

ESCATOLOGÍA Y MUERTE EN EL MUNDO NÁHUATL PRECOLOMBINO

PATRICK JOHANSSON K.

Introducción

La yuxtaposición, en el título de este artículo de una palabra que remite al “abyecto” resultado de un proceso alimenticio y de otra que expresa la trágica e ineludible finitud de todo cuanto existe puede parecer insólito sino francamente desplazado. Sin embargo, el conjunto de reacciones bioquímicas que permiten la transformación de la materia viva en desecho atañen tanto al catabolismo digestivo como al envejecimiento y la subsecuente putrefacción del ser. De hecho el significante “escatología” corresponde en castellano a dos significados distintos: uno que cubre el campo semántico de lo excrementicio, otro que expresa el destino del hombre después de su muerte.

La homonimia y homografía patentes de estas palabras son el resultado de la evolución fonética convergente de dos términos griegos: *scatos*, “excremento” y *eschatos*, “fin”. Una tendencia marcada del español a colocar una *e* protética a los vocablos que empiezan por una *s* propició dicha convergencia a nivel sonoro. La homonimia puede haber sido el resultado fortuito de cambios diacrónicos en la pronunciación de dos palabras sin que este hecho tenga pertinencia alguna a nivel del sentido, pero puede también haber sido generada por afinidades eidéticas que remiten a una estructuración cognitiva específica. De hecho existía en griego una analogía sonora con carácter paronomástico entre *scatos* y *eschatos* que establecía, aunque de manera difusa, una relación semántica entre los conceptos referidos.

En náhuatl la relación etimológica o simplemente paronímica entre los significantes correspondientes a sendos conceptos no es tan flagrante pero existen sin embargo analogías manifiestas entre los términos que remiten a la muerte y los que expresan la destrucción y la descomposición.

El término náhuatl para excremento, *cuilatl*, concierne no sólo a las heces, sino también a todas las secreciones, ya sean animales, vege-

tales o minerales. “Moco”, por ejemplo, se dice *yacacuitlatl*, literalmente “el excremento de la nariz”, mientras que “oro” es *teocuitlatl*, o sea “la excrecencia divina” (o solar).¹ La palabra que designa más precisamente las heces que resultan de la digestión, en náhuatl, es *xixtli*. Ahora bien, el radical de *xixtli*: *xix(i)*-connota la descomposición, la destrucción: *xixititza* “deshacer”, “destruir”; *xixitini* “caer, derrumbarse, destruirse”; *xixitiniá*, “dispersar, desatar, esparcer una cosa”; *xixiniá*, “descomponerse, destruirse”, idea que comparte con la muerte aunque con un vocablo distinto. En efecto, además de *miqui* significativo más inmediatamente referencial de “morir” muchos de los términos nahuas que aluden al deceso pertenecen al campo semántico de la descomposición, de la destrucción, o del aniquilamiento. Tal es el caso de *polihui* vocablo náhuatl que abarca los conceptos de destrucción, aniquilamiento y desaparición.

In cuauhtla ocelotl nican zan tipopulhuizque ayac mocahuaz ²

Aguilas y jaguares aquí sólo desapareceremos. Nadie se quedará.

Como en muchas otras culturas, el ciclo alimenticio y su homólogo vital son isomorfos en el sistema cognitivo náhuatl el cual se nutre esencialmente de analogías cuya interrelación crea nexos de sentido. A la evolución anabólica del ser sucede la involución catabólica tanto en el microciclo alimenticio como en el macrociclo de una vida.

Ahora bien para las culturas precolombinas, y más específicamente para la cultura náhuatl la cual considera que el movimiento (*ollin*) es vida, la entropía o pérdida de energía representa un peligro mortal. Se preveía por lo tanto una regeneración periódica de todo lo existente. Lo viejo, lo deteriorado, lo catabolizado, lo descompuesto y lo sucio, a la vez que se regeneraban naturalmente, se renovaban culturalmente mediante mecanismos cognitivos propios del saber mítico-religioso indígena. Entre estos mecanismos, los modelos que establecían los ciclos naturales, ya fuesen astrales, vegetales o alimenticios, así como el comportamiento ejemplar de los dioses fungían como ejes de estructuración cognitiva de una dispersa y problemática pluralidad fenoménica.

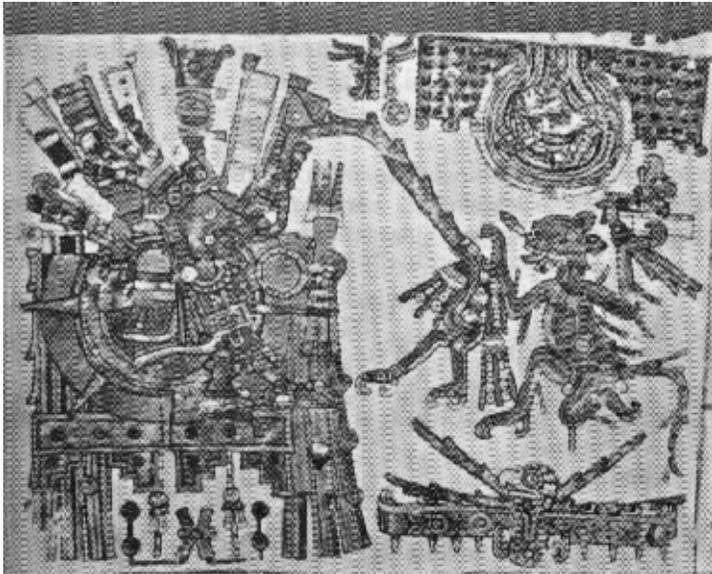
En la totalidad cognitiva así configurada lo viejo y lo deteriorado, lo sucio, lo excrementicio se conjugaban con la vejez, el pecado (o mejor dicho la falta), la noche y la muerte en una entropía involutiva que se veía mitológicamente redimida por una regeneración evolutiva de todo cuanto fenece.

¹ El radical *-teo* de *teotl*, “divino”, remite frecuentemente a la divinidad por excelencia: el sol.

² *Romances de los Señores de la Nueva España*, fol.36r.

I. ENTROPÍA Y MUERTE EN EL MUNDO PREHISPÁNICO

Según lo establecen los ritos cosmogónicos nahuas, la vida, *yoliztli* surge de la instauración de la dualidad y del movimiento subsecuente *ollin* que anima al mundo mediante la subida evolutiva y la bajada involutiva tanto del sol como de la luna. En efecto, la cesación de este movimiento hubiera significado el regreso al caos primordial. El sacrificio humano entre otras funciones religiosas buscaba preservar la vitalidad del ciclo solar alimentando al astro-rey con corazones palpitantes. Cada mañana, al alba, se decapitaban, además, algunas codornices cuya sangre alimentaba al sol, *tonatiuh* y a la tierra, *tlaltecuhtli*.



Códice Borgia, lámina 71

Asimismo el envejecimiento ineludible de los seres y de las cosas constituía un problema cultural ya que encaminaba el mundo hacia su destrucción.

Curiosamente en vez de buscar detener el avance mortífero del tiempo y así demorar el cataclismo universal, las colectividades indígenas encontraron

en la muerte la redención de la entropía letal: lo que no muere periódicamente envejece peligrosamente y amenaza con llevar el mundo hacia el caos por “inanición” cósmica. La muerte juiciosamente infligida se volvió en este contexto el principio regenerador por excelencia. Morir a tiempo para no morir del todo, antes de que el envejecimiento consumiera totalmente al ser, permitía regenerarlo en el vientre fecundo de la madre-tierra. De no ser así la degradación entrópica, físicamente visible, podía alcanzar los niveles espirituales del ser y dificultar su regeneración por lo que había que morir, o infligir la muerte antes de que fuera demasiado tarde.

1. *La renovación periódica de los enseres y alimentos*

La periodicidad de la renovación dependía de los entes por renovar. Los platos, jícaras y demás utensilios domésticos se renovaban cada año solar, mientras que el metate, las tres piedras del fuego y las estatuas de los dioses se echaban al agua cuando renovaban el fuego cada 52 años.

Y cuando ya se acercaba el día señalado para sacar nueva lumbre cada vecino de México solía echar, o arrojar en el agua o en las acequias, o lagunas, las piedras o palos que tenían por dioses de su casa, y también las piedras que servían en los hogares para cocer comida, y con que molían ajíes o chiles.³

Por inermes que parecieran los objetos, después de un uso constante padecían una pérdida de energía por lo que debían ser ritualmente muertos en el elemento a la vez antagónico y complementario del fuego: el agua.

En lo que concierne al alimento por excelencia, cada ocho años, cuando los años solares y venusinos coincidían, se regeneraba virtualmente el grano que había sido “maltratado” por la molida y los condimentos que se le añadían en la elaboración de los tamales. Se hacían tamales de agua sin cal ni sal y un sacerdote-actor quien encarnaba “el sueño” mecía dancísticamente el cereal para restaurarle sus fuerzas.⁴

2. *El ciclo lunar*

³ *Códice Florentino*, libro VII, cap. 10.

⁴ Cf. *Códice Matritense del Palacio Real*, fol. 253v.

La luna fue probablemente el astro que estableció que la muerte era relativamente efímera y regeneradora y que dio a ver de manera manifiesta los movimientos evolutivos e involutivos que representan las fases creciente y menguante de su ciclo. Los tres días de su desaparición correspondían de hecho a la luna nueva entre los antiguos mexicanos como en otras civilizaciones del mundo. Durante este lapso, la luna difunta recobraba fuerzas para lucir “de nuevo” en su incipiente fase creciente.

3. *Cada 52 años: la muerte regeneradora del tiempo*

La alternancia del día y de la noche, del sol y de la luna, estableció *in illo tempore* el movimiento vital, es decir el tiempo. A partir de este momento, la inexorable cronología permitió la manifestación existencial, pero implicó también la regresión involutiva de todo cuanto había existido.

Motor heliaco del tiempo, el sol estaba sujeto, sin embargo, a los determinismos entrópicos de la duración. Si bien envejecía y se regeneraba diariamente, su ciclo de vida se limitaba a 52 años después de los cuales tenía que morir para evitar una peligrosa entropía que podía conducir el mundo al caos. Al describir la ceremonia de la atadura de años, *xihmolpilli* se hace generalmente hincapie, en la producción del fuego nuevo sin considerar el hecho de que una muerte ritual del fuego viejo y de los años que le correspondían debía de anteceder la aparición del fuego nuevo. Se hacía la cremación y el enterramiento solemnes de un haz de 52 cañas las cuales representaban los 52 años “difuntos” que se iban a regenerar en el espacio-tiempo de la muerte. Felipe Solís indica que se encontraron “mausoleos de los siglos” en el Templo Mayor, entre el *tzompantli* y el juego de pelota.⁵

Después de esta ceremonia luctuosa, de las cenizas del tiempo preterito renacía la lumbré del futuro y se sacaba el fuego nuevo sobre el pecho abierto de una víctima pero es sin duda la muerte del tiempo lo que propiciaba su propio renacer.

Quetzalcóatl había establecido el modelo ejemplar de esta muerte redentora del tiempo al fallecer después de 52 años de existencia, prenderse fuego y renacer, en *Tlillan*, *Tlapallan*, como lucero del alba.

4. *52 Años: una existencia humana*

⁵ Cf. Solís, p. 70.

Nacido un día 1-caña y muerto en un mismo día 1-caña, *Ce-Acatl*, Topiltzin Quetzalcóatl cumplió 52 años de vida y estableció asimismo la duración culturalmente arquetípica de una existencia humana, por lo menos la de la imagen del sol en el alto mando indígena: el *tlahtoani*.

El rey tolteca, según lo asevera Ixtlilxóchitl no podía vivir más de 52 años y si llegaba a esta edad tenía la obligación de suicidarse. Quizás sea por esta razón fundamental que Huemac puso fin a su vida en la cueva de Cinalco después de haber vivido, quizás, 52 años:

7- conejo. Este año se suicidó Huemac allá en Chapultepec Cinalco. En este año 7-conejo se vinieron a acabar los años de los toltecas. Durante siete años anduvieron por todas partes de pueblo en pueblo. Allí se fueron a instalar, se fueron a establecer durante 339 años allí estuvieron. Y, en el año 7-conejo él, Huemac, se suicidó, se ahorcó. Allá se desesperó, allá en la cueva de Chapultepec. Primero lloró de tristeza porque ya no iba a ver a los toltecas que allá se acabaron. Luego se mató.⁶

Como el sol, el rey náhuatl tenía que morir antes de que la vejez consumiera su ser e imposibilitara su regeneración.⁷

II. LO ALIMENTICIO Y LO GENÉSICO

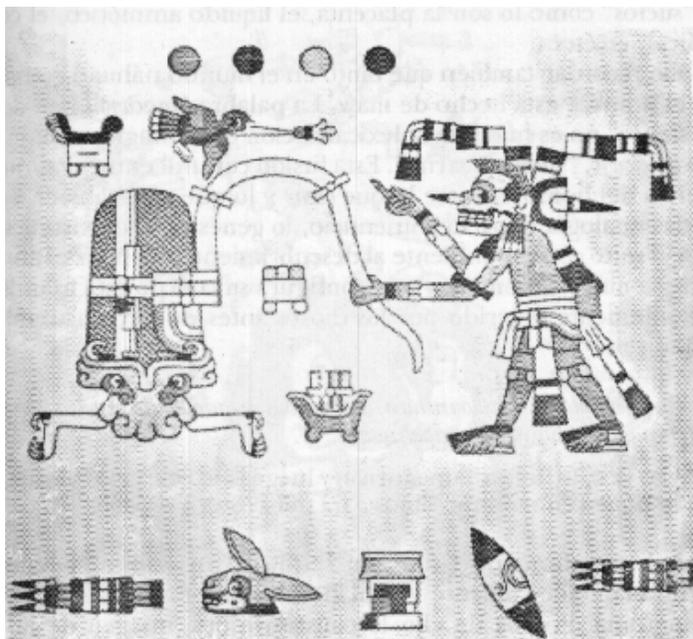
Según los contextos en que se sitúa, el discurso mítico-religioso náhuatl remite a los modelos digestivo u obstétrico para expresar y justificar los distintos aspectos fenoménicos de la *fertilidad*. En toda Mesoamérica la lluvia, por ejemplo tiene un carácter espermático (masculino-uráneo) por lo que “fecunda” la tierra pero puede también evocar la sed de la planta o de la tierra remitiendo asimismo simbólicamente al sistema digestivo y más generalmente al *anabolismo* alimenticio.

Los cadáveres se “siembran” (*toca*) en el vientre de la madre tierra pero son también engullidos por el monstruo tectónico *tlattecuhtli* que ingiere la envoltura letal (la carne) para dejar, después de cuatro años de digestión, el principio óseo perenne, listo para la regeneración del ser.

Los dos sistemas se permean mutuamente también en el texto correspondiente al nacimiento de algunos dioses. En el caso del héroe civilizador *Quetzalcóatl*, es después de haber tragado una piedra de jade que su madre lo engendró. La

⁶ Cf “*Anales de Cuauhtitlan*” en Lehmann, Kutscher, p. 109-110.

⁷ Es posible que la ley de la que habla Ixtlilxóchitl se hubiera impuesto por razones más pragmáticas para evitar tener un gobernante senil, pero la sublimación mitológica de este hecho era indispensable en un contexto religioso.



Códice Laud, lámina 31

“ingestión” del agente de la fecundación culminó con el parto de la diosa.

Es, entre otras cosas, por haberse comido la codorniz (*zollin*) que Tlazolteotl, la diosa del amor y de las inmundicias, pare a Cinteotl, el maíz.

En términos generales y según los contextos narrativos, la ingestión del alimento es isomorfa a la penetración sexual de un ente por otro. Consecuentemente la digestión es el equivalente anabólico de la gestación y el resultado final de estos procesos es la *encarnación* del ser.

En ambos casos la etapa final del ciclo se divide en una doble oposición anabólica / catabólica; limpia / sucia. En efecto la digestión tiene como consecuencia el crecimiento o fortalecimiento anabólico dejando una materia excrementicia remanente con carácter catabólico, mientras que el crecimiento obstétrico culmina con el nacimiento de un nuevo ser, dejando elementos catabólicamente procesados: los desechos “sucios” como lo son la placenta, el líquido amniótico, el cordón umbilical, etcétera.

Cabe recordar también que tanto en el mundo náhuatl como en el maya el hombre está hecho de maíz. La palabra *tonacayotl* que designa el “sustento” no es más que la lexicalización del sintagma nominal po-

sesivo *tonacayo*, “nuestra carne”. Esta fusión cultural entre el alimento y el cuerpo del hombre, entre lo que *come* y lo que *es*, establece a la vez fecundas analogías entre lo alimenticio, lo genésico y lo existencial:

En el mito correspondiente al descubrimiento del maíz el alimento del que se nutre el hombre y que configura su cuerpo está manducado y probablemente digerido por los dioses antes de ser consumido por los hombres.

*Niman ye quitqui in tamoanchan, auh niman ye quicuacua in teteo niman ye ic totenco quitlatilia inic tihuapahuaque.*⁸

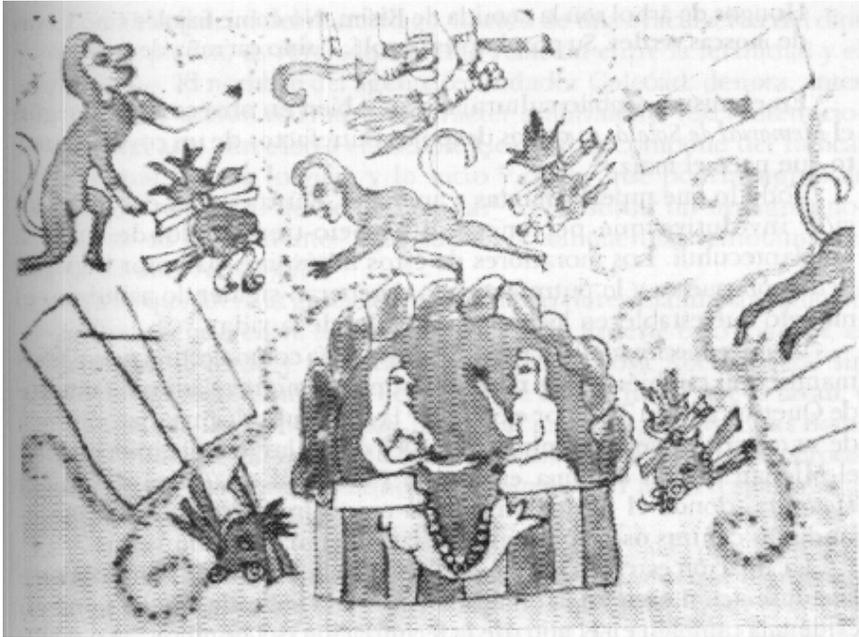
Luego ya se lo lleva a Tamoanchan y luego lo mastican los dioses, luego ya lo ponen en nuestros labios para que crezcamos.

El anabolismo alimenticio, fase consecutiva al anabolismo genésico, se encuentra mitológicamente vinculado con éste en la cultura náhuatl precolombina. Prueba de ello lo constituye una imagen de la cueva matricial correspondiente a uno de los soles en la versión pictórica de la creación del mundo en el *Códice Vaticano Ríos*.

La pareja que aparece en la oquedad de la cueva representa el aspecto genésico sexual, mientras que la mandíbula con dientes que figura abajo remite a una isotopía digestiva de la creación del hombre.

<i>Lo digestivo</i>	<i>Lo genésico</i>
Ingestión del alimento	Sexo
Digestión	Fecundación
Crecimiento o reforzamiento del cuerpo. Anabolismo alimenticio	Gestación Anabolismo intrauterino
Principio anímico del alimento arrojado con el excremento	Nacimiento del bebé
Excrementos	Desechos
<i>podrido y la muerte</i>	
y probablemente la observación del fenómeno de la pu	

⁸ *Leyenda de los soles*, en Lehmann y Kutscher, 1979, p. 339.



Códice Vaticano Ríos, lámina 7

ción de los cadáveres en la tierra lo que determinó uno de los planteamientos escatológicos nahuas: que los que moran en el Mictlan se nutren de cosas podridas y de excrementos.⁹

*In ompa quiqua mictlan xocpalli, macpalli: auh yn imul pinacatl, in iatol temalli, ynic atli, cuaxicalli in aqui çenca quicuaya tamalli, ye xixilqui*¹⁰

Allá en el Mictlan comen las huellas de los pies y la palma de las manos. Y su salsa es de escarabajo (hediondo), su atole de pus, para beberlo lo meten en un cráneo. Comian muchos tamales hinchados.

En el mundo maya, el dios de la muerte llamado Kisim “el diablo” después de la conquista, también se nutre de podredumbre:

Hongos de árbol son la comida de Kisim. No come frijoles sino larvas de moscas verdes. Su pozol no es pozol [...] sino carroña de nosotros.¹¹

En el mismo ámbito cultural maya, si bien en otro contexto, según el *Memorial de Sololá*, es de los despojos putrefactos de un coyote muer-

⁹ Podría tratarse también de una interpolación española tendiente a desprestigiar el espacio-tiempo indígena de la muerte.

¹⁰ *Códice Matritense*, fol. 84r.

to que nace el maíz.¹²

Todo lo que muere, plantas y animales, entra en una descomposición involutiva que pertenece al espacio-tiempo donde impera Mictlantecuhtli. Los moradores de estos inhóspitos páramos ingieren lo descompuesto y lo putrefacto y lo regeneran siguiendo asimismo el modelo que establecen los ciclos naturales de la vida.

La putrefacción del cadáver y la escatología como destino *post mortem* manifiestan también en los mitos un isomorfismo revelador. La muerte de Quetzalcóatl en Tula por ejemplo, y la descomposición tanatomórfica de su cuerpo se ven redimidas, después de un largo viaje iniciático en el Mictlan el cual culmina en la pira funeraria, en *Tlillan, Tlapallan Tlatlayan*, donde el fuego consume la envoltura carnal putrefacta dejando las cenizas óseas perennes de las que renace como Venus.

La relación estrecha que se establece en la mitología náhuatl entre la culminación ósea de la tanatomorfosis y la fecundación se pone en evidencia también en el mito de la fecundación del hombre.¹³ En dicho mito la fase última de la descomposición del cadáver, ilustrada por la caída y muerte efímera de Quetzalcóatl en el inframundo cuando llevaba los huesos a Tamoanchan, coincide con la fecundación de estos últimos en la matriz de la diosa-madre Quilaztli por la sangre que sale del pene sacrificado del dios.

Al comer la carne podrida del cuerpo en estado de putrefacción, la muerte da a luz a los huesos, materia prima del cuerpo humano.

2. La creación de las flores mediante una ingestión de la vulva de Xochiquetzal por el murciélago

Elemento reproductor de muchas plantas y símbolo de la sexualidad, la flor está relacionada con la generación y la regeneración. En el *Códice Magliabechiano*, se transcribió un texto que evoca la creación de las flores como resultado de un acto sexual hierogámico entre un avatar de Quetzalcóatl: Çolçóatl, y la diosa Xochiquetzal.¹⁴ En este acto, la mediación actancial del murciélago, nacido de una eyaculación del dios sobre una piedra, es revelador de una relación entre la fertilidad y el excremento. El nombre del agente fecundador Çolçóatl, denota, antes de cualquier acción narrativa el carácter ambivalente (excrementicio-sexual) del acto. En efecto el vocablo Çolçóatl se compone del radical *çol-*, el cual denota lo viejo y lo sucio

¹¹ Bruce: *El libro de Chan K'in*, citado por Noemí Cruz, p. 43.

¹² Cf. Cruz, p. 96.

¹³ Cf. Johansson, "La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve".

¹⁴ *Códice Magliabechiano*, lám. 62.

y *çóatl-* que podría significar “mujer”,¹⁵ remitir al hecho de horadar¹⁶ o constituir un sintagma nominal: *tzo-atl* literalmente “agua sucia”, o, aunque más remotamente, “agua de ano”: *tzo(yo)atl*.¹⁷

Sea lo que fuere la gestación mítica de las flores manifiesta también una convergencia entre la ingestión y el sexo. En este caso *tzinacatl*, el murciélago, muerde y arranca la vulva de la diosa Xochiquetzal sin digerirla aparentemente. La lleva delante de los dioses que la lavan, y del agua salen flores hediondas. Luego el murciélago lleva estas flores al Mictlan donde un avatar de Mictlantecuhtli, Yohualahuana, procede a lavar dichas flores hediondas. Del agua salen flores fragantes llamadas “Suchiles” (*Xochitl*).

Y allí nació el murciélago al cual enviaron los dioses que mordiese a una diosa. Que ellos llamaban *Suchiquetzal*, que quiere decir rosa. Que le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino y estando ella durmiendo lo cortó y lo trajo delante de los dioses y lo lavaron y del agua que de ello derramaron salieron rosas que no huelen bien. Y después el mismo murciélago llevó aquella rosa a Mictlantecuhtli. Y allá la lavaron otra vez y del agua que de ello salió salieron rosas olorosas que ellos llaman *Suchiles* por derivación de esta diosa. Que ellos llaman *Suchiquetzal* y así tienen que las rosas olorosas vinieron del otro mundo de casa que este ídolo que ellos llaman Mictlantecuhtli.¹⁸

Una lectura mítica del texto establece un esquema genésico-digestivo de la creación de las flores. En efecto las flores hediondas son probablemente el resultado de la digestión “hierogámica” de la vulva por el murciélago. El producto resultante de esta copulación digestiva es un elemento *sucio*, quizás las menstruaciones de la diosa que huelen mal, pero el ente “flor” ya es manifiesto. La relación entre lo genésico y lo excrementicio implícita en la flor que huele mal, se encuentra también en la etimología del nombre náhuatl que designa el agente “consumador” *tzinacatl*; el murciélago. En efecto *tzinacatl* se compone de *tzin* radical de *-tzintli*, “trasero” y de *-nacatl*, “carne”.¹⁹ Des ser correcta esta etimología vincularía al murciélago con la parte “baja,” generadora del excremento, y por lo tanto la mordedura y/o digestión de la vulva de Xochiquetzal por el mamífero quiróptero, habitante de las cuevas, relacionaría lo genésico-sexual con lo excrementicio. La vulva catabolizada de Xochiquetzal: la flor hedionda, es luego llevada al

¹⁵ *Çohuatl* es una variante de *cihuatl*, “mujer”.

¹⁶ Cf. Rémi Siméon.

¹⁷ *Tzoyotl*, “ano”.

¹⁸ *Códice Magliabechiano*, lám. 62.

Mictlan donde se regenera como flor fragante.

En términos semiológicos se oponen el catabolismo digestivo de la tierra y el anabolismo intrauterino de las aguas. La secuencia mítica aquí aducida muestra un esquema invertido del simbolismo sexual. La vulva representa generalmente unas fauces que muerden o ingieren el sexo masculino para parir la vida. En este caso, el órgano femenino se ve devorado por una boca masculina (o andrógina) para que existan las flores.

3. *Tlazolteotl comedora de inmundicias y diosa del amor*

Entre las deidades que atañen de un modo u otro tanto a lo viejo y lo excrementicio como a la muerte, figura la diosa-madre Tlazolteotl. Sahagún la describe como sigue:

Esta diosa tenía tres nombres: el uno era que se llamaba Tlazolteotl, que quiere decir la diosa de la carnalidad; el segundo nombre es Ixcuina: llamábanla este nombre por que decían que eran cuatro hermanas: la primera era primogénita o hermana mayor, que llamaban Tiacapan, la segunda era hermana menor que llamaban Teicu, la tercera era la de enmedio, la cual llamaban Tlaco, la cuarta era la menor de todas, que llamaban Xucotzin. Estas cuatro hermanas decían que eran las diosas de la carnalidad. En los nombres bien significa a todas las mujeres que son aptas para el acto carnal.

El tercer nombre de esta diosa es Tlaelquani; que quiere decir comedora de cosas sucias, esto es, que según decían, las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas, cuanto quiera que fuesen torpes y sucios, que ellas los perdonaban.

También decían que esta diosa, o diosas, tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si los confesaban a los sus sátrapas, que eran los adivinos que tenían los libros de las adivinanzas y de las venturas de los que nacen, y de las hechicerías y agüeros, y de las tradiciones de los antiguos que vinieron de mano en mano hasta ellos.²⁰

Más allá de las consideraciones algo tendenciosas y moralizantes del ilustre etnógrafo franciscano, se revela el carácter dual de la diosa.

¹⁹ La genelaridad fonética de dos "n" resultante de la composición (*tzinnacatl*) se redujo lógicamente a una a través del tiempo.

Tlazolteotl representa la integración vital de la evolución erótica “a-gradable” y de la involución tanática “de-gradable”. Su mismo nombre entraña esta fusión fértil de antagonismos irreconciliables para el mundo cristiano. En efecto el onomástico Tlazolteotl se compone de *tlazol(li)*, “inmundicia” y *teotl*, “divinidad” expresando asimismo su carácter escatológico, pero contiene también en el palimpsesto sonoro del nombre, el radical *tlazoraíz* verbal y conceptual de lo precioso, lopreciado, lo bueno y el amor. El hecho de que Sahagún reduzca el *eros* indígena a la carnalidad y a la lujuria constituye una interpolación interpretativa que desvirtúa probablemente de alguna manera lo expresado por los informantes.

Tlazolteotl consume las inmundicias es decir lo viejo, lo deteriorado (la falta), lo sucio, lo excrementicio, lo putrefacto, el cadáver, que regenera en la dimensión anagénica de su ser divino. El resultado de este proceso digestivo-genésico es lo nuevo, lo bueno, lo limpio, el alimento, lo sano y la existencia. Mientras que los hombres comen lo bueno y defecan lo malo o lo sucio, la diosa come lo malo o sucio y defeca (o pare) lo bueno.

La lámina 13 del *Códice Borbónico* muestra al númen regenerador náhuatl en una postura de parto, comiéndose una codorniz. La codorniz, *zollin*, además de ser un ave vinculada con el mundo de la muerte, expresa mediante la primera sílaba de su nombre: *zol*, lo viejo y lo deteriorado.²¹ A la vez que devora el ave que espantó a Quetzalcóatl cuando éste se encontraba en el inframundo y provocó asimismo su muerte y por extensión la muerte ineludible de los hombres,²² Tlazolteotl ingiere lo sucio y viejo implícitos en el nombre del volátil:

-*zol*. El resultado de esta ingestión simbólico-religiosa lo constituye un ser pulcro que parece salir de sus entrañas reproductoras más que digestivas.

Códice Borbónico, lámina 13

III. LO EXCREMENTICIO Y EL CADÁVER

La sublimación escatológico-religiosa del occiso no impide que la ominosa y putrefacta realidad de su cadáver se integre a una estructura eidética más práctica, más “ecológica” que considera el reciclaje de

²⁰ *Códice Florentino*, libro I, capítulo XII.

²¹ El sufijo *-zol* yuxtapuesto a un sustantivo denota lo viejo o lo deteriorado de lo que dicho sustantivo expresa.

²² Cf. Johansson, “Análisis estructural del Mito de la creación del Sol y de la Luna en la variante del *Códice Florentino*”.



Códice Borbónico, lámina 13

todo cuanto periclitó inexorablemente. En efecto en el contexto cíclico del movimiento vital indígena no cabe el concepto de fin absoluto (fuera del cataclismo universal provocado por la entropía que hemos mencionado) y lo viejo, lo usado, lo descompuesto es decir, en términos generales, lo que se encuentra en la fase última de una involución entrópica, debe ser regenerado.

La conservación de los desechos como tales representaba en términos simbólicos, una peligrosa remanencia tanatógena²³ en la comunidad de los vivos por lo que se preveía su procesamiento cultural, su reciclaje simbólico. En el pensamiento indígena precolombino nada podía permanecer muerto que no contagiara la existencia. Por lo tanto “lo muerto” se regeneraba anagénicamente mediante esquemas digestivos: cuerpo-tierra, genésicos: tierra-aguas uterinas, y de combustión: el fuego.

1. Tlatlacolli, “la falta”: lo excrementicio moral

Los textos nahuas lo expresan claramente, la falta es a lo moral lo que el excremento representa para lo alimenticio. En la “confesión” que no se podía realizar más que una vez en el curso de una existencia, un sacerdote después de haber oído al penitente se dirigía a Tezcatlipoca en estos términos:

*Tlactle, totecoe, tloquee, naoaque: ca otimocuili ca otimocaqujti, ca omjxpantzinco qujpouh, omjxpantzinco qujtlali in jiaca, in jpalanca in maceoalli.*²⁴

Señor, nuestro señor, dueño del cerca y del junto, tomaste, escuchaste al macehual que delante de tí, enunció, dispuso su hedor, su podedumbre.

La etimología de la palabra para “falta”: *tlàtlacolli* remite a lo descompuesto por el menos en el sentido mecánico del vocablo (*itlacauh*), y lo que se descompone cuando se comete una falta es el *tonalli*, el ente anímico indígena equivalente al alma cristiana pero que tiene un carácter energético. En efecto, el *tonalli* puede debilitarse con las enfermedades o con un comportamiento inadecuado, dañarse por faltas graves, o reforzarse mediante la penitencia o la “transfusión” anímica que representan a veces los sacrificios. Moctezuma Xocoyotzin, por ejemplo, para reforzar su *tonalli* solía mandar matar a unos cuantos condenados en la nefasta fecha 1-conejo.

Al ingerir simbólicamente la suciedad moral, Tlazolteotl la destruye y la regenera. La palabra que expresa el concepto de “perdón” en náhuatl es de hecho *tetlapopolhuia*, forma aplicativa de “destruir”. Literalmente, perdonar la falta de una persona será en el contexto semántico náhuatl “destruísela”. Sólo el cuerpo divino de la diosa puede redimir “digestivamente” la falta y regenerarla.

Además de Tlazolteotl, el dios del fuego Xiuhtecuhtli, también redimía de manera ígnea las faltas cometidas. Hoy en día los huicholes antes de salir a buscar peyote escriben de una manera u otra sus “pecados” o faltas sobre un papel que el sacerdote echa al fuego.

2. La coprofagia

Las inmundicias que ingiere Tlazolteotl no son únicamente los pecados carnales como lo sugiere Sahagún sino más generalmente todo lo

²³ Generadora de muerte.

²⁴ *Códice Florentino*, libro VI, cap. 7.

viejo y lo sucio lo cual regenera.

Los excrementos, materia remanente putrefacta y hedionda, estado resultante de un proceso alimenticio que llegó a su fin son probablemente la máxima expresión simbólica del catabolismo vital. En los excrementos se encuentran la materia “muerta” que se debe de regenerar, pero también un elemento anímico que permaneció después de una ósmosis anabólica entre el alimento y el ser que lo consumió. En un cuento ixil contemporáneo, es este elemento el que permite el descubrimiento del maíz a partir de heces:

El zorro decidió espiar al ratón, hasta que lo vio entrar en una grieta pequeñísima al pie de una gran peña. El ratón entró y comió. Luego salió y defecó otra vez. El zorro se le puso enfrente. - Dame de eso que comes o te comeré, le dijo. - Está bien, dijo el ratón, pero no se lo digas a nadie.

El ratón sacó granos de maíz entrando por la grieta en la peña. El zorro comió y al poco tiempo defecó.²⁵

La “ingestión olfativa” del excremento equivale de alguna manera a su consumo. El zorro “comulga” con el maíz mediante un elemento intangible que se encuentra en el olor de la materia fecal de un ratón que se ha alimentado de esta planta.

Si los textos recopilados por los españoles son parcos en lo que concierne a la coprofagia, las imágenes de los códices son más locuaces, si bien es difícil establecer el sentido de lo que expresan icónicamente. La lámina 10 del *Códice Borgia*, por ejemplo, muestra en uno de sus cuadretes una escena de coprofagia estrechamente relacionada con la luna.

Un personaje, probablemente un sacerdote cometido a esta tarea, ingiere excrementos mientras que los que salen de su ano (*tzoyotl*) son “reciclados” por el agua y la noche selénicos, los cuales remiten a la diosa Tlazolteotl, la comedora de las inmundicias.

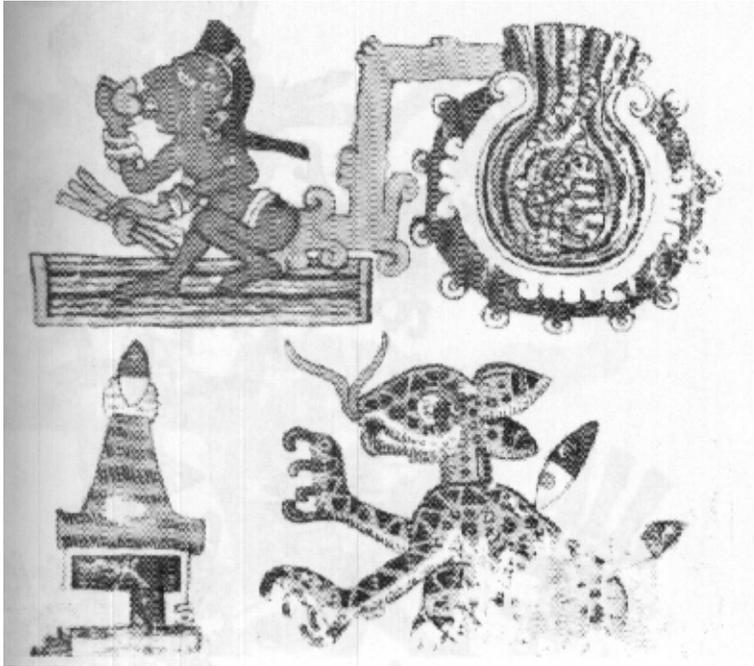
Los distintos cuadretes que componen la lámina 10, parecen completarse para formar un ciclo.

En torno al signo *Cuetzpalin*, “lagartija” se articulan la sexualidad, la fertilidad, la sangre. El símbolo de la sensualidad *mazatl*, “el venado”, ingiere sangre y una serpiente.

En el cuadrante donde domina el signo *ollin*, “movimiento”, aparecen *Nanahuatzin*, el búboso alias Xólotl, y un personaje siendo cocido que remite probablemente a un acto de antropofagia ritual.

Bajo la influencia del signo *Tecpatl*, “pedernal” se realiza el autosacrificio y más generalmente la penitencia de un personaje. Un

²⁵ Stiles, *Dos cuentos ixiles de San Gaspar Chayol, quiché*. Citado por Noemi Cruz, p. 99.



Códice Borgia, lámina 10

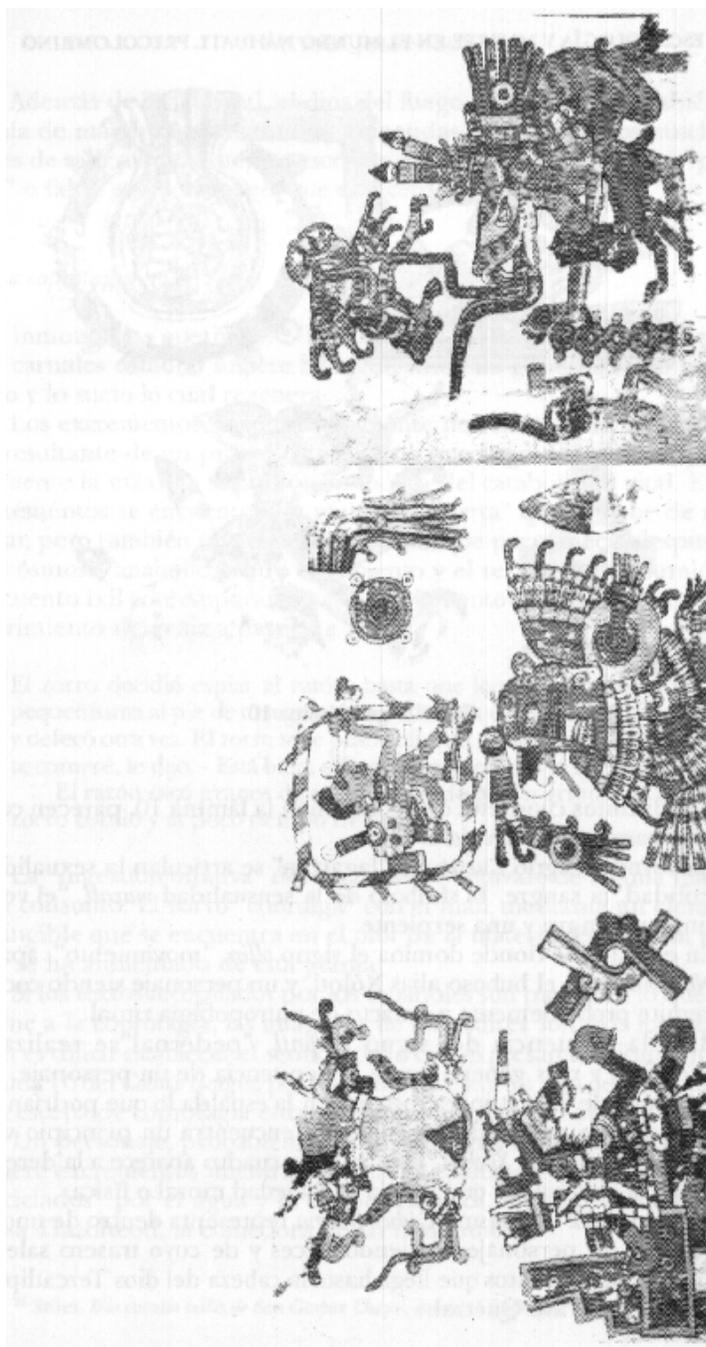
pavo, nahual de Tezcatlipoca, ostenta en la espalda lo que podrían ser excrementos en medio de los cuales se encuentra un principio vital *Chalchihuitl* y una flor *Xochitl*. En el mismo cuadro aparece a la derecha el agua viva *chalchiuhatl* que limpia la suciedad moral o física.

La lámina 12 del mismo *Códice Borgia* representa dentro de uno de sus cuadros un personaje comiendo heces y de cuyo trasero sale un torrente de excrementos que llega hasta la cabeza del dios Tezcatlipoca donde figura un ave Quetzal.

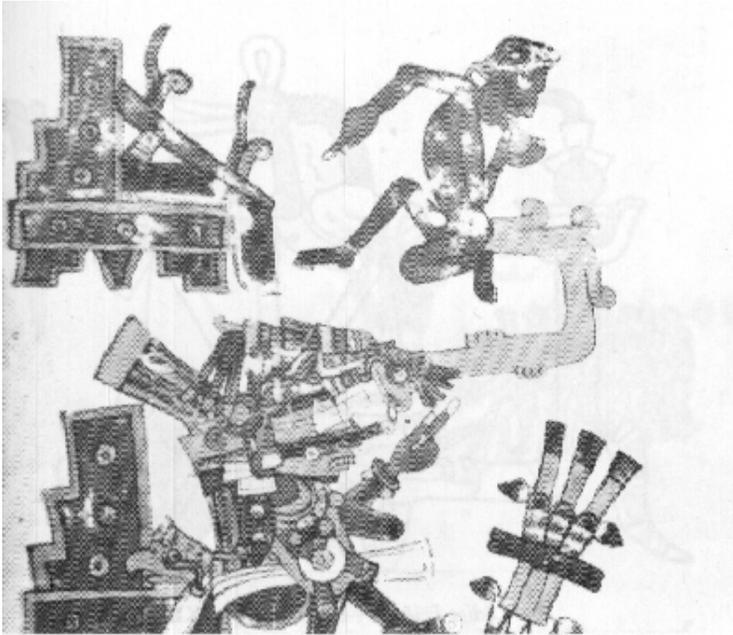
Los excrementos parecen atravesar el cuerpo del ave. En efecto, se observa una vírgula amarilla en la cola del volátil que representa probablemente el paso del excremento.

Como en la lámina 10, las distintas imágenes de los cuadros remiten a cuatro signos y a cuatro regiones cardinales formando asimismo una micro-totalidad a nivel de la lámina.

Al pasar por la etapa letal de su regresión involutiva, es decir al morir, el ser cadavéricamente objetivado es “digerido” por la tierra o “sembrado” en ella. Como ya lo hemos visto los dos procesos son isomorfos, en términos simbólicos, en un contexto mortuorio-escatológico.



Códice Borgia, lámina 10, a, b, c



Códice Borgia, lámina 12

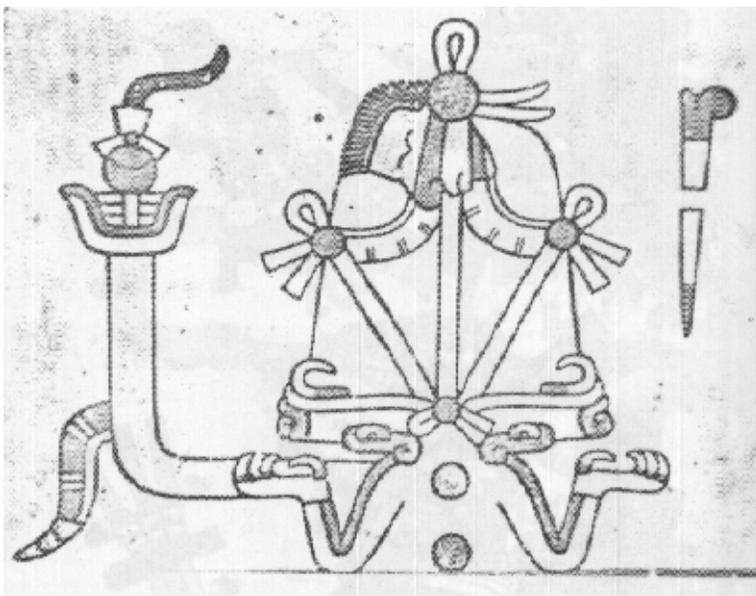
co. Una profusión de imágenes indígenas ilustran este hecho.

Cuando se realiza una cremación del cadáver el principio de digestión es el mismo, aunque en este caso es el fuego el que devora al ser putrefacto.

El paralelismo que se establece entre el excremento (y más generalmente todo cuanto haya sufrido una entropía catabólica) y el cadáver, surge de una serie de analogías entre la evolución anabólica y la involución catabólica de los ciclos considerados, el hecho de que el cuerpo humano *tonacayo* sea el resultado de la asimilación anabólica del sustento (*tonacayotl*), y que se catabolice por igual, y otras similitudes cognitivamente estructurantes como lo son la putrefacción, el hedor, etcétera.

Al igual que el excremento que ensucia y puede transmitir enfermedades, el cadáver debe ser apartado de la colectividad después de los debidos rituales de despedida. Un cadáver que permanece entre los vivos después de los cuatro días establecidos por Topiltzin Quetzalcóatl, mata a la gente.

auh in iquac ie mic tlacatl ic miqj yn jiaca, njman ie ic qujmilhuj in tulteca, çan



Códice Fejérváry-Mayer, lámina XL

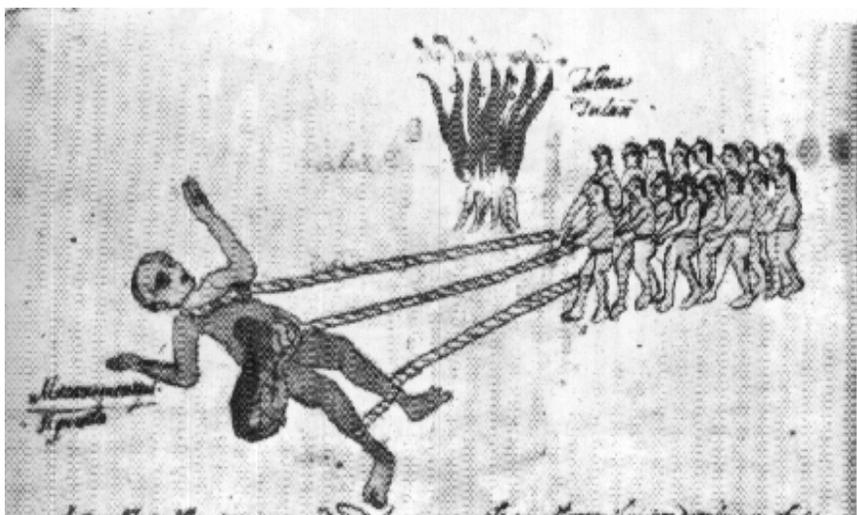
*ie no ie tlacateculotl qujto, injn mjcqj ma vetzi, ma motlaça ca ie tlaixpoloa yn jiaializ, ma movilana.*²⁶

Y cuando ya mucha gente había muerto del hedor, luego les dijo a los toltecas el hombre-tecolote; dijo: echemos a este muerto, quitémoslo porque mata su olor, movámoslo...

Tanto el excremento como el cadáver son tanatógenos y por lo tanto deben ser reciclados a nivel cultural.

Se usaban los excrementos como arma destructiva en ciertos contextos para vencer al enemigo. Un ejemplo fehaciente de ello lo constituye una secuencia actancial de la llamada “Peregrinación de los aztecas” cuando los colhuaques colocaron excrementos en el templo de los mexicas en el centro neurálgico, en términos religiosos, donde debía estar el corazón de una víctima sacrificada u otro principio vital como espinas *huitztlí* o ramos de *acxoyatl*.²⁷ La burla no representa más que un elemento actancial de superficie en la mecánica narrativa, el significado profundo del hecho es que los colhuaques al colocar un principio tanatógeno como lo son los excrementos buscaban aniquilar simbólicamente a sus enemigos.

²⁶ *Códice Florentino*, libro III, cap. 9.



Códice Vaticano Ríos, lámina XI

El carácter nocturno-tanatógico de los excrementos aparece también en la iconografía indígena, mediante una analogía que se establece con la noche.

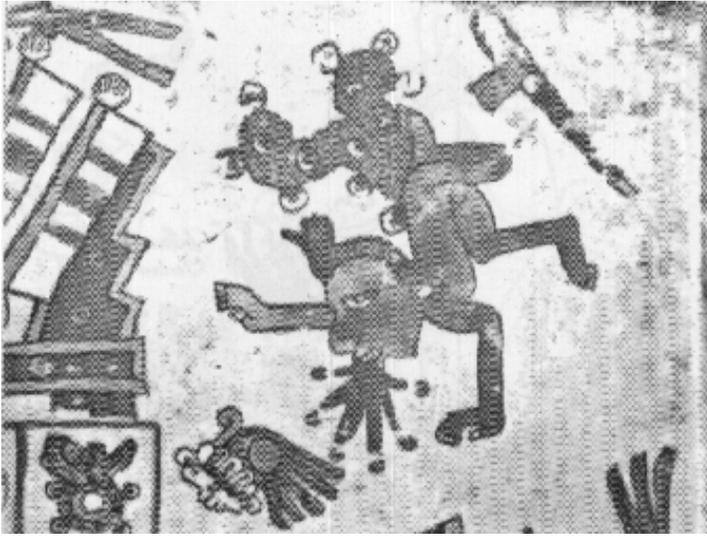
Una oposición semiológica manifiesta aparece aquí entre la sangre erógena que brota de la boca y la noche excrementicia tanatógica que sale del trasero del personaje.

La fiesta de Atamalqualiztli que se realizaba cada ocho años para regenerar el grano del maíz que podría haber sufrido una peligrosa entropía alimenticia durante este tiempo por el uso continuo que hacía de él el hombre, propiciaba también la regeneración física y anímica de los enfermos. Durante esta fiesta se comían tamales de agua, víboras de agua y quizás los excrementos resultantes de su digestión aunque ningún texto lo asevera. Algunos detalles de la imagen correspondiente a esta fiesta que aparecen en el *Códice Matritense* dejan entrever esta posibilidad:

La escena donde se observa, en esta lámina, a dos sacerdotes que defecan, podría estar vinculada con la ingestión de las víboras de agua. Por otra parte, como lo hemos mencionado, en esta fiesta, se procedía a hacer dormir ritualmente el maíz mediante una danza.

La regeneración del maíz podía, por efectos simpáticos de la magia tener un efecto restaurador sobre el cuerpo de los enfermos. En cuanto a estos últimos el ritual preveía unos “entremeses” cómicos donde salían actores que encarnaban enfermos o enfermedades y hacían reír a la

²⁷ *Códice Aubin*, en Lehmann, Walter, und Kutscher, 1981.



Códice Borgia, lámina 26

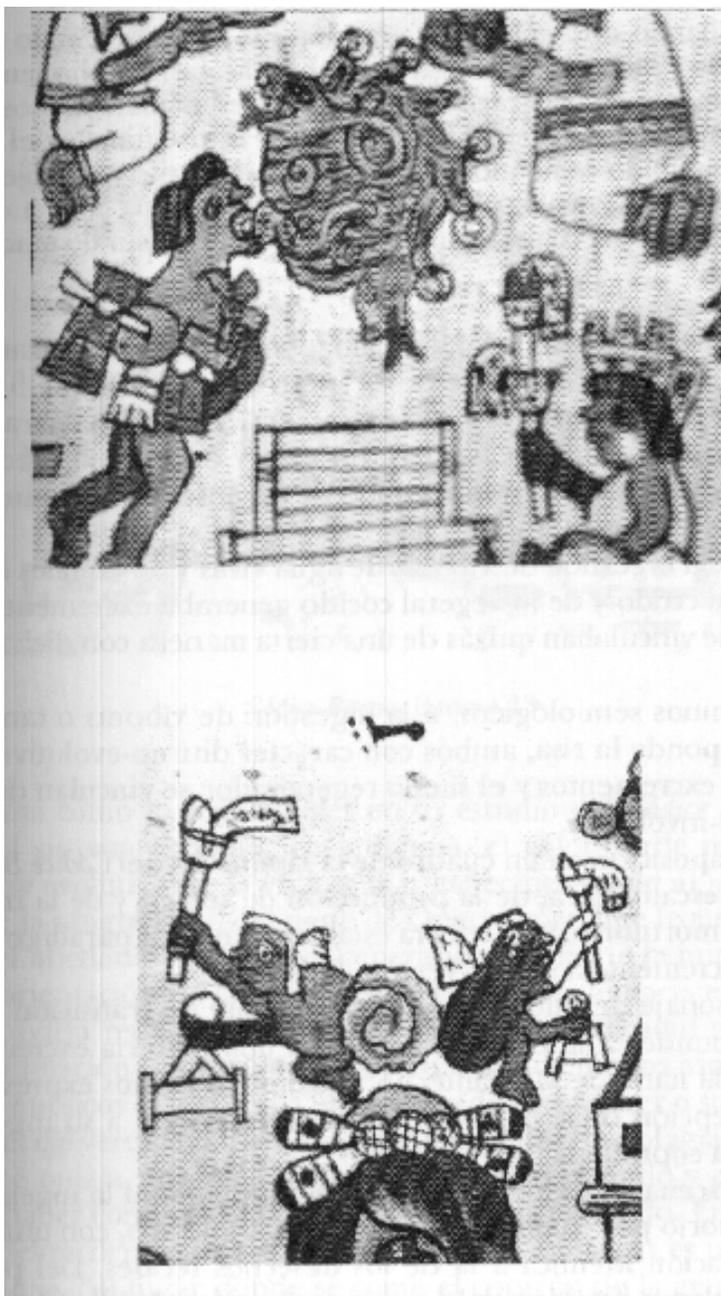
gente allí reunida. El efecto hilarante reforzaba el ser mermado por la enfermedad:

El primero que salía era un entremés de un buboso, fingiéndose estar muy lastimado de ellas, quejándose de los dolores que sentía, mezclando muchas graciosas palabras y dichos, con que hacía mover la gente a risa. Acabando este entremés, salía otro de dos ciegos y de otros dos muy lagañosos. Entre estos cuatro pasaba una graciosa contienda y muy donosos dichos, motejándose los ciegos con los lagañosos.

Acabando este entremés, entraba otro, representando un arremadizado y lleno de tos, fingiéndose muy acatarrado, haciendo grandes ademanes y muy graciosos. Luego representaban un moscón y un escarabajo, saliendo vestidos al natural de estos animales; el uno, haciendo zumbido como mosca, llegándose a la carne y otro ojeándola y diciéndole mil gracias, y el otro, hecho escarabajo, metiéndose a la basura. Todos los cuales entremeses entre ellos, eran de mucha risa y contento.²⁸

Ignoramos el contenido de los diálogos cómicos que intercambiaban los participantes a estos “entremeses” pero es probable que fueran de índole escatológica (en el sentido excrementicio de la palabra) ya que tanto los animales que encarnaban (moscas y escarabajos hediondos) como el contexto (carne en mal estado de los enfermos y basura) remiten a lo descompuesto.

A su vez la ingestión de víboras de agua vivas y de tamales de agua, de lo



Códice Matritense, lámina 254r. (detalles)

animal crudo y de lo vegetal cocido generaba excrementos específicos que se vinculaban quizás de una cierta manera con dichas enfermedades.

En términos semiológicos, a la ingestión de víboras o tamales de agua corresponde la risa, ambos con carácter diurno-evolutivo, mientras que los excrementos y el sueño regenerador se vinculan de manera nocturna-involutiva.

La yuxtaposición en un cuadro de la lámina 13 del *Códice Borgia* de una escena escatológica, de la producción de semen y de la ingestión de un bulto mortuorio por la tierra establece vínculos paradigmáticos²⁹ entre los excrementos, el cadáver y la fertilidad.

Un personaje desnudo, es decir en una fase de transición que podría corresponder a la penitencia, defeca una materia excrementicia que llega a la nariz de Mictlantecuhtli. Como lo hemos expresado antes, la percepción olfativa de las heces corresponde a su ingestión y equivale a la coprofagia.

A esta escena corresponde en oposición diagonal la ingestión del bulto mortuorio por Tlaltecuhltli el monstruo telúrico, con una probable regeneración idéntica a la de los desechos fecales. Del pene del personaje sale un líquido verde que representa probablemente semen y no orina como lo señala Seler en su estudio del *Códice Borgia*.³⁰ En efecto el sistema simbólico indígena, el color verde remite a una secuencia evolutiva de la vida, y más específicamente al jade, equivalente de la sangre fértil del pene de Quetzalcóatl que fecundó los huesos en el Mictlan *in illo tempore* generando asimismo la humanidad.

La orientación de la eyaculación del personaje hacia el bulto mortuorio podría recordar y actualizar en el contexto aquí referido esta fecunda relación. La imagen reúne aparentemente los aspectos digestivos y genésicos que entraña el entierro de un cadáver o su cremación.

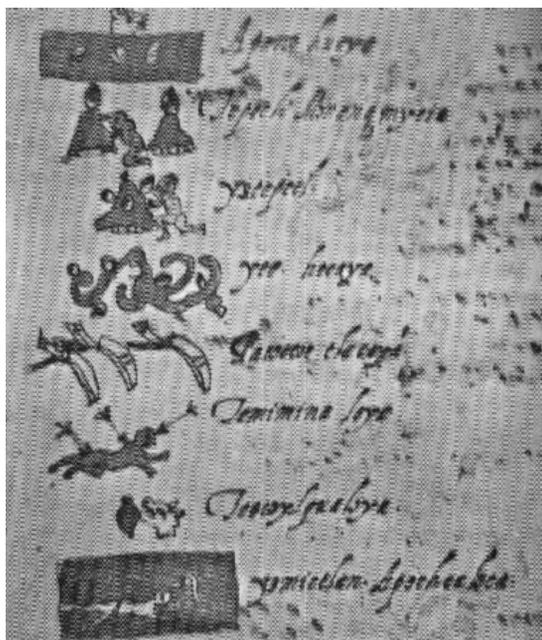
En el eje vertical paralelo a la secuencia de “coprofagia olfativa”, se establece quizás una relación entre el bulto devorado y el perro que parece haber comido el corazón del difunto enterrado. En ciertas versiones del recorrido por el Mictlan, una de las etapas es precisamente *Teyolcualoya*, “el lugar donde se come el corazón de la gente”.

En algunas variantes el “comedor” es un jaguar, en otras, como lo expresa la imagen aquí aducida, se trata de un perro. La función psicopompa³¹ del canino podría percibirse aquí en términos digestivos.³² El perro se come el corazón del difunto y pare o defeca implícitamente su principio vital perenne.

Arriba y a la derecha del cuadro, una luz ofertoria de leña y de papel se conjuga con la bandera de papel blanco de la muerte resumiendo simbólicamente

²⁸ Durán I, p. 65-66.

²⁹ La sintaxis de los elementos icónicos del cuadro y de los cuadros entre ellos es algo criptica por lo que nos limitamos a considerar los paradigmas.



Código Vaticano, lámina 2

mente lo que expresa la secuencia del cuadro: los aspectos escatológicos de la involución y su tenor digestivo - genésico.

IV. EL RITUAL MORTUORIO

Además de sublimar la muerte a través de su aparato escatológico, el ritual mortuorio precolombino preveía la purificación de la colectividad doliente afectada por la muerte y la “redención” de lo sucio y del dolor. Unos cantores vestidos de harapos negros, sucios, cantaban los *tzocuicatl*,³³ o “cantos de porquería” que buscaban estimular culturalmente la putrefacción del cadáver a la vez que permitían una catarsis de los deudos, mediante el paroxismo de los gritos y los cantos.

... empezaban a cantar cantares de luto y de la suciedad que el luto y lágrimas traen consigo y traían los cantores vestidos unas mantas muy sucias y manchadas y unas cintas de cuero atadas a las cabezas muy

³⁰ *Código Borgia, lámina 13.*

llenas de mugre.³⁴

Esta parte del ritual se asemeja de alguna manera a la coprofagia ya que los cantores “defecan” prácticamente los cantos que los oyentes “comen” con los oídos y digieren en su dimensión interior.

Lo que podría parecer una metáfora representa de hecho una construcción totalizante del sentido sensible. En otro contexto de generación o regeneración, recordemos que, al soplar en su caracol Quetzalcóatl, produjo un sonido que fecundó el oído de Mictlantecuhtli generando asimismo a la humanidad.³⁵ En el contexto de inversión que es el de los ritos mortuorios, las palabras sucias, “cadavéricas”, se ven digeridas para que se “recicle” el dolor, y que *renazca* la pulcra alegría de vivir.

A la suciedad que ostentan ritualmente los cantores se añade, durante los ochenta días de luto que siguen el deceso de un guerrero, la mugre que la madre, la viuda, y las hijas del difunto dejan “crecer” en su rostro y su cabello objetivando asimismo el dolor difuso e inaprehensible que se destila en lo más profundo del ser:

... y desde aquel día se ponían de luto y no habían de lavarse las vestiduras, ni la cara, ni la cabeza, hasta pasados ochenta días. Las cuales estaban en aquel luto y lágrimas y tristeza, y era tanta la suciedad que tenían y se les pegaba en las mejillas que, al cabo de ochenta días, enviaban los viejos a sus ministros diputados para aquel oficio, que fuesen a casa de aquellas viudas a traer las lágrimas y tristeza al templo.³⁶

Producto de una “digestión” ritual del dolor, la mugre tiene un carácter excrementicio y los ochenta días de luto lunar permiten catabolizar psíquicamente, dicho dolor. El tenor “podrido” de esta fase del luto corresponde probablemente al período más virulento de la putrefacción del cadáver y establece un paralelismo entre el destino escatológico del difunto y el comportamiento de los deudos.

Después del período de luto durante el cual se exagera el dolor y se propicia el llanto mediante la intervención de las plañideras, el rostro de las mujeres queda cubierto por una capa de mugre lacrimal que un sacerdote desprende con delicadeza, envuelve en un papel, y echa al fuego en un lugar situado fuera de la ciudad, llamado *yahualihcan*.³⁷ Allí, en última instancia, el dios-fuego *xiuhtecuhtli* digiere el producto excrementicio arrojado por el dolor, y lo purifica determinando asimismo a nivel psíquico la anhelada catarsis.

³¹ *Psicopompo*, “que lleva las almas”.

³² El perro *itzcuintli* representa aquí un signo calendárico pero es también un elemento actancial dentro de la secuencia icónica.

... Y enviábanlas a sus casas alegres y consoladas las cuales como si no hubiera pasado nada por ellas, así creían ir libres de todo llanto y tristeza.³⁸

Cabe señalar que además, en términos simbólicos, el agua (lágrimas) y el fuego se vinculan de nuevo en este rito como lo habían hecho al final de la incineración del cadáver cuando un sacerdote había vertido agua sobre las cenizas calientes. Recordemos que el agua y el fuego, lo femenino y lo masculino, *atl tlachinolli* representan, en el mundo náhuatl precolombino, la fusión agonística y fértil de entes opuestos, el principio mismo de la vida.

1. *Las ofrendas de comida: ¿una necrofagia simbólica?*

Después de haber dado “buena ventura” al muerto durante la fase ritual mortuoria llamada *qitonaltia*, literalmente “le dan un destino”, se procede al acto ceremonial que consiste en dar de comer al bulto mortuorio o a la estatua que representa al difunto. Además de los distintos manjares ofrendados figuran el tabaco y el incienso. En el funeral del rey Axayacatl por ejemplo:

... estando presente el retrato y bulto de Axayaca, y vinieron sus veinte mujeres, que tantas tenía, trayéndole de comer al bulto o retrato, poniéndoselo por delante en ringlera, los manjares, tortillas, tamales de cada género, todas las cestas en ringlera, y otra ringlera de jícaras de cacao, que es la bebida de los naturales y hoy día la acostumbra así en toda la Nueva España. Los señores principales se pusieron en orden con rosas y perfumaderos galanos, *yell*, que decían le daban de comer al rey muerto, le vendían fuego y le sahumaban con unos vasillos pequeños, que les decían *quitlenamaquilia*.³⁹

El rey se nutre de los sabores y aromas de las viandas guisadas así como del humo del tabaco y del incienso para penetrar en el mundo de la muerte. Esta etapa ritual representa, una verdadera transustanciación de un cuerpo existencial a un cuerpo divino. Los sabores y aromas, efímeros e inasibles, a la vez que alimentan un cuerpo espiritual ya intangible, hacen aprehensible para los vivos su transmutación ontológica y les permiten comulgar con otra dimensión de la vida.

³³ *Tzo(yo)*, “sucio” se vincula etimológicamente con el ano *tzoyotl*.

³⁴ Durán, II, p. 289.

³⁵ Cf. Johansson, Patrick, “La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve”.

³⁶ Durán, II, p.289.

Después de que el difunto se hubiera alimentado de los sabores y los aromas de las ofrendas dispuestas delante de él, los vivos, en un convite, comían la materia ya supuestamente insípida, inodora, de la que emanaban dichos sabores y olores. Esta comida desabrida hacía presentir a los vivos la vacuidad de la muerte y el hecho de comerla representaba, mediante una correspondencia analógica, la digestión simbólica del difunto por los vivos. Esta comunión era anabólica o mejor dicho *anagénica* para el cuerpo colectivo ya que el difunto se integraba de manera dinámica al quehacer de los vivos pero también *catagénica* puesto que la digestión conducía inevitablemente a una putrefacción orgánica, análoga a la putrefacción del cadáver en el cuerpo de la tierra.

Con el convite, los individuos y la colectividad afectados por la muerte de un ser querido “digieren” al difunto y lo reintegran de manera espiritualmente orgánica al cuerpo colectivo. En el México precolombino como en otros ámbitos culturales “la incorporación del objeto perdido pasa por los órganos del hambre.”⁴⁰

2. *Quixococualía*: “le dan de comer el xócotl”

La relación mitológica que existe en el mundo náhuatl precolombino entre el cuerpo y el alimento da la pauta para una interpretación de esta fase del ritual mortuorio. A su vez la relación entre la sustancia y la forma determina un mecanismo ritual específico.

La sustancia tiene en el mundo precolombino un carácter *esencial* mientras que la forma es de índole *existencial*. Prueba de ello lo constituye la relación sino etimológica por lo menos paronímica entre *tlacati* “nacer” y *tlacatia* “tomar una forma”. Nacer es en el mundo mesoamericano pasar de una sustancia esencial indefinida a una forma existencial específica. Los cantares expresan este hecho de manera poética cuando dicen que al nacer venimos “a tener un rostro”. Aplicando a este principio los alimentos, la esencia alimenticia sería la materia insípida e inodora del sustento crudo mientras que la forma sería el alimento guisado sabroso y aromático que elabora el hombre. Un intercambio se realiza entonces entre los vivos y los muertos en la ofrenda alimenticia: los primeros ingieren lo insípido inodoro esencial, es decir la muerte, mientras que los segundos se “animan” deleitándose con los sabores y aromas “vitales”.

En la ceremonia llamada *Quixococualía* “le dan de comer al xócotl”, lo que el difunto ingiere simbólicamente tiene una *sustancia* y una *forma* específicas.

³⁷ Para entonces las lágrimas se mezclaron con el polvo, la tierra y otros agentes ensuciadores.

³⁸ Durán, II, p. 290.

³⁹ Tezozómoc, p. 434-435.

Luego los cantores de muertos tomaban aquellas jícaras de vino en las manos y alzábanlas en alto delante de las estatuas, dos y tres veces, y después derramaban aquel vino delante de ellas en cuatro partes, a la redonda de la estatua.⁴⁵

La dimensión cardino-temporal heliaca en la que se introduce ritualmente al guerrero difunto se encuentra ya abierta por las ofrendas de pulque.

Después de disponer las ofrendas, los parientes y amigos comulgan con el difunto. El cronista Tezozómoc describe esta fase de las exequias del gran capitán mexica *Huitznáhuatl*:

... luego a estos tales les daban de comer tres o cuatro géneros de tortillas que llaman *tīacatlacuali*, y *papalotlaxcalli*, comida de gente buena, y tortilla volada *papalotlaxcalli*, y gallinas guisadas a la usanza antigua que llamamos pipían, y bervage que llaman *izquiatl*, rosas y perfumaderos galanes, *yetl*: luego los varones convidados cantaban sentados con un atambor bajo *tlapanhuehuatl*, el canto de difunto que llamaban *miccacuicatl*, todos trenzados los cabellos, y con las cabezas emplumadas otros, y luego ponían en medio una gran jícara que llamaban *teotecomatl*, lleno de vino o zumo, que llamaban *iztac octli*, que cabe más de media arroba de vino blanco; luego uno de ellos, el más mozo les comenzaba a dar a cada uno de beber, por su orden, comenzando desde el más anciano, a venir a acabar con el más mozo: acabado este tecomate, le volvían a llenar los de la casa del difunto por dos, tres, cuatro y más veces; luego se levantaba el más antiguo o viejo y rociaba a la estatua con el vino blanco *iztac octli*...⁴⁶

Como el humo del fuego, la fragancia de las flores constituye una mediación entre la tierra y el cielo (*Tonatiuh ichan*) hacia donde se dirige el alma del guerrero muerto. Tanto la fragancia como el color de la flor de *cempoalxóchitl* permitían al principio anímico acceder al espacio-tiempo luminoso donde reina el sol.

CONCLUSIÓN

A la vez que una escatología religiosa sublimaba el destino *post mortem* del difunto, otra escatología, excrementicia ésta, procesaba en términos culturales, la inmundada y ominosa materialidad del cadáver. Si bien los dos conceptos no se funden, en la lengua náhuatl, en una perfecta homonimia, la simbología

⁴³ El hueso constituye la materia prima del ser existente y su estado fisiológico último.

⁴⁴ Durán, II, p. 189.

indígena prehispánica establece vínculos estrechos entre el catabolismo consecutivo y consecuente a una ingestión, y la putrefacción de un cadáver. En el excremento arrojado se encuentra la “quintaesencia” del alimento consumido y del ser que lo consumió. En lo que concierne al cadáver, lo que permanece después de su enterramiento o de su cremación⁴⁷ es el hueso, materia prima para la elaboración divina del hombre y estado último de su ciclo orgánico. El producto remanente después de la digestión del alimento contiene un elemento anímico intangible que se regenera en la coprofagia mientras que lo que permanece del cadáver después de su desintegración involutiva en la tierra, el *hueso*, reencarna⁴⁸ después de ser fecundado por la sangre del pene de Quetzalcóatl. En ambos casos un impulso vital de índole erótica-evolutiva recicla el producto remanente de un movimiento involutivo-tanático.

Lo digestivo y lo obstétrico, el agrado alimenticio y el placer genésico se permean mutuamente en la expresión simbólica del ciclo regenerativo náhuatl. A su vez lo excrementicio y la putrefacción del cadáver son isomorfos. Este hecho ilustra magistralmente la necesidad que tenía el hombre indígena de integrar los aspectos pútridos de su ser a los más nobles en aras de la continuidad vital.

BIBLIOGRAFÍA DE LAS OBRAS CITADAS

- Códice Aubin*, (Ms. 87, 140), en Lehmann, Walter, und Kutscher, Gerd, *Geschichte der Azteken*, Gebr. Mann Verlag, Berlín, 1981.
- Códice Borgia. Comentarios de Eduard Selser*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Códice Florentino*, (Testimonios de los informantes de Sahagún). Facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, Giunta Barbera, México, 1979.
- Códice Magliabechiano*, Facsímile, Graz-Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt. 1970.
- Códice Matritense del Real Palacio* (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), Madrid, 1907, Facsímile de Francisco del Paso y Troncoso, fototipia de Hauser y Menet,
- CRUZ CORTÉS, Noemí, *Mitos del origen del maíz de los mayas contemporáneos*, tesis de maestría de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 1999.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 289.

⁴⁶ Tezozómoc, p. 427-428.

- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. (dos tomos), México, Editorial Porrúa, 1967.
- JOHANSSON, Patrick, "Análisis estructural del mito de la creación del Soly de la Luna en la variante del Códice Florentino", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994, vol. 24.
- , "La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, vol. 27.
- Leyenda de los soles*, en *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, texto establecido, traducido y comentado por Walter Lehmann, Verlag W. Kohlhammer, Berlín, 1979.
- MAERTENS, Jean-Thierry, *Le jeu du mort*, Ed. Aubier, París, 1979.
- Romances de los señores de la Nueva España*. Manuscrito de Juan Bautista Pomar (Tezcoco 1582). Paleografía, versión y notas de Angel María Garibay, México, Porrúa, 1964.
- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México Editorial Siglo XXI, 1977.
- Solís, Olgúin, Felipe, "Elementos rituales asociados a la muerte del sol entre los mexicas", en *Arte Funerario*, (7 tomos), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1976,

⁴⁷ La costumbre en una cierta época y en ciertos lugares de cremar los cadáveres no invalida la hipótesis aquí emitida. La cremación no hace más que acelerar el proceso y obtener el elemento perene: el hueso, en un tiempo reducido.

⁴⁸ No es el deceso del individuo el que reencarna como en la India, sino que la materia orgánica que genera un nuevo ser.