

# Históricas Digital

Roberto Martínez González

“Introducción. De la muerte y los muertos, algo de luz y otro tanto de sombras”

p. 9-90

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

Roberto Martínez González (coordinador)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas

2022

412 p.

Figuras

(Serie Antropológica 30)

ISBN 978-607-30-6796-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de enero de 2023

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/786/dialogos\\_muerte.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/786/dialogos_muerte.html)

D. R. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



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 empíria 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 entretajan 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”, *“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. 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 comensalidad entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 58, 2019, p. 223-264; David Lorente Fernández, “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; 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 *Miccaihuitl*.<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; “Miccacuicatli: 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; *Miccaihuitl. 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-lán, 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 Chupícuaro 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.
- GUIERAS 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.
- PETTIT, 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.