, entre los yaquis están asociadas con la tristeza y la enfermedad.

Antes de comenzar es necesario mencionar a dos investigadoras que considero fundamentales, ya que se han dedicado a estudiar la vida y la actividad ritual de este grupo, estas son María Eugenia Olavarría y Enriqueta Lerma. Retomo de sus trabajos algunos aportes esenciales para el entendimiento de las nociones de persona y ciclo de vida entre esta sociedad. Enriqueta Lerma intenta hacer una interpretación ontológica de la muerte entre los yaquis. El punto de partida de la autora es un principio que se encuentra dentro de la cultura *yoeme*, el cual “considera que cada rito de paso —sea impuesto o voluntario— propicia transformaciones indisolubles y dota de cualidades que permiten constituir a cada persona en un ente singular”.<sup>2</sup> Así, los rituales mortuorios que realizan cuando una persona fallece, están en correspondencia a la constitución de cada persona, que tiene que ver con su trayectoria de vida, es decir, por los diferentes rituales a los que se somete a lo largo de su vida.

Por su parte María Eugenia Olavarría ha estudiado a los rituales de muerte, en lo esencial, bajo un enfoque estructuralista con énfasis en el simbolismo, el significado y la mitología. Esta autora ubica a los ritos de muerte en la misma categoría que Lerma, dentro de los ciclos relacionados con la situación social de los individuos y los coloca en un lugar específico del calendario ritual yaqui, en el tiempo ordinario fuera de la cuaresma/*waesma*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Al referirme que incluso para las personas que son parte del grupo, me refiero a las familias y personas que no son viudos y no pueden acercarse a los viudos.

<sup>2</sup> Enriqueta Lerma, “Cuando los *chihi’ales* llegan, la conceptualización de la muerte entre los yaquis de Sonora”, *Nueva Antropología*, v. 26, n. 79, 2013, p. 29.

<sup>3</sup> María Eugenia Olavarría, *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Plaza y Valdés,

Efectivamente, como señalan Lerma y Olavarría, los rituales de muerte que se efectúan entre los *yoemem*,<sup>4</sup> como el funeral, novenario, cabo de año o fiesta de párvulo y angelito, se encuentran en correspondencia con su trayectoria de vida, específicamente con la situación social del individuo. Es decir, un funeral o cabo de año<sup>5</sup> no será igual para una persona que haya tenido bautizo, confirmación, matrimonio y algún cargo tradicional que ostente *de facto* y no *de iure*, a una persona que no haya tenido estos sacramentos ni cargo tradicional. De esta manera, si una persona llegara a observar el sitio donde se está realizando alguno de estos rituales, y se encuentra familiarizado con los códigos culturales *yoemem*, podrían saber si el funeral es de una persona que tenía alguna de estas características ya mencionadas.

A pesar de esto, las acciones de viudedad no responden al principio señalado por ambas autoras en donde los rituales mortuorios se encuentran en correspondencia con la trayectoria de vida. Es así que independientemente de los ritos de paso que se hayan realizado a lo largo de la vida, como los sacramentos de la religión católica o cargos dentro de la comunidad, el ritual se tiene que realizar de la misma manera para todas las personas que pierden a su cónyuge. Las variantes que existen tienen que ver con los cambios que se generan en cada pueblo o que realiza cada curandera, pero no con la trayectoria de vida. Así, el ritual de viudedad forma parte de lo que llamo *Proceso ritual de despedida y desapego hacía un difunto*,<sup>6</sup>

2003; *El cuerpo flor, etnografía de una noción yoeme*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, 2009.

<sup>4</sup> Ellos se autonombran algunas veces como Tribu Yaqui, este nombre viene del primer contacto que tuvieron con los europeos, ya que estos les llamaban “hiaqui”. Esto hacía referencia a gritar por lo que se dice que significa “los que hablan fuerte”. Sin embargo, la forma correcta de nombrarlos es *yoeme* o *yoemem* en plural, pues así se autodefinen ellos, que significa “hombre o persona”.

<sup>5</sup> La fiesta de cabo de año es un rito funerario que indica cuando una persona cumple un año desde que falleció. Esta celebración es importante pues es parte del ciclo que vive una persona cuando enviuda. En este sentido el ritual de viudez no es un ritual aislado y se relaciona con otras prácticas, acciones y celebraciones como los cabos de año.

<sup>6</sup> Este proceso dura un año, da inicio con la muerte de una persona y termina con su fiesta de cabo de año. En este tiempo se realizan diferentes celebraciones dedicadas a los difuntos, entre las que se encuentran el funeral, el entie-



que contiene una serie de rituales mortuorios como los que ya mencioné, pero, aunque también está relacionado con el ámbito colectivo porque se puede contagiar a la sociedad, al parecer es un ritual que nos puede decir más del ámbito de las emociones y del cuidado del cuerpo.

### ESTRATEGIA METODOLÓGICA Y ENFOQUE TEÓRICO

La palabra *mal* es tan común para la mayoría de las personas que usualmente no nos detenemos a preguntar, ¿Qué es el mal? Sin embargo, esta palabra tiene diferentes significados según el tiempo, los lugares, las sociedades y los contextos. Asimismo, en la academia encontramos diversas conceptualizaciones del mal, por ejemplo, Mary Douglas con las nociones de “pureza” y “peligro” o con la noción de “riesgo”.<sup>7</sup> Algunos autores demuestran la relación intrínseca entre el *bien* y el *mal* desde una construcción religiosa e incluso católica. Sin embargo, existen otros estudios que sugieren abordar el mal desde una perspectiva más amplia. Cabe introducir la siguiente cita, aunque un tanto extensa, pues sintetiza lo esencial de la discusión:

Susan Neiman (2012) demuestra a lo largo de su obra que el problema del mal no solamente se puede pensar a partir de categorías teístas y desde una esfera religiosa. Si la pregunta sobre el mal es y ha sido expresada a partir de diferentes estructuras de significado y registros discursivos, entonces el esfuerzo por elucidar los modos diferentes de responder a dicha pregunta no puede ser exclusivo de la filosofía de la religión. Nosotros agregaríamos que este problema

ro, el novenario y el cabo de año. En mi tesis de maestría planteo que este proceso es tanto rituales funerarios, como un mecanismo que ayuda a superar el duelo a los miembros de esta sociedad, a cerrar ciclos y a despedir a sus muertos. Patricia Mejía Ruiz, *El mal, entre contingencia y gestión ritual. Una aproximación a partir del caso de viudedad entre los yaquis de Sonora, México*, tesis de maestría en ciencias sociales en el área estudios rurales, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2016.

<sup>7</sup> Danièle Dehouve, “Los ritos de expulsión entre los tlapanecos”, *Dimensión Antropológica*, v. 56, 2012, p. 67-97.



tampoco incumbe solamente a la antropología o la sociología de la religión. Así, con apoyo en esta propuesta de Neiman se podría justificar convenientemente la pertinencia del uso de la palabra “mal” para referirse a “lo socialmente negativo” [...] En la presentación de este volumen Danièle Dehouve se interroga acerca de cuál sería el término más neutral o menos connotado, el más general para designar a lo que en cada sociedad se percibe y se identifica como “lo no deseable”. Aquello que se aproxima a muestras nociones de “lo negativo”, “lo nefasto”, o “la negatividad” y que es por ello digno de ser eliminado o expulsado. Al respecto Dehouve sostiene que estas últimas serían las palabras más convenientes, ya que, si recurrimos a la palabra “mal”, corremos “el riesgo que algunos piensen que nos estamos refiriendo a un concepto católico incluyendo el pecado, su castigo y el diablo, lo que sería muy reductor” [...] Así, en los diferentes modos de plantear la pregunta del mal está subyacente la necesidad humana de encontrar explicaciones al sentido del mundo. La estrategia metodológica que adopta Neiman, para ampliar el campo de visión sobre el problema del mal, se apoya en el concepto teodicea<sup>8</sup> desarrollado por Levinas, a partir del cual se puede hablar de formas seculares de la pregunta sobre el mal.<sup>9</sup>

A partir de lo anterior, retomo como punto de partida, la noción de mal en un sentido amplio. Y oriento mi investigación en la dirección que señala Dehouve: “la diversidad de los términos del ‘mal’ lo ‘negativo’ o lo ‘nefasto’ lo ‘impuro’ y sus matices semánticos

<sup>8</sup> “A diferencia de la mayoría de los pensadores contemporáneo, Levinas no limitó la palabra teodicea a las justificaciones de la bondad de Dios que fueron modeladas por Leibniz. Más bien, Levinas aprovechó por igual las formas seculares de la teodicea, que permitieron fuera de la religión como intentos de reconciliarnos con el sufrimiento, En un sentido estrecho, la teodicea permite al creyente mantener la fe en Dios a la vista de los males del mundo. En un sentido amplio, una teodicea es cualquier forma de dar significado al mal que nos ayude a afrontar la desesperación. Las teodiceas colocan a los males en estructuras que nos permiten ir por el mundo. Idealmente deberían reconciliarnos con los males del pasado, al tiempo que orientarnos para evitar los del futuro”. Susan Neiman, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 306.

<sup>9</sup> Elizabeth Araiza, “¿Hacer y padecer el mal o la negatividad social? El diablo está en los pequeños detalles”, en *El mal. Concepciones y tratamiento social*, Olivia Kindl y Danièle Dehouve (eds.), San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2019, p. 30-60.

comprueban que la negatividad es una construcción cultural”.<sup>10</sup> Así, con apoyo en este señalamiento, me interesa dar cuenta de la construcción cultural del mal en la sociedad yaqui, mediante el análisis de rituales que consideraré como representativos del ciclo ritual, como por ejemplo el ritual de la viudez.

Los estudios antropológicos han privilegiado en gran medida el tema del ritual. Existen distintas corrientes, pero todas tienden a abordar el ritual desde una perspectiva que enfatiza lo “socialmente deseable” (petición de lluvias, agradecimiento por buenas cosechas). Esta corriente es importante, aunque criticable pues, tal como demuestran las autoras Danièle Dehouve y Olivia Kindl, deja de lado lo “socialmente negativo” y los modos de rechazarlo.<sup>11</sup> Así, no solamente cada sociedad concibe de modos particulares el mal, sino que pone en marcha mecanismos para eliminarlo, uno de estos mecanismos es el de la acción ritual: “los ‘rituales de expulsión’ que son aquellos que tienen como fin expulsar, alejar o eliminar un aspecto no deseable”.<sup>12</sup>

A partir de estas premisas, mi estrategia metodológica consistió en centrar la observación y el análisis en los rituales que, probablemente, funcionan como mecanismos de expulsión de la negatividad para, de este modo, identificar en un nivel más general, las concepciones del mal en la sociedad yaqui. Un caso particular de ritual de expulsión del mal que he identificado, es el que he denominado “ritual de la viudedad”. A partir de este ritual se puede problematizar el tema más general de las concepciones del mal en cada sociedad, puesto que en éste se pone de relieve cómo la sociedad yaqui percibe el mal ya sea como una enfermedad, algo nefasto que afecta al cuerpo humano, la muerte asociada con algo que puede producir un mal en las personas cercanas que están vivas. Para ilustrar lo que vengo argumentando citaré a continuación el testimonio de Domitila

<sup>10</sup> Dehouve, “Los ritos de expulsión entre los tlapanecos”, p. 3.

<sup>11</sup> Danièle Dehouve y Olivia Kindl, “Introducción. Males, peligros y riesgos”, en *El mal. Concepciones y tratamiento social*, Danièle Dehouve y Olivia Kindl (eds.), San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2019.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 1.



Molina, quien, en una entrevista que le realicé, me contó su experiencia de cuando enviudó y el ritual al que fue sometida:

La viudez es tristeza, es estar con los sentidos y valores muy bajos y sensibles. Es no estar tu organismo al cien por ciento, por ello cuando se pierde a un ser amado inmediatamente se coloca un pañuelo en la cabeza para proteger las molleras y sentidos de la cabeza. Después que sucede la velación y sepelio, el organismo aún está indefenso y por ello no se deben consumir alimentos pesados, grasos y mucho menos mariscos, se dice siempre por los mayores al viudo(a). Posteriormente al día siguiente del sepelio los suegros, tíos(a) mayores, llevan al médico o curandera tradicional a que le realice la ceremonia como lo marca dentro de los usos y costumbres a la viuda o viudo. Te atienden de cabeza hasta los pies, te purifican con copales, te soban tu estómago, cabeza, pies y manos por tres días consecutivos. Y en esos tres días te brindan medicinas tradicionales para que el viudo(a) se bañe con ellas tres veces al día: a las 12 de la noche, a las 6 de la mañana y a las 12 de medio día. También debe morder una piedra (no recuerdo el nombre) y tomar una bebida preparada con arcilla, iguana, hueso seco muy viejo de res. Y se prepara una comida especial con vegetales silvestres y es en seco, uno mismo lo va a agregando a los alimentos como si fuera pimienta molida. Esos son los baños, bebidas y alimentación que se te deben dar cuando uno enviuda, y guardar dieta, cuidar su cuerpo no solo por la boca sino por sus partes íntima, porque se cree que pueden enfermar y morir de alguna fuerte infección por el cuerpo que yace en el panteón y que no se ha convertido en hueso o polvo, y como se vivió íntimamente con él o la difunta, se debe respetar su memoria y cuidar el cuerpo físicamente, no salir o andar en fiestas por 12 meses o hasta que se haga el cabo de año. Nos cuidamos del mal, de la tentación, de las envidias, del morbo, de los malos vientos (virus del aire). Por que como el cuerpo está dolido y sus sentidos ausentes todo se contagia.<sup>13</sup>

A partir de este relato considero que es importante poner atención en la experiencia de viudedad que viven entre los pueblos yaquis. A continuación, mostraré algunos testimonios que me permitieron hacer una tipología sobre esta experiencia en torno a la viudez.

<sup>13</sup> Entrevista con Domitila Molina, realizada durante el trabajo exploratorio de campo en territorio yaqui, en Semana Santa, Pótam, 3 de abril de 2015.



## ¿QUÉ ES TENER UNA EXPERIENCIA DE VIUDEDAD ENTRE LOS YAQUIS?

Todas las personas que realizaron o no, las acciones rituales que son de mi interés tienen algo en común. Pasaron por la experiencia de perder a su cónyuge. A partir de esto, propongo que la manera más idónea para comenzar a exponer los datos de campo y para desarrollar la argumentación sobre las “acciones rituales de viudez” y sus dimensiones colectivas “lo malo” o “lo negativo”, es planteando la pregunta ¿Qué es tener una experiencia de viudedad?

Esta pregunta forma parte del eje rector de las indagaciones de campo y orienta la descripción que haré sobre todo lo que dijeron que sentían los viudos en la experiencia de perder a su cónyuge (tristeza, dolor, melancolía). ¿Qué sintieron? ¿Qué experiencias tuvieron? ¿Estas experiencias varían según el género? ¿Es diferente la experiencia cuando son muy jóvenes las personas? ¿Es diferente cuando es una muerte inesperada o una muerte trágica? ¿La experiencia varía según como sucedió? ¿La experiencia varía según los pueblos (más grandes, más chicos)? Esta parte me va a permitir identificar cuáles elementos, de lo que contaron, son considerados como algo negativo, algo malo. Y de esta manera podré enunciar de forma clara, qué es “malo” para los viudos (mujeres, hombres, jóvenes, ancianos, etcétera). Es decir, en esta primera parte identificaré los primeros aspectos del mal.

Cabe precisar que los yaquis tienen una palabra en su propia lengua para designar al viudo o viuda, esa palabra es *jocoptui*, asimismo, la utilizan para referirse a una persona que la dejaron sola, o que se quedó sola. La palabra que utilizan para designar a una persona que tiene los síntomas de la “enfermedad del viudo”, es decir, a la persona que no se curó, es *siajocoptui sawam*. Ésta se encuentra compuesta por la palabra que utilizan para denominar a las personas que ya no se curaron *siajocoptui* (también puede significar susto por la viudez, susto durante el duelo y quedó seco o flaco), y por la palabra *sawam* que significa llagas. Estas últimas (las llagas) son uno de los efectos físicos más representativas de esta enfermedad de viudez, aunque no el único.

## LA ANTROPOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA

Planteo circunscribir el estudio al ámbito de la experiencia, pero al hacerlo me doy cuenta que esto implica sumergirse en un amplio y vasto campo de conocimiento que tiene además muchas ramificaciones en las ciencias sociales. Considero pertinente centrarme en una de estas ramificaciones que es la perspectiva que ha desarrollado la antropología. En esta disciplina la experiencia cobra particular interés sobre todo en los estudios enfocados en el ritual. Dentro de los principales exponentes se encuentran Rosaldo, y Turner y Bruner.<sup>14</sup> Victor Turner inició la exploración antropológica sobre la experiencia convocando a un grupo de investigadores para elaborar una obra colectiva. Turner buscaba la “incorporación del sujeto activo, esto es, de la agencia humana en la comprensión y construcción de toda vida social”.<sup>15</sup> La mirada que propuso se consideró, en su tiempo, como una rebelión en contra de la ortodoxia del modelo estático-cerrado de los sistemas sociales del estructural-funcionalismo.<sup>16</sup>

Por antropología de la experiencia podemos entender a la disciplina que “se ocupa de cómo los individuos experimentan en realidad su cultura, es decir, cómo los eventos son recibidos por la conciencia”.<sup>17</sup> En este sentido Bruner nos dice que la realidad sólo existe para nosotros en los hechos de conciencia dada por la experiencia interior. Los seres humanos tendemos a caracterizar nuestra propia experiencia, le otorgamos una expresión, la cual la define a partir de nuestras demás experiencias.

<sup>14</sup> Renato Rosaldo, “Introducción. Aflicción e ira de un cazador de cabezas”, en Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1989; *The Anthropology of Experience*, Victor Turner y Edward M. Bruner (eds.), Urbana, University of Illinois Press, 1986, p. 15-31.

<sup>15</sup> Rodrigo Díaz Cruz, “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia”, *Alteridades*, v. 7, n. 13, 1997, p. 6.

<sup>16</sup> Edward M. Bruner, “Experience and Its Expressions”, en *The Anthropology of Experience*, Victor Turner y Edward M. Bruner (eds.), Urbana, University of Illinois Press, 1986, p. 3.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 4. La traducción es mía.



## LA EXPERIENCIA EN EL RITUAL

Díaz Cruz es uno de los autores que se ha dedicado a enfocar su mirada en el estudio del ritual, también, se ha distinguido por especializarse en la interpretación de los trabajos de Victor Turner. En su artículo “La trama del silencio y la experiencia ritual”, el autor explora una de las áreas del estudio de los rituales, la experiencia. El objetivo principal del artículo es “indagar la experiencia ritual por sí misma”, pero, no desde cualquier tipo de experiencia sino, a partir de una que el autor llama “experiencia extrema”.<sup>18</sup> La exploración de Díaz, es con base en los estudios que desarrolla Victor Turner del *chihamba*, el cual nos dice, es el culto de aflicción más importante para los Ndembu.

Precisamente, Díaz retoma las consideraciones de Turner sobre el *chihamba*, un ritual que es público y forma parte de los cultos de aflicción de los Ndembu.<sup>19</sup> En este ritual los pacientes deben de sufrir y padecer antes de ser curados. Pasan por una etapa aterroizante en donde “cruzan inquietantes umbrales para ser transformados y modificados a sí mismos.”<sup>20</sup> Para Díaz, este ritual es un acto de revelación.

Existen dos conceptos centrales dentro de la antropología de la experiencia: reflexividad y fluir (*flow*). La reflexividad es “una experiencia singular que, al descentrarnos y separarnos de nosotros mismos, nos permite conocernos en el mundo, definirnos y erigirnos y transformarnos como sujetos activos”.<sup>21</sup> Por su parte el fluir, o el *flow*, es la experiencia opuesta a la de la reflexividad. Es cuando ejecutas una acción dejándote llevar, sin pensar, sin realizar

<sup>18</sup> Rodrigo Díaz Cruz, “La trama del silencio y la experiencia ritual”, *Alteridades*, v. 10, n. 20, 2000, p. 60.

<sup>19</sup> El *chihamba* se celebra a lo largo de cuatro días, y entre candidatos, adeptos y testigos puede llegar a reunir a varios cientos de personas. En el que le tocó participar a Turner había 27 pacientes, 44 adeptos y alrededor de 400 personas que atendían ciertas fases públicas del ritual, como por ejemplo realizar algunas danzas. *Ibidem*, p. 62.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 63. Para saber más sobre el ritual véase Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society*, Nueva York, Routledge, Taylor & Francis Group, 1996.

<sup>21</sup> Díaz Cruz, “La trama del silencio y la experiencia ritual”, p. 68.



una reflexión.<sup>22</sup> El análisis que hace el autor sobre esta experiencia extrema es la siguiente:

lo que está en juego es un conjunto de experiencias extremas, simbolismos, de performances singulares, normalmente de naturaleza religiosa, que generan matrices dinámicas e inagotables de conceptos, de metáforas, de fuentes ilimitadas de definiciones, que se empeñan por hacer visibles los encubiertos actos- de- ser, las experiencias de lo otro o las topografías interiores.<sup>23</sup>

Tomando como punto de partida los estudios que realiza Turner sobre el chihamba, Díaz pone énfasis en la idea según la cual la existencia de otras posibilidades para explorar la vida ritual, una que no se centra en conocer la función o el significado del ritual. Lo que plantea es que se puede estudiar el ritual, únicamente, para conocer la naturaleza de la experiencia ritual y la fuerza de esta vivencia.

Por su parte Renato Rosaldo en su libro *Cultura y verdad* argumenta que, para hablar de cultura hay que responder al horizonte de nosotros, es decir, la fuerza emotiva que nos articula. En este libro, el autor desarrolla el concepto de *sujeto ubicado* (y *reubicado*), nos dice que “se debe considerar la posición del sujeto dentro del área de relaciones sociales, para así comprender nuestra experiencia emocional”.<sup>24</sup> La propuesta de Rosaldo es una invitación a reflexionar acerca de nuestra ubicación como investigadores y de preguntarnos por qué comprendemos ciertos fenómenos humanos mejor que otros.<sup>25</sup> Pero también, es una invitación a pensar en “nuestro objeto de estudio” como *sujetos ubicados*. Situar desde qué lugar se encuentran las personas que forman parte de nuestra investigación, “los susodichos nativos [ilongotes] también son sujetos ubicados que poseen una mezcla distintiva de perspicacia y ceguera”.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Díaz Cruz, “La vivencia en circulación...”.

<sup>23</sup> Díaz Cruz, “La trama del silencio y la experiencia ritual”, p. 65.

<sup>24</sup> Rosaldo, “Introducción”, p. 15.

<sup>25</sup> En torno a este concepto, el autor nos dice que “todas las interpretaciones son provisionales; las realizan sujetos ubicados que están preparados para saber ciertas cosas y no otras”, *ibidem*, p. 20. Por eso la reubicación del sujeto, pues se va reubicando conforme va comprendiendo más cosas.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 30.



Así, además de la propuesta teórica que realiza Rosaldo, el autor plantea una metodología que va dirigida al estudio del ritual, pero enfocado en el tema de la experiencia. Tiene que ver con la crítica que hace a las etnografías clásicas que estudian el ritual, más específicamente, los rituales de aflicción. Nos dice que, “el ritual en sí se define por su formalidad y rutina; bajo dichas descripciones, más bien se parece a una receta, un programa fijo o un libro de buenas maneras, que a un proceso humano abierto”.<sup>27</sup> Es por eso que se deja fuera la experiencia, los sentimientos, las emociones y el dolor del sujeto, ubicando la mirada, únicamente, en las estructuras sociales cargadas de costumbre, dejando de lado la experiencia vivida.

#### SOBRE UNA EXPERIENCIA

Hasta el momento, puedo decir que, la antropología de la experiencia reclama su propia especificidad, “quiere rescatar la idea de la experiencia vivida, pero en relación con lo común y general: defiende que una obra, acción, vivencia o expresión son totalidades singulares, no deducibles de lo común, pero elaboradas a partir de lo común, y cuya comprensión ha de partir de ello”.<sup>28</sup> Esta vivencia singular, es un momento único, el cuál es recordado por su especificidad. Esta idea, como veremos, es inspirada por Dewey.

Cuando hablamos de un evento o de una historia, utilizamos expresiones que contienen significados que hemos construido socialmente. Tendemos a establecer los límites de lo que vamos a decir o escribir, creamos las unidades y el significado de la experiencia que contaremos.<sup>29</sup> En este sentido, todo lo que decimos es una interpretación de nuestra memoria y nuestra conciencia. Entonces, al referirnos a una experiencia, remitimos a una situación que recordamos y que tiene un antes y un después, un principio y un final. También, es encontrar elementos que califican la experiencia con emociones e ideas, en forma de expresiones, que describirán totalidades singulares.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>28</sup> Bruner, citado en Díaz Cruz, “La vivencia en circulación...”, p. 7.

<sup>29</sup> Turner y Bruner, *The Anthropology of Experience*.



Uno de los autores que desarrolló con mayor profundidad el concepto de experiencia es el filósofo estadounidense John Dewey. Las distintas obras que realizó como, *El arte como experiencia, experiencia y educación* (1958) y *La experiencia y naturaleza* (1948) fueron la fuente de inspiración de todos los demás estudios sobre la experiencia, incluidos los trabajos que se ubican en el campo de la antropología de la experiencia. En su libro *El arte como experiencia*, Dewey va directo al meollo del asunto planteando la pregunta acerca de ¿qué es y cuándo se tiene una experiencia?<sup>30</sup> En efecto, muchos autores hablan de experiencia, pero pocos se preocupan por especificar qué debemos entender por tal. Lo que plantea este autor es que no cualquier cosa que nos pasa en la vida puede ser considerada como una experiencia. Constantemente llegamos a experimentar momentos, situaciones, vivencias, en nuestro andar cotidiano, sin embargo, no todo puede ser denominado una experiencia, en el sentido que propone Dewey.

Para el filósofo una experiencia es un todo articulado que cuenta con un inicio, un final, una consumación y tiene su propia cualidad individualizadora. Son historias con sus propias cualidades, argumentos, movimiento rítmico y se conservan en la memoria de las personas como un recuerdo.<sup>31</sup> Nos dice que “la experiencia en este sentido vital se define por aquellas situaciones y episodios que espontáneamente llamamos ‘experiencias reales’; aquellas cosas de las que decimos al recordarlas ‘esa fue una experiencia’”.<sup>32</sup> Por lo tanto, una parte de las aportaciones del autor entra en el ámbito de las subjetividades. Para él una experiencia puede ser una emoción, pero no cualquier emoción puede ser una experiencia, tiene que ser el resultado de una interacción que surge entre elementos del yo y el mundo. Es decir, las emociones son únicamente el elemento que recalifica a la experiencia.

Cabe entonces retomar la siguiente precisión: “Una experiencia tiene una unidad que le da su nombre, *esa comida, esa tempestad, esa ruptura de la amistad*. La existencia de esta unidad está cons-

<sup>30</sup> John Dewey, *El arte como experiencia*, Barcelona, Paidós, 2008.

<sup>31</sup> John Dewey, “Cómo se tiene una experiencia”, en John Dewey, *El arte como experiencia*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 41-65.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 42.

tituida por una *cualidad determinada* que impregna la experiencia entera a pesar de la variación de sus partes constituyentes”.<sup>33</sup> Bajo estas premisas me propongo buscar cuál es la cualidad de *esa* experiencia que vivieron las personas que entrevisté en la sociedad yaqui, me permitirán acercarme a lo que sintieron (dolor, tristeza, melancolía, miedo, etcétera).

Respecto a la antropología de la experiencia, algunos de los aportes que habría que retener son los siguientes: que la mirada con la que se aborden los estudios antropológicos, no sea, únicamente, la del investigador; adoptar una nueva forma de abordar el estudio de los actos de la humanidad, en donde lo que se tome en cuenta sea la experiencia del sujeto observado y no la del observador; dar importancia a las expresiones, al sentimiento y al pensar de las distintas culturas estudiadas; otorgar un lugar relevante al estudio de las subjetividades, pero como un complemento que se relaciona con problemáticas más generales; interpretar las expresiones que surgen de una experiencia vivida, esas que se comunican y se hacen públicas.<sup>34</sup> Esto último, según una propuesta metodológica para el estudio de la experiencia.

Me apoyo en estas consideraciones sobre la experiencia para describir e interpretar los testimonios que proporcionaron los interlocutores, principalmente viudos y viudas, durante las entrevistas y conversaciones que sostuve con ellos. De esta manera pretendo acceder a un conocimiento de las cualidades de su experiencia de viudedad, lo cual supongo me aproximará a saber qué es “lo malo” o “lo negativo” para esta sociedad. La pregunta acerca de qué es una experiencia para los yaquis, y las indicaciones de Dewey de que no hay una, sino una variedad de experiencias, me sirven de apoyo para plantear que los hombres viven la muerte de su cónyuge de forma distinta a las mujeres, los jóvenes a los ancianos, los que habitan en los poblados y los de las rancherías. Por tanto, resulta

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 43. Dewey también nos dice que, para hablar de *una* experiencia, en el sentido que él propone, es necesario utilizar adjetivos de interpretación. “Al recordar una experiencia después que ha sucedido, podemos encontrar una propiedad más que otra fue dominante, de manera que caracteriza la experiencia como un todo”. *Idem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*; Turner y Bruner, *The Anthropology of Experience*.

pertinente hacer una clasificación, establecer un orden, agrupando según las condiciones de edad, género, clase social y las categorías de tiempo (según el lapso de tiempo transcurrido desde el deceso) y de espacio (según el lugar donde se realiza el ritual). Realicé así la siguiente clasificación o tipología.

#### TIPOLOGÍA A PARTIR DE CASOS PARTICULARES DE EXPERIENCIA DE VIUDEDAD

Cada persona vive de manera distinta el proceso de perder a su ser querido. Influyen muchos aspectos que pueden estar relacionados con la condición emocional, física, religiosa, generacional, económica y familiar que tiene o está viviendo la persona en el momento de perder a su ser amado, hasta aspectos relacionados con el tipo de muerte que tiene el cónyuge (muerte por enfermedad, muerte por accidente, muerte trágica, muerte violenta, entre otras). Realizar una tipología me permitirá mostrar, a través de casos específicos, un panorama de las distintas experiencias que platicaron.

Para comenzar, mostraré dos casos de mujeres que enviudaron. El primero es la experiencia de una mujer joven de 27 años.<sup>35</sup> La muerte de su cónyuge fue una muerte trágica y repentina. El segundo caso es el de la maestra Lupita, ella era un poco mayor de edad, tenía 44 años. Su marido murió de cáncer en la piel, duró varios años con la enfermedad lo que le permitió asimilar lo que iba a suceder.<sup>36</sup> Ella no realizó las curaciones que realizan los viudos entre los yaquis. El preámbulo de estas dos experiencias, puede servir para entender, de manera más clara, en qué circunstancias se encontraba cada una cuando quedaron viudas.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Coloco la edad que tenía la persona cuando enviudó y no la edad que tiene en el momento de la entrevista.

<sup>36</sup> Igual para la maestra Lupita, coloco la edad en la que enviudó. De la muerte de su cónyuge a la fecha de la entrevista han pasado cuatro años.

<sup>37</sup> Es necesario mencionar que esta entrevista fue muy dinámica, lo digo por lo siguiente: la primera mujer (Domi) me acompañó a platicar con la maestra Lupita, lo que propició un ambiente de intercambio de información con base a la experiencia de cada una de ellas. Intentaban entender las condiciones y el por qué cada una de ellas realizó distintas acciones para sobrellevar su dolor.



### *La muerte del cónyuge para las mujeres jóvenes*

La viudez es tristeza, es estar con los sentidos y valores muy bajos y sensibles. Te tienes que agarrar de algo, yo me hice una idea de que al año ya estaría bien. Ella por ejemplo se empapó de biblias, de retiros espirituales, de sacerdotes, de misas para vivir, porque mueres, mueres. A veces que dice uno “está loca” pero no. Es una etapa muy dolorosa que se vive y no se desea a nadie, así como ella adoptó algo, yo también. Cuando pasó el año me quería morir, así me quería morir, terminé la fiesta y me fui al cuarto a dormir porque todavía vivía con mis suegros yo. Hasta los catorce meses dejé su casa, ya que hice la fiesta y todo.<sup>38</sup>

Para esta persona la experiencia de perder a su cónyuge tuvo la característica de ser dolorosa. Esa experiencia fue algo que marcó su vida, a partir de aquí, hubo un antes y un después que la obligó a realizar algo. El “agarrarse de algo” fueron las acciones rituales de viudez. Para la maestra Lupita el “agarrarse de algo” fue introducirse de lleno a la iglesia católica.

Para poder analizar la experiencia es necesario tomar en cuenta cuándo sucedió. Algunas personas recordarán la experiencia como algo lejano, pero lo recordarán, para algunas otras será tan reciente que es muy probable que no exista el “recuerdo”, porque la experiencia aún se siente, aún se vive. La experiencia viva y la experiencia recordada. Para abordar la experiencia recordada es necesario hacer la pregunta ¿Cuál es la propiedad que más recordó esa persona de su experiencia?

Cuando Domitila enviudó tenía tan sólo 27 años. Han pasado 17 años de la muerte de su esposo que fue trágica e inesperada. Al recordarle a ella esta vivencia, no solo surge la cualidad de su experiencia de viudez, también surge la cualidad con la que recuerda su historia de amor “fue amor a primera vista, Paty, desde el momento en que nos vimos los dos dijimos ya, y nunca nos separamos, el Vicente era el amor de mi vida”.<sup>39</sup> Esta información

<sup>38</sup> Plática con Guadalupe del Carmen Valenzuela y Domitila Molina, Pótam, 24 de junio de 2015.

<sup>39</sup> Entrevista con Domitila Molina, Pótam, 3 de abril de 2015.





me ayuda a comprender porque la característica de su experiencia de viudez fue dolorosa, había amor, había expectativas a futuro, era un amor joven. También, nos ayuda a comprender cómo son las relaciones que se generan en la sociedad yaqui, las relaciones familiares, las relaciones entre las parejas, las relaciones generacionales, entre otras.

Yo duré como siete días sin comer, baje como 15 kilos en esos siete días y sí estaba, le hicimos su rosario con un altar, sacaron su foto, todos los días estaba yo, pero se terminaba y me iba a dormir [...] así estaba viviendo, hasta que me propuse que cuando terminara la dieta, cuando dejara la casa de mi suegra y le hiciera el cabo de año, todo se iba a terminar, de ahí me agarre yo para poder seguir.<sup>40</sup>

Las mujeres yaquis cuando enviudan y son jóvenes, como el caso de Domitila, tienen que vivir en casa de sus suegros durante un año. Se cree que el hombre tiene la responsabilidad y la cualidad de dar seguridad, protección, alimento y vivienda a su esposa e hijos. Por tal motivo, cuando eres joven se acostumbra que esa “protección”, te la dé la familia de tu difunto esposo. Este tiempo de “protección y seguridad” se termina con la fiesta de cabo de año.

El estado de tristeza por el que pasaba Domi, se puede considerar como un padecimiento, una enfermedad, al que muchos yaquis llaman tiricia. Según el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* la tiricia es “un padecimiento cuya sintomatología está asociada a estado de inapetencia, desgano y palidez; se presenta por lo común en personas que sufren de tristeza, desilusión y mal humor”. El momento que experimentó Domi fue un golpe fuerte a su organismo, a sus sentidos y a su espíritu. La muerte de su cónyuge fue algo sorpresivo y también trágico “yo no podía creerlo, estaba como en shock”. Vicente era el esposo de Domitila. Él fue asesinado en el pueblo de Pótam en noviembre

<sup>40</sup> El testimonio de Domitila es muy largo. Me platicó el momento que conoció a su pareja, cómo era su relación con él, su boda y de la relación que llevaba con la familia de su difunto esposo. Aunque esta información es importante para comprender la relación que tenía con su ser amado, lo que es de interés mencionar aquí son algunos aspectos de cuando enviudó.



de 1999. En esta localidad hay muchos asesinatos por intentos de asalto, el caso de Vicente fue uno de ellos. Muy probablemente en el estado de tiricia que padeció Domi, tuvo influencia lo repentino del suceso. Las acciones rituales de viudez pueden fungir como una protección para tu organismo en contra de la tiricia.

### *La muerte del cónyuge para una mujer adulta*

Que no crea en nada, como él se crió en otra parte, las creencias de allá a veces son malas aquí y así viceversa. No creas mijita porque si lo crees sí te va a pasar. Y así, ese fue el remedio para mí, ya dejé de creer todo lo que me estaban diciendo [...] yo no le lloré, no anduve así, yo le lloré en vida, en vida estuve con él para arriba y para abajo desde que tuvo esa enfermedad y pues gracias a Dios tuve ayuda de parte del padre.<sup>41</sup>

El caso de la maestra Lupita es muy interesante porque muestra la experiencia de viudez y de la muerte vista desde una enfermedad dolorosa como es el cáncer. También da información acerca del por qué una persona no se cura cuando enviuda, es decir, pone en cuestión el tema de la creencia en el ritual.

La experiencia de la maestra no fue igual de dolorosa que la experiencia de Domi, aunque no se puede medir el dolor que siente una persona, intento hacer una interpretación a través de lo que me contaron. El dolor se vivió de una forma distinta, ella cuidó a su marido durante mucho tiempo, el suficiente como para asimilar la muerte, lo acompañó a todas sus consultas, lo llevaba a las terapias, lo cuidaba, vivía el dolor de la enfermedad junto con él. Ella vivió el dolor, fue un proceso triste y cansado, pero le permitió prepararse para lo que iba a pasar.

Guadalupe del Carmen tiene toda su vida viviendo en el pueblo de Pótam, es muy conocida porque es maestra de preescolar con muchos años de trayectoria. Sin embargo, aunque habla la lengua,

<sup>41</sup> Entrevista con Guadalupe del Carmen Valenzuela (la maestra Lupita), Pótam, 24 de julio de 2015.

participa en las fiestas tradicionales y se autonombra como miembro de la tribu yaqui, la maestra no realizó las curaciones de viudez. Ella dice que su familia no cree en eso, pero la pregunta es ¿por qué no iban a creer en una tradición de su pueblo siendo yaqui? La maestra fue criada por sus abuelos, su abuelo fue uno de los yaquis que regresó a “territorio yaqui”<sup>42</sup> después de la guerra de exterminio durante el porfiriato. Él vivió muchos años en Yucatán, convivió con mestizos y se impregnó de la cultura maya. Pudiera ser que durante el tiempo que vivió lejos de su casa dejó de realizar algunas prácticas rituales que son comunes para los yaquis, puedo suponer que este es el motivo por el que no transmitió este conocimiento a sus nietas. En el pueblo de Pótam, de donde es la maestra Lupita, se dan procesos distintos al de los otros pueblos, tanto en lo político como en sus celebraciones y en la forma en que se ubica espacialmente la población, muchos de estos procesos son influenciados por la construcción histórica que ha tenido ese poblado.

Conforme pasó el tiempo y la maestra me tuvo más confianza habló más abiertamente de sus creencias y de su experiencia de viudedad. Ella y su esposo criaron a un niño como si fuera su hijo. Cuando su esposo falleció, el niño enfermo, “se tirició”, le dio como tristeza, estaba decaído, “solo se la llevaba echado y no quería comer”. Ningún pediatra pudo curarlo, le estaban dando medicamento y no le hacía efecto. Lo tuvo que llevar con una curandera que lo sobó y le dio de tomar un té con palo de Brasil, también le dio palo de Brasil en una bolsa para que lo trajera con él todo el día, además lo tenían que vestir con ropa de color rojo, todo esto lo estaba protegiendo de la tiricia, de la tristeza, del mal.

### *Hombre joven viudo entre los yaquis*

Lo que se verá a continuación es un acercamiento a la experiencia masculina de viudedad en la sociedad yaqui. También se muestra la cualidad de esta experiencia para hacer una comparación e inter-

<sup>42</sup> Me refiero al espacio ancestral en donde se han ubicado los miembros de la sociedad yaqui. Actualmente cuenta con una delimitación territorial que abarca 485 000 hectáreas y un régimen de propiedad comunal.



pretación en torno a la experiencia masculina y la femenina ¿cómo viven ellos la experiencia de perder a su cónyuge? ¿Es distinta a la experiencia de las mujeres?

La primera experiencia que presentaré es la de Luciano, quien es originario del pueblo de Pótam y se ha desempeñado como Danzante de Venado, en ocasiones participa como Pascola, y en los últimos años se encontraba también aprendiendo la danza de los Matachines.<sup>43</sup> Enviudó a los 39 años de edad cuando su esposa enfermó de cirrosis. La primera persona que le dijo que tenía que “curarse” de la viudez fue su mamá y después sus tías. A Luciano lo llevaron con una curandera especialista en tratar a los viudos en el pueblo de Vícam.

Nueve días, hasta los nueve días no tenía que salir, pero n’hombre a nadie se lo deseo ni a uno, porque es muy penoso, porque uno se acuerda de cosas. Yo me acuerdo de todo todavía, porque yo tengo a la niña y pues me acuerdo de la mamá de ella y eso pues nunca se le quita a uno, porque tú viviste con él pues o con ella, quien sea pues. Aunque tenga dos o tres años, pero nunca se le olvida a uno. Muchos me habían dicho y es cierto, porque yo nunca he pasado eso, pero ya me platicaron gente aquí, que habían enviudado y n’hombre ahora supe de eso y ahora si ya sé cómo es quedar viudo.<sup>44</sup>

Para Luciano, la experiencia de viudedad se puede interpretar a través de “el recuerdo”. Si bien, menciona también la tristeza,

<sup>43</sup> Luciano fue uno de los jóvenes yaquis que estudió en una de las casas para estudiantes indígenas “creada en 1926 por primera vez en la ciudad de México para ofrecer alojamiento y docencia a estudiantes talentosos que supuestamente regresarían a sus lugares de origen en calidad de empresarios culturales y políticos”, Guillermo De la Peña, “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 6, p. 120. Durante el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas del Río se creó “El internado Cárdenas”, en territorio yaqui, ubicado entre los pueblos Tórim y Vícam. El internado albergó durante muchos años a población de las diferentes localidades ubicadas al margen del río yaqui ofreciéndoles los estudios básicos de secundaria y preparatoria. Muchas de las personas que estudiaron ahí fueron instruidas además en la música tradicional de su cultura, en la danza y actualmente son los músicos o danzantes más destacados en cada uno de sus pueblos.

<sup>44</sup> Entrevista con Luciano Espinoza Molina, Pótam, 15 de agosto de 2015.



en su experiencia el símbolo más recurrente es el recuerdo/*watei*. Llegar a estos espacios donde se recuerda y se genera la tristeza, asimismo, ver a estas personas que te recuerdan y te trasladan al pasado. El recuerdo vuelve cuando ve a su hija que lo transporta a recordar vivencias que tuvo con su pareja. En conclusión, Luciano quería cuidarse y curarse del recuerdo/*watei*.

### *Hombre mayor viudo entre los yaquis*

El siguiente caso es el de don Felipe Miranda. Él tiene dos cargos muy importantes dentro de este pueblo, es músico tradicional (toca el arpa) y capitán de caballería, cargo tradicional que desempeña dentro de la iglesia durante la Cuaresma.<sup>45</sup>

Felipe: Mucha gente después dice iahh! se murió de paro cardíaco, pero es otra cosa porque no se cuidaron, les entra la tristeza. Porque después hasta oyendo un carro te vas a acordar de la mujer, oyendo unas palomas que estén cantando te vas a acordar de ella, sientes que ahí va a venir ahorita hablándote, y deja eso yo siempre andaba con mi esposa para donde sea, iba para arriba y para abajo, para todas partes andábamos.

Patricia: ¿conoce usted gente que haya hecho todo y no haya funcionado, a lo mejor que ellos mismos no quisieron ayudarse?

F: Sí, porque ellos siempre se aferran a la mujer, siempre se están acordando de ella, entonces esa curación no les va a servir, porque está pensando siempre en eso, en su esposa o porque está esperando que llegue de por aquí o de este lado que venga, esperándola, la está viendo en su mente, que le viene hablando, se imagina que ahí viene, mucha gente se trastorna.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> La *Kohtumbrem* o sociedad ceremonial es la que ocupa los cargos del gobierno civil durante la cuaresma (desde el miércoles de ceniza hasta el domingo de pascua). La *Kohtumbrem* está conformada por dos grandes grupos: los caballeros y los *chap'payekam* (o fariseos). Cada uno de estos tiene su capitán, existe el capitán de los caballeros y el capitán de los *chap'payekams* o *chap' payekam* mayor. Estos dos son los que mandan, dan las órdenes y dicen que es lo que procede en caso de algún incidente. Don Felipe Miranda es el capitán de los caballeros durante la cuaresma en el pueblo de Tórim, él se puede distinguir de los demás en estos 40 días porque porta un sable.

<sup>46</sup> Entrevista con don Felipe Miranda Valencia, Tórim, 4 de agosto de 2015.



Don Felipe Miranda tenía poco más del año de haber enviudado cuando lo entrevisté. Su difunta esposa (doña Lari) murió de una úlcera mal cuidada. A don Felipe le ayudaron sus hijas a realizar los cuidados de viudez. Lo llevaron con una curandera que le dijo los pasos que tenía que seguir. En este caso, don Felipe no sólo tocó el tema de la tristeza, sino también de la enfermedad y la locura.

Al decir trastornarse se refiere a un trastorno mental. Los yaquis creen que los viudos al no curarse son propensos a quedar locos, pues el difunto no se quiere ir y el viudo tampoco lo quiere dejar, por lo que se puede comenzar a decir incoherencias: “hace días hubo un apagón no había luz, vino la luz y dije ‘yo me voy para allá, allá voy a dormir, voy a prender el aire, y allá me acosté’ [era el cuarto donde dormía con ella] y ya en la noche que me hablaba la doña ‘Felipe decía’, pero era muy de ultratumba”.<sup>47</sup> Es por eso que uno no debe de intentar retener a los muertos, porque luego se imagina que están ahí y no lo dejan descansar.

Un viudo no debe de dormir en la cama donde dormía con su pareja, en ese lugar pueden estar los recuerdos y los olores de su ser amado. Lo que puede ocasionar que quede atrapado en esos recuerdos. Sienten la presencia, el cónyuge está ahí todavía o como dicen ellos *im weama*/aquí anda, cuando sienten la presencia —si se puede decir real— del ser querido.

Es como si estos espacios que compartieron tuvieran la cualidad, para ellos, de revivir la memoria y unir a los dos seres, aunque uno ya no exista más. Es peligroso para los vivos porque te pueden llevar con ellos a través de una enfermedad o puedes quedarte en este mundo, pero viviendo otra realidad. Lo mismo pasa con tu casa, se convierte en un espacio de conexión, en este lugar se quedan los olores y los humores del difunto por lo que puedes enfermarte. Con espacio de conexión me referiré a estos lugares que después de perder a tu cónyuge se convierten en espacios que reviven la memoria, donde te pueden atrapar los recuerdos, la tristeza y la enfermedad. Los recuerdos te enferman, por lo que es necesario realizar sahumeros con hojas de mezquite. El mezquite es el árbol sagrado para los yaquis. Es considerado el padre árbol, encabeza

<sup>47</sup> *Idem.*





la jerarquización que hacen los yaquis en relación con la demás vegetación que abunda en la región del valle desértico de Sonora, lugar donde se encuentra ubicado el territorio yaqui. Es utilizado cotidianamente para prender fuego, también, los horcones de este árbol fungen como postes para reforzar los muros en la construcción de casas tradicionales yaquis.

Asimismo, está presente en distintos aspectos de la vida cotidiana yaqui, como la cruz que se encuentra al frente de cada casa. Además, las ramadas que son utilizadas durante las fiestas tradicionales, que pueden fungir como espacio sagrado durante las fiestas, también son hechas con horcones de mezquite. Igualmente, el árbol tiene un uso ritual curativo, en este caso para eliminar los olores, los humores, los recuerdos del cónyuge en el “ritual de viudez”.

Pues ya pasaron tres meses y dije ‘voy a comer un arroz con tocino’ y me hallaron, ‘¿que no eso tiene tocino?’ si, le comí un pedacito, pero como a estas horas todos estaban en Vícam (anochece) y ya todos llegaron tarde y como a la nohcecita empecé a hacer así (tenía cosquilleo en la pierna), así como bobitos sentí, estaba viendo para abajo y no veía nada y comencé así con una rasquera bien suave, pero bien suave, no la podía aguantar, pero me acordé que tenía la patita de tejón y con eso me empecé a rascar.<sup>48</sup>

Cuando una persona enviuda entre los yaquis, no deben utilizar sus propias uñas para rascar su cuerpo, tienen que utilizar otra cosa, como patas de animales. Hablo de patas de animales porque en los diferentes casos que tengo registrados y en los distintos pueblos me decían algo diferente, podías rascarte con patas de tejón, pesuña de venado y patas de liebre.<sup>49</sup> Es como si el cuerpo se contaminara cuando pierden a su cónyuge y, en consecuencia, pudieran hacerse daño a sí mismos. Rascarse podría propiciar que surgieran las llagas de viudez. Entonces, la contaminación del cuerpo del viudo/

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> Si bien, puedo profundizar por el momento, en la idea de contaminación corporal a partir de la experiencia, aún queda la pregunta ¿Por qué estos animales precisamente? Esto lo podría relacionar más adelante con las partes del cuerpo animal y su relación con la curación y la medicina tradicional yaqui.



*jocoptui* tiene que ver con la experiencia corporal que está viviendo en ese momento, lo que siente en el cuerpo a partir de esa experiencia lo contamina, lo enferma: tristeza, dolor, la falta de los sentidos, el recuerdo, la presencia de tu ser querido, etcétera. De aquí la importancia de tener un acercamiento al tema del cuerpo y a la concepción que tiene la sociedad yaqui de él.

Estas llagas son parte de la enfermedad que les da a los viudos, el *siajocptui sawam* o enfermedad de viudez. Son consideradas letales porque no tienen cura, pueden ir consumiendo tu cuerpo poco a poco hasta llevarte a la muerte. Además, son contagiosas, si un viudo tiene relaciones sexuales antes del año de luto o si te vuelves a casar o juntar antes de este tiempo, puedes contagiar a la persona que este contigo. Las llagas de viudez son el símbolo principal del *siajocoptui sawam*, de hecho, la palabra *sawam* traducido al castellano significa llagas, pero la palabra en conjunto con *siajocoptui* simboliza esta enfermedad que también comprende muchos otros padecimientos. Hay que mencionar que rascarse con sus propias uñas no es lo único que puede ocasionar que surjan las llagas, también pueden surgir cuando fallas o no cumples la dieta, teniendo relaciones sexuales durante el año de luto y saliendo a la calle.

Entonces, como se puede observar, en este caso, no solo se cuidaron de la tristeza, también de la locura/*káa suak*<sup>50</sup> y de la enfermedad/*ko'okoa*. Pero, por otra parte, relacionan el bienestar físico y emocional al cumplimiento de los tiempos rituales. Debo de señalar que no es una condición única de los hombres, varias de las mujeres que entreviste también lo mencionaron, como fue el caso de Domi.

P: ¿Y usted cómo se siente ahorita?

F: Pues no bien, hasta que haga el cabo de año me voy a sentir mejor

P: Y, ¿cuándo es el cabo de año?

F: Hasta mayo lo voy a hacer, y ahí pues la familia me va a dar permiso a mí para que pueda rehacer mi vida, ahí me van a dar las gracias.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> La palabra *káa suak* es utilizada para referirse a la locura, para alguien perdió la razón o que esta demente.

<sup>51</sup> Entrevista con Felipe Miranda Valencia, Tórim, 4 de agosto de 2015.

## ACCIONES RITUALES DE VIUEDAD

Se realiza el ritual porque existe la creencia de que hay elementos de la persona que se quedan en ti, como el humor, los olores, los pensamientos, los líquidos, porque cuando se casan o se juntan se convierten en una sola carne. Es por eso que los viudos deben de cuidar su cuerpo, principalmente, durante los primeros días en que fallece la persona. Su cuerpo está en descomposición, se está yendo y la otra persona (viudo) se puede ir con él por la convivencia y la cercanía que tuvieron.

Esta creencia que existe entre los yaquis, se podría entender mejor con una analogía, la del entrelazamiento cuántico, en donde “un conjunto de partículas entrelazadas no puede definirse como partículas individuales con estados definidos, sino como un sistema con una función de onda única. Esto significa que la acción de una cambiará instantáneamente el estado de la otra, independientemente de la distancia que las separe”.<sup>52</sup> Si bien esto pertenece al área de la física cuántica, sirve para explicar este suceso que se da en las relaciones interpersonales en la sociedad yaqui. El entrelazamiento o conexión que hubo a partir del contacto que existió entre las dos personas, sigue influyéndose mutuamente aun cuando una de ellas ha dejado este mundo. Entonces, cuando separas a una persona de la otra, al igual que las partículas, una será afectada o alterada de manera idéntica. En esta teoría no importa la distancia entre ambas, la conexión es instantánea, lo mismo pasa cuando muere el ser querido para los yaquis, como el cuerpo del cónyuge está en descomposición, debe de existir un cuidado para que no le pase lo mismo a la otra persona (viudo), para no enfermar, para no recibir el mal.

Las acciones de viudedad son realizadas por hombres y mujeres, tanto por los que están casados por la iglesia católica como por las que no lo están. En consecuencia, todas las personas que tuvieron una pareja con la que compartieron tiempo, sentimientos

<sup>52</sup> RT, ¿Estaba Einstein equivocado? Científicos prueban que entrelazamiento cuántico es real, RT, Moscú, 22 de octubre de 2015, <https://actualidad.rt.com/ciencias/189297-einstein-equivocado-entrelazamiento-cuantico-real> (consulta: 8 de julio de 2016).



y una relación física deben de realizar estos cuidados. Tengo que mencionar que a las personas que practican una religión distinta a la católica, en territorio yaqui, no se les permite atenderse con curanderas, por tal motivo, muchos conversos no realizan las acciones rituales de viudedad.

También, cabe mencionar, que las acciones rituales son realizadas exclusivamente por los viudos. Existen algunas acciones, como son los sahumeros, de los que hablaré más adelante, que son llevadas a cabo también por los familiares cercanos al difunto como los hijos, hermanos, abuelos, principalmente las personas que vivían en la misma casa que el viudo. Entonces, esta acción es realizada por los yaquis en general, cuando una persona muere. Pero el conjunto de acciones rituales de viudedad es únicamente realizado por el viudo o viuda.

Lo primero que hace una persona cuando enviuda, es acercarse a una curandera de viudez o especialista en atender a los viudos, aunque no necesariamente tiene que ser así, en algunos casos, es un familiar cercano quién transmite el conocimiento de lo que debe de hacerse cuando muere tu cónyuge.<sup>53</sup> Es decir, existen especialistas en tratar a los viudos en los distintos pueblos, pero no necesariamente se tienen que atender con esa persona.<sup>54</sup> Esta curandera/*jitebii* te dice qué acciones debes de realizar, qué debes de comer y cómo debes de cuidarte.<sup>55</sup>

El ritual para la viudez trasciende un momento específico y pasa a ser un proceso que vive la persona durante un periodo de tiempo relativamente largo. Este ritual no se realiza en un acto concreto

<sup>53</sup> Hablo de un familiar cercano que tenga el estado de viudedad, debido a que una persona que no es viudo no se le debe de acercar a una persona que tenga este estado.

<sup>54</sup> No en todos los pueblos se encuentran especialistas en tratar a los viudos, como es el caso de los pueblos de *Huirivis* y *Belem* que no cuentan con una especialista en tratar el estado de viudedad. Las personas que enviudan en estos poblados tienen que irse a otros pueblos a tratarse.

<sup>55</sup> Para saber más sobre la curandera de viudez, véase Patricia Mejía Ruiz, "¿Quién cura la tristeza, el dolor y la tiricia? El caso de la curandera de viudedad entre los yaquis de Sonora", en *Enfermedades y prácticas curativas en la medicina tradicional*, Salvador Pérez Ramírez (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2020, p. 287-312.



limitado a un tiempo, es un conjunto de acciones que la persona realiza y vive en el espacio de lo privado y de lo íntimo, implica por eso, en cierto modo, crear un orden de lo prohibido, de lo oculto. Estas acciones pueden fungir como protección de las cosas malas o negativas y también como un apoyo para superar el duelo. El proceso puede durar desde tres días hasta un año ¿Qué quiere decir esto? Hay personas que solo realizan los cuidados y restricciones durante tres días, otros nueve días, seis meses y hasta un año. Existen variaciones en la forma en que se realiza el ritual, no sólo diferencias de pueblo a pueblo, sino diferencias incluso en el mismo pueblo, estas variaciones van, desde el tiempo, hasta las acciones rituales. Esto se debe a distintos motivos: una persona de un pueblo se puede ir a tratar con la curandera a la que le tenga más fe, la cual se puede localizar en cualquier ranchería o comunidad dentro del territorio yaqui. Las curanderas tienen diferentes formas de tratar a los viudos, esto depende de la manera en que le enseñaron a curar.

Existen algunas acciones rituales que son comunes para toda la población yaqui. Las principales coincidencias que existen en las diferentes formas de realizar el ritual se encuentran en la dieta, esta puede durar meses, algunas personas la realizan hasta el cabo de año del difunto, es decir, cuando cumple un año de muerto. Es por este motivo que en este apartado se muestran las acciones que son comunes entre todos los viudos, las variaciones que existen en tiempo y acción, entre otros.

En cuanto se adquiere el estado de viudedad, la persona entra en una etapa de encierro consigo mismo. Al viudo o viuda se le prohíbe acercarse y hablar con personas que no tengan el mismo estado que él o ella, incluso con su misma familia debe de hablar solamente lo que sea necesario, es por eso que debe de ser un viudo quién te ayude a realizar los cuidados de viudedad. Este encierro consigo mismo dura los primeros días después de que enviudó, algunas personas creen que se tiene que hacer durante los primeros tres días; otras, por los primeros nueve, e incluso llegaron a decir que era una cuarentena.<sup>56</sup> Sin embargo, lo más común que encontré

<sup>56</sup> Estos cambios dependen de la curandera de viudez con la cual se atendió la persona. La cuarentena es poco utilizada entre la población, esta es uno de los



entre los entrevistados es que realizaban las acciones rituales durante nueve días. Asimismo, deben de evitar salir de su casa, de preferencia la persona no debe de salir de su cuarto, porque se cree que le puede pegar un “mal viento”, también tiene prohibido salir a fiestas y bailes. Entonces los yaquis pasan los primeros días de su pérdida en soledad, combaten su tristeza y su dolor solos.

El mal viento, es el causante de algunos de los padecimientos más comunes que pueden afectar a los yaquis durante la viudedad. Consideran que como sus sentidos están muy débiles “el mal viento” puede entrar de forma rápida a su cuerpo y provocar locura o demencia. Es por este motivo que las mujeres cubren su cabeza y los hombres cubren su boca durante un año, pues entre sus saberes se encuentra que por los sentidos (la sien) y la boca puede entrar el “mal viento”. A continuación, retomaré el caso de Luciano,<sup>57</sup> debido a que su familia lo acompañó los tres días que asistió con la curandera al pueblo de Vícam, justo después de enviudar. Este acto es significativo, porque no ir solo, tiene que ver con el trato de un estado de enfermedad. En este sentido la viudez tiene la misma atención y el mismo cuidado que cualquier otro padecimiento. El apoyo que se muestra hacia las personas que enviudaron, no solo es solidaridad, es además la necesidad de cuidar al colectivo de esto “malo” que tiene o puede llegar a tener la persona.

Patricia: ¿Y todos aquí en la tribu yaqui lo tienen que hacer?

Luciano: Los que enviudan lo tienen que hacer

P: ¿Y los que no lo hacen?

L: Pues ahí quedan todos locos porque el mismo viento los afecta, afecta mucho a mucha gente, porque eso es mal pues, y como hay mucho mal en esta parte.

P: Pero, ¿qué es el mal?

cambios que ha surgido en el ritual, anteriormente la población en general realizaba este auto aislamiento durante 40 días, este número se ha ido reduciendo hasta llegar a tres y nueve.

<sup>57</sup> Luciano es un joven que respeta los usos y costumbres de la sociedad yaqui, como ya lo mencioné ha participado dentro de su comunidad como danzante en las celebraciones. A pesar de esto, de no ser por la ayuda de sus familiares cercanos, o como él los llama “los mayores”, muy probablemente no hubiera realizado las acciones rituales de viudez porque él no tenía conocimiento de ellas.





L: Pues hay muchos que conocen de eso y tienes que hacer eso para cuidarte, hacer los baños. Cuando queda uno así, cuando enviuda tiene que ponerse los nueve días, ya de ahí para allá hay que trabajar para cuidar el cuerpo, porque dura mucho, un año, te imaginas. Yo tengo un año y todavía no me olvido, porque tengo una niña, por la niña, tengo una niña de dos años y ahora todavía la recuerdo, si voy para allá nombre haz de cuenta que voy a llegar a ella, me recuerdo todo, cuando voy allá, miro donde dormía, la cama con la niña, no me acuerdo mucho, me pongo triste, a veces me pongo a llorar me salen lágrimas, por eso muchos dicen que no se le olvida a uno, más si tienen más de 10, 15, 20 años casados con una persona que quiere, más n'hombre, no se les olvida nunca.<sup>58</sup>

Al referirse a que “muchos conocen de eso” habla de “la magia negra”. Se cree que hay muchas personas que pueden hacer “magia negra” o “el mal” desde sus casas. Con “mal viento” se refieren a las malas energías que pueden estar generando o creando en algún lugar y que cuando corre el viento se las puede llevar a otro sitio.

El mal viento es cuando hacen cosas en una casa y se descuidan y el viento se lleva lo malo. Por ejemplo, los humos, ellas suelen quemar algo, veladoras negras, listones negros y lo que sacan ellos lo queman, y ahí va el mal viento y el mal espíritu. Y si tú pasas por ahí, sin deberlas ni temerlas, agarras el mal viento. Por eso acostumbraban a casi no tener ventanas ni puertas los yaquis. Decían los mayores persígnense cuando pasen frente a una casa con ventanas.<sup>59</sup>

En torno a lo anterior puedo decir que, constantemente, existen acciones que realizan entre los yaquis que pudieran parecer supersticiones. Por ejemplo, se cree que una persona que trae una herida en el cuerpo o se encuentra enfermo de algo no debe de asistir ni al velorio ni al entierro de un difunto, se dice que los enfermos se pasman cuando se acercan a los muertos.<sup>60</sup> Tampoco

<sup>58</sup> Entrevista con Luciano Espinoza Molina, Pótam, 15 de agosto de 2015.

<sup>59</sup> Entrevista de Alejandra Hernández Espinoza, curandera tradicional, Loma de Guamúchil, 2 de septiembre de 2015.

<sup>60</sup> Con pasmar quieren decir contagiar rasquera e inflamación en la herida que portan.



deben bañarse antes de un funeral o un entierro porque su cuerpo puede absorber la enfermedad de la que falleció la persona.<sup>61</sup> Es decir, constantemente realizan acciones en su vida cotidiana para eliminar, prevenir o ahuyentar a las cosas “malas” o al “mal”, muchas de ellas pueden caer en la superstición, pero, de lo que sí puedo estar segura es que ese “cuidado” es constante, generalizado, pero no homogeneizado por su sociedad.

Para cuidarse del mal viento existe también un remedio hecho a base de plantas naturales, estas plantas son: alucema, salvia, romero, palma bendita, nuez moscada (fruto). Todas estas se muelen hasta que se convierten en polvo, para después verterse en la pomada de la Campana o Vick Vaporub, al final se unta en los sentidos (sien) y entre las uñas. Se debe de aplicar la pomada en esa zona porque por ahí también puede entrar el mal viento. Este remedio se debe de usar durante los días que la persona se encuentre aislada, tres o nueve días según lo que le haya dicho la curandera/*jitebii*. Al mismo tiempo que el viudo se cuida del mal viento, debe de realizar una dieta especial para cuidar su cuerpo, esta dieta consta de la prohibición de los siguientes alimentos: mariscos, carne fresca, leche, queso, frijoles, garbanzos, tortillas, calabazas, Coca Cola.

Se cree que la planta de frijol y de garbanzo contienen alhuate<sup>62</sup> en sus ramas y si los comes te pueden salir llagas en la garganta provocando que te quedes sin voz. No obstante, pueden comer frijol yorimuni, este es la única especie de frijol que se les permite ingerir. Por otro lado, el pescado, si se ingieren las escamas que

<sup>61</sup> Comento esto por una experiencia que viví en el territorio yaqui. Durante mi segundo periodo de trabajo de campo, en el pueblo de Pótam, asistí a un funeral durante la cuaresma de un joven que habían asesinado en ese pueblo. Para asistir al funeral me disponía a meterme a bañar cuando la señora con la que estaba viviendo me recomendó que no lo hiciera, debido a que el cuerpo absorbe todo después del baño. Yo le comenté que me sentía un poco incómoda yendo sin bañarme ya que, debido al frío que hace en la región, llevaba dos días sin hacerlo. Se quedó pensando y me dijo “bueno, sí, báñate, al cabo que no murió de enfermedad”.

<sup>62</sup> En Sonora se le dice alhuate a las espinas de algunos cactus o nopales. Pero la palabra alhuate hace referencia a la pelusa de las hojas o frutas de alguna planta.

tiene, conocidas como *sawam* dentro de la población, les pueden salir llagas también. Esta dieta se debe de realizar desde el primer día en que adquieres el estado de viudedad. Esta acción ritual, como ya se mencionó, es generalizada, la dieta es realizada por todos los viudos que entreviste.

### *Para el té*

Los viudos tienen que tomar un té especial durante los días en que se cuidan. El té se realiza de los siguientes alimentos: pescado de lisa, papa, queso, carne, garbanzo, arroz, sopa de coditos o sopa fría, chile pasilla, tortilla de maíz y de harina, almendras, camarón, piloncillo.

Todos estos alimentos se tuestan hasta quedar como polvo, después se pone en lienzos blancos, se amarran y se hacen bolsitas. Después, se sumergen dentro de agua que contiene tierra de topo y lágrimas de mezquite (chucata).<sup>63</sup> La tierra de topo se consigue en el monte y únicamente utilizan tierra seca que queda en la superficie cuando un topo hace un hoyo. Esta bebida es utilizada como uso diario por el viudo o viuda durante nueve días.

### *Otro tipo de té*

Otro tipo de té es el que hacen de los nidos de calandria que se dan en los álamos. El nido está hecho de ramas de guacaporó.<sup>64</sup> Este se quema en las brasas y la ceniza es la que se hace como té para los viudos.

<sup>63</sup> En Sonora se le dice chucata o lágrimas a la secreción chiclosa que sale de diferentes árboles, en este caso el del mezquite.

<sup>64</sup> Árbol alrededor de cuatro metros de altura. Cuenta con espinas en el tronco y sus ramas se caracterizan por tener puras hebras con hojitas chiquitas. Da racimos de flores amarillas y un fruto en forma de ejote. Crece en todo tipo de terreno como a la orilla de canales, ríos, arroyos. Durante la primavera siempre está verde y floreado.



### *Baño*

El baño se hace a base de plantas que se hierven todas al mismo tiempo. Los viudos se tienen que bañar con esta agua durante la madrugada, justo antes del amanecer, alrededor de las cuatro de la madrugada. Dentro de las plantas que se utilizan se encuentran: hierba el pasmo, gobernadora, hierba del manso (raíz), lágrimas de mezquite.

Todas estas plantas son llamadas calientes, ¿qué quiere decir esto? Existe entre los yaquis una forma propia de asignar la calidad de la planta, así como diferente clasificación. Esta se sustenta en la estructura de la planta, si son dulces/amargas, buenas/malas, frías/calientes. La clasificación está influenciada por la época de crecimiento y coloración de la flor. Este último ordenamiento lo propuso José Antonio Mejía en su libro *La medicina tradicional yaqui* (1992) en donde el autor crea tres clasificaciones para las plantas curativas que crecen en territorio yaqui: calientes, frías y cordiales. El autor dice que “si la planta crece en época de calor será su calidad caliente, si crece en época de frío será su calidad fría”.<sup>65</sup> Las plantas de calidad caliente tienen una coloración de flor fuerte y tienen la cualidad de curar enfermedades frías, las plantas de calidad fría tienen una coloración de flor blanca y tienen la cualidad de curar enfermedades calientes. Por su parte las cordiales tienden a ser neutras, son aquellas plantas que pueden ser utilizadas para curar tanto enfermedades frías como calientes.<sup>66</sup> Tener en cuenta esta clasificación es importante porque si la condición de viudez se atiende con plantas que son calientes, quiere decir que la viudedad tiende a enfriar el cuerpo y lo que buscan las curanderas con todos estos remedios es calentarlo.

### *Sahumerios*

Los sahumerios son realizados por los viudos y viudas, así como por los familiares cercanos al difunto (hijos, hermanos, papás). Se

<sup>65</sup> José Antonio Mejía Muñoz, *La medicina tradicional yaqui*, Hermosillo, Dirección General de Culturas Populares, 1992, p. 14.

<sup>66</sup> *Idem.*



dice que son necesarios porque el olor y el humor de la persona que falleció queda en los seres queridos, principalmente en el cónyuge, por eso el humo ayuda a que se salga del cuerpo. Los sahumeros se hacen principalmente con las lágrimas del mezquite o chucata, e coloca en las brasas y cuando sale el humo es recibido por los dolientes. Estos se tapan con una cobija para respirar y para que entre en los poros de la piel. Dentro de las variantes que existen en el ritual, los sahumeros pueden realizarse también con las bolitas de excremento de chivo.

### *Las prohibiciones*

Existen también una serie de prohibiciones que tienen que realizar las personas en su estado de viudez. Como ya lo mencioné, no tienen permitido rascar su cuerpo con sus propias uñas durante un año completo, debido a que si lo hicieran corren el riesgo de contraer las llagas de viudez. Es por eso que utilizan las patas de tejón, pesuña de venado, patas de liebre y la caña para rascar su cuerpo. De igual forma el *jocoptui*/viudo no debe contraer matrimonio, ni tener relaciones sexuales durante un año. Las mujeres deben de tapar su cabeza con un trapo o paño y los hombres su boca para que no les entre el mal viento.

Otra de las restricciones que tienen que mantener durante un año, es que no pueden salir a la calle, ir a fiestas patronales, bautizos, matrimonios o cualquier otro tipo de celebración que se realice, esto incluso cuando tienen algún cargo tradicional. Es así que entrevisté a personas que cuando enviudaron tenían un cargo importante y tuvieron que dejar de ejercerlo para poder cuidarse. Asimismo, la viudez femenina está cargada de significaciones, si la viuda llegara a tener un cargo en la iglesia, y ya terminó el periodo de cuidado de un año, la tribu asume que contará con más tiempo para dedicar a las actividades rituales colectivas. La mujer, en la mayoría de los casos, termina adquiriendo fuertes responsabilidades con el sistema ritual, ya sea como cantoras, acompañantes de cantoras o de *kiyostei*, o en las tareas de cocina de las fiestas religiosas en las ramadas rituales.



En definitiva, los viudos tienen que cuidarse de no hablar con otras personas, o hablar solamente lo necesario. Los únicos que pueden acercarse a ellos para ayudarlos a realizar estas acciones rituales es otra persona que haya sido viuda. Si bien esto tiene el objetivo de no enfermarse del *siajocptui sawam*, también busca purificar el cuerpo del viudo para que este pueda reincorporarse a la sociedad *yoeme* y abrir las posibilidades para conseguir a una nueva pareja.

### *La enfermedad*

Según el trabajo de campo realizado en territorio yaqui, las personas que no llevaron a cabo las acciones rituales (baños, bebidas, sahumeros, alimentación, entre otras más) manifiestan una serie de enfermedades como ceguera, locura, llagas en la piel y pérdida de la voz. Desde la concepción yaqui una persona que no realiza las prácticas rituales de la viudez, anteriormente mencionadas, puede enfermar gravemente hasta llegar a morir. La condición de salud de la persona se va deteriorando con el tiempo, le surgen llagas por todo el cuerpo a las cuales llaman “llagas de viudez”, le duele siempre la cabeza, se puede volver loco, puede ir perdiendo la vista y la voz poco a poco. Cuando una persona enferma por no cuidarse después de enviudar se le llama “enfermedad de viudez” o *siajocptui sawam*.

Las consecuencias son más graves de lo que parecen, no sólo enferma la persona que no se curó, si el viudo o viuda se vuelve a casar, la persona que se casó con él puede enfermar y morir. Un viudo que no se curó o atendió es peligroso dentro de la sociedad yaqui.

Hacen el remedio las curanderas y hay creencias de que si no te curas te quedas mal, agarras mal viento, te vuelves loca, te quedas sin voz, te puedes quedar ciega, el muerto no te deja en paz, te puede seguir, la persona muerta te asusta y te puedes morir del susto. Porque la persona te puede llevar, y después es cuando dicen que moriste de un infarto, pero no fue eso, fue el muerto.<sup>67</sup>

<sup>67</sup> Entrevista con Gloria Álvarez Buitimea, Pótam, 19 de julio de 2015.





Para finalizar, el *jocoptui* (viudo) se cuida y se purifica para poder seguir con su vida. La creencia y permanencia de estas acciones rituales se dan a raíz de las diversas manifestaciones expresadas por las personas que no cumplen con esta práctica, por lo que se ha convertido en parte importante del significado que tiene esta sociedad sobre la muerte, sobre la enfermedad y sobre el mal.

### CONCLUSIONES

A partir de los casos que presento de hombres y mujeres viudos, se pone en relieve la experiencia de viudedad, se relaciona con recuerdos/*watei*, con mantener en la memoria imágenes del ser querido, una memoria que se reactiva al ocupar los espacios que ambos habitaron, espacios de conexión, pero también tiene que ver con lo que podríamos llamar una experiencia corporal: las marcas en el cuerpo, las llagas que surgen si no te rascas con partes del cuerpo de un animal, es decir, la transformación de esta experiencia corporal en enfermedad que puede incluso provocar la muerte/*mukia*.

Asimismo, resalto la experiencia sensorial, un sentimiento de presencia continua del ser querido, en este caso no es solo el recuerdo sino el sentir que él o ella están realmente ahí, la sensación de escuchar su voz, de percibir su presencia física. La presencia que se siente en los olores que se perciben están ahí como cuando ella o él estaban en vida.

De igual manera, se indaga en las diferencias que existen entre la experiencia de viudedad tanto para las mujeres como para los hombres. Es una experiencia que se vive de manera distinta entre los yaquis. Por el momento se puede ver que las normas sociales y las prescripciones rituales para los viudos son distintas a las de las viudas. Algunas mujeres yaquis tienen que irse a vivir a la casa de sus suegros durante el año de luto por ser aún jóvenes, a diferencia de las mujeres viudas adultas o los hombres, que pueden regresar a su casa.

También es importante señalar que aún no descubrimos si el recuerdo, la memoria, la presencia del ser querido se experimenta por igual entre jóvenes y adultos, entre mujeres y hombres.



Es decir, aunque sean jóvenes y sus recuerdos sean de más corto alcance, no dejan de ser recuerdos o ¿sí? Tendría que buscar una forma de medir, analizar o de dar una cualidad diferente a los distintos tipos de recuerdos, esta podría ser una pista de indagación para otra investigación.

A través de los testimonios y de la experiencia de viudez se muestran aspectos de lo que vivieron y sintieron los viudos, o lo que han llamado también “los sentires”, estos aspectos que experimentaron las personas después de perder a su cónyuge, aspectos que se relacionan con la experiencia sensorial, con un recuerdo vivo, con los sentimientos de tristeza, todos estos en relación con los espacios de conexión y la presencia del ser querido.

Por último, esta experiencia de viudedad es importante para entender qué es lo que los viudos de la tribu yaqui buscan eliminar, prevenir o combatir a través del ritual de viudedad. Esta eliminación se relaciona con la experiencia corporal y sensorial. Para la experiencia corporal, buscaban eliminar el dolor físico que surge después de la pérdida, la enfermedad que puede brotar en tu cuerpo. Dentro de lo sensorial, se puede encontrar el sentimiento de la presencia de tu ser querido, el sentir que él o ella están ahí, la sensación de escuchar su voz, sentir su presencia física, aunque la persona ya no esté. También, la presencia de la persona se puede manifestar a través de los sueños y de la tristeza que invade al viudo.

Esta última, también podría verse como la conexión entre lo físico y lo sensorial, pero ¿por qué? Si bien la presencia del ser querido se puede manifestar en el viudo o viuda como tristeza, esta tiene consecuencias físicas. El estado de tristeza va afectando su cuerpo lentamente, por eso es importante eliminarlo. El ritual de viudedad busca eliminar, expulsar, combatir, estos estados, en consecuencia, para los yaquis de Sonora, lo malo, lo nefasto, lo negativo, tiene que ver con lo que puede dañar el cuerpo y la mente, la enfermedad, la locura, más específicamente lo que ellos han llamado, llagas de viudez, mal viento o en su conjunto el *siajocoptui sawam*/enfermedad del viudo.



## BIBLIOGRAFÍA

- ARAIZA, Elizabeth, “¿Hacer y padecer el mal o la negatividad social? El diablo está en los pequeños detalles” en *El mal. Concepciones y tratamiento social*, Olivia Kindl y Danièle Dehouve (eds.), San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2019.
- BRUNER, Edward M., “Experience and Its Expressions”, en *The Anthropology of Experience*, Victor Turner y Edward M. Bruner (eds.), Urbana, University of Illinois Press, 1986, p. 3-30.
- DEHOUE, Danièle, “Los ritos de expulsión entre los tlapanecos”, *Dimensión Antropológica*, v. 56, 2012, p. 67-97.
- , *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2016.
- , y Olivia Kindl, “Introducción. Males, peligros y riesgos”, en *Las concepciones del mal y su tratamiento social*, Danièle Dehouve y Olivia Kindl (eds.), San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, en prensa.
- DE LA PEÑA, Guillermo, “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 6, 1995, p. 116-140.
- DEWEY, John, *Experiencia y Educación*, España, Biblioteca Nueva, 1938.
- , *La experiencia y la naturaleza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- , *El arte como experiencia*, Barcelona, Paidós, 2008.
- , “Cómo se tiene una experiencia”, en John Dewey, *El arte como experiencia*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 41-65.
- DÍAZ CRUZ, Rodrigo, “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia”, *Alteridades*, v. 7, n. 13, 1997, p. 5-15.
- , “La trama del silencio y la experiencia ritual”, *Alteridades*, v. 10, n. 20, 2000, p. 59-74.
- “Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana” (sitio web), México, 2009, Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/index.php> (consulta: el 15 de julio del 2016).
- DOUGLAS, Mary, *Pureza y peligro un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 1970.



LERMA, Enriqueta, “Cuando los chihi’ales llegan: la conceptualización de la muerte entre los yaquis de Sonora”, *Nueva Antropología*, v. 26, n. 79, 2013, p. 29-47.

MEJÍA MUÑOZ, José Antonio, *La medicina tradicional yaqui*, Hermosillo, Dirección General de Culturas Populares, 1992.

MEJÍA RUIZ, Patricia, *El mal: entre contingencia y gestión ritual. Una aproximación a partir del caso de viudedad entre los yaquis de Sonora, México*, tesis de maestría en ciencias sociales en el área estudios rurales, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2016.

———, “¿Quién cura la tristeza, el dolor y la tiricia? El caso de la curandera de viudedad entre los yaquis de Sonora”, en *Enfermedades y prácticas curativas en la medicina tradicional*, Salvador Pérez Ramírez (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2020, p. 287-312

NEIMAN, Susan, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

OLAVARRÍA, María Eugenia, *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Plaza y Valdés, 2003.

———, *El cuerpo flor: etnografía de una noción yoeme*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, 2009.

ROSALDO, Renato, “Introducción. Aflicción e ira de un cazador de cabezas”, en Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1989, p. 15-31.

RT, “¿Estaba Einstein equivocado? Científicos prueban que entrelazamiento cuántico es real”, *RT*, 22 de octubre de 2015, <https://actualidad.rt.com/ciencias/189297-einstein-equivocado-entrelazamiento-cuantico-real> (consulta: 8 de julio de 2016).

TURNER, Victor W. y Edward M. Bruner (eds.), *The Anthropology of Experience*, Urbana, University of Illinois Press, 1986.

## Entrevistas

Gloria Álvarez Buitimea, Pótam, 19 de julio de 2015.

Luciano Espinoza Molina, Pótam, 15 de agosto de 2015.



Alejandra Hernández Espinoza, Loma de Guamúchil, 2 de septiembre de 2015.

Felipe Miranda Valencia, Tórim, 4 de agosto de 2015.

Domitila Molina, Pótam, 3 abril y 24 de julio de 2015.

Guadalupe del Carmen Valenzuela Durán, Pótam, 24 de julio de 2015.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS





## ÍNDICE

|   |     |
|---|-----|
| Agradecimientos. . . . .  | 7   |
| Introducción. De la muerte y los muertos, algo de luz<br>y otro tanto de sombras<br><i>Roberto Martínez González</i> . . . . .  | 9   |
| Propuesta metodológica para la interpretación<br>de los contextos funerarios del centro de México<br>durante la época teotihuacana<br><i>Luis Fernando Núñez Enríquez</i> . . . . .             | 91  |
| Los muertos de la casa. La instrumentalización<br>de los difuntos humanos entre los antiguos nahuas<br>y otros pueblos de tradición Mesoamericana<br><i>Roberto Martínez González</i> . . . . . | 137 |
| Los funerales de soberanos en las fuentes acolhuas<br><i>Patrick Lesbre</i> . . . . .   | 179 |
| Entre muerte y renacimiento, la unción divina<br>de Nezahualcóyotl ( <i>Anales de Cuauhtitlan</i> ,<br>párrafo 152)<br><i>José Contel</i> . . . . .   | 219 |
| Rosetas de papel, sangre y color negro. La vida, la muerte<br>y sus asociaciones simbólicas en los atuendos<br>de los sacerdotes aztecas<br><i>Sylvie Peperstraete</i> . . . . .                | 269 |
| De los muertos y el destino de sus almas<br><i>Helios Figuerola Pujol</i> . . . . .   | 307 |



|  |     |
|--|-----|
| Administrar a los muertos, transmitir el saber.<br>Concepciones de la vitalidad y del poder de curación<br>en la Sierra Mazateca<br><i>Magali Demanget</i> . . . . .                   | 343 |
| La tristeza, el dolor y el recuerdo en la experiencia<br>de viudedad. Un acercamiento a las concepciones<br>del mal entre los yaquis de Sonora<br><i>Patricia Mejía Ruiz</i> . . . . . | 369 |

**L**a muerte es, sin duda, uno de los temas más relevantes para el entendimiento de la visión del mundo de prácticamente cualquier sociedad. Múltiples especialistas han llamado la atención sobre las coincidencias en las maneras en que, en diferentes épocas y culturas, se ha tratado o concebido el deceso humano. Lo que interesa en la presente obra es, sin embargo, más la diversidad de respuestas que la universidad. El objetivo es presentar un mosaico de aproximaciones en torno a un tópico común; dar cuenta, a partir de una pequeña muestra, de la multiplicidad de objetos que es posible discutir cuando, desde distintos enfoques disciplinarios, nos acercamos al asunto del fallecimiento. Si bien la mayor parte de los trabajos compilados tienen como epicentro a las poblaciones prehispánicas del México central, las propuestas contienen aspectos tan diversos como los ritos funerarios, los vínculos entre la muerte y el poder señorial, la continuidad en los simbolismos funerarios y las expresiones de la imaginería de la muerte en el sacerdocio. A ello se suman tres escritos relativos a sociedades contemporáneas: tzeltales de Chiapas, mazatecos de Oaxaca y yaquis de Sonora. Éstos dan cuenta de la relativa vigencia que mantienen en el presente las concepciones registradas en la región para épocas remotas.

Portada: Depósito mortuario en un nicho familiar del cementerio de Pomuch, Campeche. Fotografía de Roberto Martínez González



**INSTITUTO DE  
INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS**

