

Históricas Digital

Roberto Martínez González

“Los muertos de la casa. La instrumentalización de los difuntos humanos entre los antiguos nahuas y otros pueblos de tradición Mesoamericana”

p. 137-178

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, p. 179-183.

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

Donde quiera que les cogía la muerte

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Sahagún, *Florentine Codex*, libro VI, p. 62.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Sahagún, *Florentine Codex*, libro X, p. 192.

²⁰ Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 25.

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

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

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

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

²² Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. I, p. 184.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 7.

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

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

³³ *Ibidem*, p. 196.

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

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

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

Los difuntos más ordinarios también parecen haber podido mantener alguna clase de vínculo identitario con sus familias; pues, además de referirse a la descendencia en términos de sus segmentos o fluidos corporales, “sus barbas, cejas, uñas, color y sangre”³⁷ o su “carne y sangre”,³⁸ contamos con un testimonio michoacano que sugiere que las acciones de una viuda aún podían afectar el renombre de su fallecido marido: “No tornes a desenterrar a tu marido con lo que dijeren de ti, si eres mala, porque era conocido de todos tu marido y a ti te hacía conocer; por él eres conocida”.³⁹ Estos lazos también parecen evidenciarse en los pocos relatos sobre viajes de personas vivas a los lugares de los muertos; ya que, al menos, un par de ellos hacen hincapié en el encuentro con familiares, tal es lo que sucedió a Quetzalpetlatl en su travesía por Mictlán y Tlalocan⁴⁰ y lo que aconteció a un curandero colonial en su proceso iniciático.⁴¹ Es notable también, el hecho de que, al tratarse de difuntos particulares, tanto el *Popol Vuh* como los documentos que se desprenden de la *Crónica X*,⁴² insistan en que, cuales quiera que sean sus destinos, de los que se mencionan en Ximoayan y

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

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

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

³⁹ Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 20v.

⁴⁰ Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, p. 179-183.

⁴¹ Serna, *Tratado de las supersticiones...*, p. 30-31.

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

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

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

Muerte, socialidad y humanidad

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

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

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

⁴⁴ Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 134v.

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

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

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

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

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

⁴⁸ Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 41.

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

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

⁵¹ *Popol Vuh*, p. 119-121, f. 29v-30r.

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

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

tratamiento de los restos mortuorios es, sobre todo, una responsabilidad familiar. Y efectivamente, encontramos en varias regiones relatos sobre personajes que deben enfrentar a sus enemigos para recuperar los cuerpos de sus padres caídos; tal es el caso de Quetzalcóatl en el centro de México,⁵⁴ Sirátatápezi en Michoacán,⁵⁵ Quicab en el Quiché⁵⁶ y el Niño-Maíz entre los nahuas contemporáneos.⁵⁷

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

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

⁵⁴ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 7.

⁵⁵ Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 41.

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

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

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

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

⁶⁰ “Relación de Ixcatlan, Quiotepec y Tecomahuaca”, v. I, p. 232.

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

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

ragua⁶³ y los chichimecas migrantes.⁶⁴ La presencia del cadáver en la vivienda parece tan relevante que, aun cuando se le depositara en otro sitio, a una mujer muerta en parto “le edificaban una casita” sobre su sepultura.⁶⁵ Dicha práctica parece conservarse entre los actuales nahuas de la Sierra Norte de Puebla y los tzotziles de Chenalhó de mediados del siglo XX; pues, como parte del funeral, suele elaborarse una vivienda miniatura que, luego de una serie de ofrendas, termina por depositarse sobre el lugar en el que el cuerpo fue inhumado.⁶⁶

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁸ Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 15.

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

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

⁷¹ Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 14.

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

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

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

Entre los elementos empleados por nuestras fuentes para definir las diferentes clases de seres, tiende a sobresalir el de la alimentación. Es un tipo de comida particular el que caracteriza a cada una de las creaciones anteriores a la vigente y lo que distingue a los primeros habitantes de Texcoco de los actuales.⁷⁴ El maíz es el alimento propio de la humanidad⁷⁵ y quienes no lo consumen parecen escapar a dicha condición; eso caracteriza a los primeros hombres de las crónicas guatemaltecas, capaces de diversas clases de prodigios,⁷⁶ a los ritualistas que se dicen dioses o inmortales,⁷⁷ a los gobernantes que buscan el contacto con las deidades a través de la penitencia,⁷⁸ y a aquellos neonatos que, tras fallecer, habrían de evitar los destinos habituales para renacer en la misma casa y con los mismos padres.⁷⁹

⁷³ Sahagún, *Florentine Codex*, libro IV, p. 102.

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

⁷⁵ “Leyenda de los Soles”, p. 121.

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

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

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

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

La ingesta de alimentos exóticos, como serpientes en Michoacán⁸⁰ y animales de origen europeo entre los nahuas del contacto,⁸¹ conduce a la transformación en entes de la misma índole. Y son las comidas fastuosas las que, a decir de los habitantes de Aztlán, habrían “acarreado la muerte” a sus descendientes mexicas.⁸²

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

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

⁸⁰ Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 68.

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

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

⁸³ Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, p. 177-178.

⁸⁴ Torquemada, *Monarquía indiana*, libro VI, p. 89.

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

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

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

Lo llamativo es que lo que se ofrece a los difuntos en sus funerales no se asemeja en los más mínimo a lo que se come en Mictlán, sino a los alimentos de los vivos; parecen, al respecto, especialmente significativas las menciones de ofrecimientos de maíz⁸⁹ y un guiso llamado “*tlacatlquali*, que quiere decir, comida humana”.⁹⁰ Lo cual, considerando que los tipos de comida definen a los seres que la consumen y que comer la que no corresponde a uno implica el riesgo de transformación, sugiere que la intención de tales dones a los fallecidos era justamente la de mantenerlos humanos.

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

⁸⁷ Serna, *Tratado de las supersticiones...*, p. 30-31.

⁸⁸ Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, p. 179-183.

⁸⁹ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 139.

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

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

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

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

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

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

⁹³ *Popol Vuh*, f. 3r, p. 15, f. 3r, p. 16-17.

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

⁹⁵ Zurita, *Breve relación de los señores de la Nueva España*, p. 113.

⁹⁶ Taggart, *Nahuatl Myth and Social Structure*, p. 59-60.

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

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

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

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

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

¹⁰⁰ Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 160.

¹⁰¹ Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, v. I, p. 224.

las negociaciones con extranjeros¹⁰² y hasta las declaraciones de guerra.¹⁰³

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

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

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

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

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

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

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

siempre es claro que se espere obtener algo concreto a cambio de tales dones, pero las consecuencias en caso de omisión son reveladoras; que los difuntos padezcan hambre y frío,¹⁰⁶ que terminen por alejarse por completo de sus familias,¹⁰⁷ que se tornen contra ellas provocándoles la enfermedad y la muerte¹⁰⁸ o que, careciendo de alimentos, opten por comer gente.¹⁰⁹ Dicho de otro modo, el riesgo de no alimentar a los muertos con la comida propia de los vivos es que se alejen de su gente y los traten como desconocidos o enemigos.¹¹⁰

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

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

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

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

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

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

Entre hombres y dioses

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

Lo llamativo es que, en otras ocasiones, también se ofrece sangre humana a los fallecidos, un alimento propio de los dioses¹¹³ y que, por lo común, sólo se reporta su consumo en nuestra especie cuando se trata de hombres y mujeres que encarnan a las divinidades, las representan o han entrado en contacto directo con ellas.¹¹⁴ Se citan,

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

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

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

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

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

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

La sangre se mezclaba con los residuos de la cremación en los funerales señoriales de Tlaxcala: “recogían [así] sus cenizas y las guardaban amasadas con sangre humana, y les hacían estatuas e imágenes para en mem[ori]a y recordación de quien fue”.¹¹⁷ Sangre y cenizas de difunto contenían también los bultos de Camaxtli y Quetzalcóatl.¹¹⁸ Son estos los mismo componentes que, junto con huesos molidos, habrían sido utilizados para la creación de la humanidad vigente tanto en los mitos del centro de México¹¹⁹ como en los de Michoacán.¹²⁰ Y es justamente ofreciendo su sangre que Camaxtli logró volver a la vida a los cuatro hombres y una mujer que antes había creado y habían muerto.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²¹ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 36.

¹²² *Anales de Cuauhtitlan*, p. 3.

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

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

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

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

Otras fuentes, por su parte, muestran que la posesión de restos mortuorios facultaba la movilización de las potencias que en ellos radicaban. Los informantes de Sahagún, mencionan a ciertos ladrones, llamados *temacpalitotique*, que solían valerse del antebrazo de una mujer muerta en parto para adormecer a los dueños de las casas que pretendían asaltar.¹²⁵ Y que los jóvenes guerreros buscaban ampararse de dedos y cabellos de la misma clase de difuntas para paralizar los pies de sus enemigos en el campo de batalla.¹²⁶ Tenemos noticia, para el periodo colonial, de un hombre de Patzcuaro que se valía de un hueso de muerto para obtener riquezas,¹²⁷ de otro de Guango, que usaba restos óseos para vigilar a su esposa mientras dormía,¹²⁸ de una mujer guatemalteca que usó polvo de huesos humanos para no tener miedo al transformarse en animal¹²⁹ y de otra de Taximaroa, que utilizó partes de un esqueleto para dirigirse a México y liberar a su hijo prisionero.¹³⁰

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

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

¹²⁶ Sahagún, *Florentine Codex*, libro VI, p. 62.

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

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

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

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

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

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

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

¹³² Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles*, p. 297.

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

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

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

¹³⁶ “Códice Carolino...”, p. 48; Pomar, “Relación de Tezcoco”, p. 26.

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

durante la guerra.¹³⁸ Una intención semejante parece haber tenido los sacrificios que se hacían a los despojos de Petela durante una epidemia, en la Oaxaca colonial.¹³⁹ Es también fertilidad y salud lo que solicitaban a una calavera, acompañada de varios “ídolos”, los indígenas chiapanecos hacia fines de la centuria de 1500.¹⁴⁰ Y, aun en tiempo más recientes, se han observado ofrendas a osamentas para la obtención de fertilidad, entre los otomíes de Tutotepec,¹⁴¹ lluvia y fecundidad, entre los mayas peninsulares,¹⁴² y con fines oraculares, entre los nahuas de Guerrero.¹⁴³

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

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

¹³⁹ “Relación de Chichicapa”, v. I, p. 90.

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

¹⁴¹ Jacques Galinier, *N'yūhū, Les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Etudes Mésoaméricaines série 2), 1979, p. 494-495.

¹⁴² Michel Boccard, *Des os pour l'éternité. Philosophie et mythologie de la mort chez les Mayas du Yucatán*, París, Hémisphères Éditions, 2017, p. 45.

¹⁴³ Catherine Good Eshelman, “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 169.

Consideraciones finales

Si bien las fuentes del contacto manifiestan un marcado interés por el destino de las almas en los espacios míticos, los datos aquí analizados muestran que también el devenir de los restos corporales en la tierra tuvo cierta importancia.

Lo expuesto difícilmente pudiera bastar para hacer una generalización, pero parece claro que, al menos en algunos casos, los cuerpos conservaron una parte de la esencia vital y las cualidades personales de los difuntos; de modo que, aunque una parte del ser se hubiese desprendido, otras seguirían haciendo posible su continua existencia entre los deudos. Dicha situación se evidencia en algunas de las acciones que los vivos emprenden respecto a los despojos materiales de los muertos; se les aleja, dispersa o destruye cuando se trata de seres considerados nocivos, y se les preserva en proximidad cuando se alude a sujetos que tuvieron cierta importancia para la colectividad.

Sobre estos últimos, se notan dos diferentes clases de prácticas; aquellas que, como los dones de sangre, sugieren la transformación del difunto en algo semejante a una deidad, y las que, como las ofrendas de alimento humano y el depósito en las propias viviendas, parecen buscar mantener los vínculos sociales. Pensaríamos pues, que, más que tratarse de un proceso natural que se desencadena automáticamente a consecuencia del deceso, se trata de la activación de una estrategia dirigida a cambiar la esencia del fallecido, pero mantener las relaciones de reciprocidad que con él se sostenían. El resto mortuario extraído se convierte entonces en un agente cuyas acciones pueden ser encausadas hacia los fines que interesan a los vivos; ya sea a través del don, para propiciar la vida, o a través de la manipulación directa, cuando se emprenden actos ilícitos.

Diríamos pues, para concluir, que, si el muerto ha dejado de existir es porque, al concluir sus funerales, ha terminado por convertirse en una entidad mucho más compleja. Es ahora la de un ser cuya existencia se encuentra desdoblada entre el resto mortuario y las ánimas en los espacios míticos; dotado de subjetividad, pero susceptible de ser manipulado por procedimientos rituales.

REFERENCIAS

Archivos

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

Archivo Histórico Casa de Morelos, Morelos (AHCM)

Archivo Histórico Diocesano de Chiapas, Chiapas (AHDCH)

Obras citadas

ACOSTA, Joseph de, *Historia natural y moral de las indias*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

ACOSTA MÁRQUEZ, Eliana, *La constitución y deterioro del cuerpo: una exploración sobre la noción de persona a través de la relación del itonal y el chikawalistli entre los nahuas de Pahuatlan, Puebla*, tesis de doctorado en antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2013.

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

———, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987.

———, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988.

ALCALÁ, Jerónimo de, *Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta*, compilación de Claudia Espejel y desarrollo de Carlos Alberto Villalpando, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando, *Obras históricas*, edición de Alfredo Chavero e Ignacio Dávila Garibi, México, Editora Nacional, 1952.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando, *Crónica mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vasquez Chamorro, Madrid, Historia 16 (Crónicas de América), 1997.

“Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México,

- Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, p. 1-118.
- BÁEZ CUBERO, Lourdes, “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Morir para vivir en Mesoamérica*, Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), Xalapa, Proagraf, 2008, p. 58-72.
- BARLOW, Robert H., “Un cuento sobre el Día de los Muertos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 2, 1960, p. 77-82.
- BASALOBRE, Gonzalo de, “Relación de las idolatrías de Oaxaca”, en *El alma encantada*, Fondo de Cultura Económica, 1987 [1654], p. 225-260.
- BATALLA ROSADO, Juan José, “El Libro Escrito Europeo del Códice Tudela o Códice del Museo de América, Madrid”, *Itinerarios*, n. 9, 2009, p. 83-115.
- BENAVENTE, Toribio de (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, edición de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1979.
- BOCCARA, Michel, *Des os pour l’éternité. Philosophie et mythologie de la mort chez les Mayas du Yucatán*, París, Hémisphères Éditions, 2017.
- BOEGE, Pierre, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988.
- CÁRDENAS FERNÁNDEZ, Blanca, *Los cuentos en lengua p’orhé: un punto de vista sociocrítico*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Presses Universitaires de Perpignan, 2003.
- “Carta dirigida al rey por el licenciado Palacio (1576)”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, p. 263-287.
- CARVAJAL, María del Carmen y González Luis Alfonso, “Cerro de los Magueyes: un centro funerario para matlatzincas y mexicas durante el Posclásico tardío”, *Arqueología*, n. 23, 2003, p. 85-114.
- CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, traducción de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 2001.
- CASTILLO CISNEROS, María del Carmen, “Sueños de iniciación xëmaapyë entre los ayuujk de Tierras Altas”, en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Miguel Bartolomé y Alicia

- Barabas (coords.), v. III, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, p. 61-89.
- CHÁVEZ BALDERAS, Ximena, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007.
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 v., paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 1998.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, 4 v., edición de Mariano Cuevas, México, Porrúa, 1945.
- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, edición de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.
- “Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina”, presentación de Ángel María Garibay K., *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 7, 1967, p. 11-58.
- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945.
- Códice Magliabechiano*, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, edición de Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1970.
- “Códice Vaticano A, Códice Ríos o Il Manoscrito Messicano Vaticanus 3738”, en *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, v. III, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, p. 7-314.
- CORTÉS TORRES, Ana Teresa, *Aportaciones etnográficas en torno a la naturaleza del sistema frío/caliente. Clasificación y cosmos entre los chinantecos de Santiago Comaltepec, Oaxaca*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.
- CORTÉS Y LARRAZ, Pedro, *Descripción geográfica moral de la diócesis de Goathemala*, 2 v., Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958.
- Cuentos y relatos indígenas*, v. 2-3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1994.

- DAVID, Cybèle, Diana Platas y Luis Manuel Gamboa Cabezas, “Estudio comparativo de las prácticas funerarias en Chupícuaro, Guanajuato y Buenaventura, Estado de México, durante la fase Ticomán”, en *Dinámicas culturales entre el Occidente, el Centro-Norte y la Cuenca de México, del Preclásico al Epiclásico*, Brigitte Faugère-Kalfon (coord.), Zamora, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán, 2010, p. 85-110.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- EKHOLM, Gordon, “Excavations at Guasave, Sinaloa, México”, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, v. 38, pt. 2, Nueva York, American Museum of Natural History, 1942.
- ESPARZA, Manuel (ed.), *Relaciones geográficas de Oaxaca 1777-1778*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994.
- ESPEJO, Antonieta, “Exploraciones en Tlatelolco”, en *Tlatelolco a través de los tiempos, 50 años después*, Francisco González Rul (ed.), t. 1, *Arqueología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 33-55.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, edición de Natalicio González y José Amador de los Ríos, Asunción, Editorial Guaranía, 1944-1945.
- FOSTER, George M., *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- GALINIER, Jacques, *N'yūhū, Les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Etudes Mésoaméricaines série 2), 1979.
- GALLARDO RUIZ, Juan, *Hechicería, cosmovisión y costumbre. Una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores p'urhépecha*, tesis de doctorado en antropología, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 8, 1969, p. 279-311.
- GARZA, Isabel, “Informe de campo de los entierros de Yautepec, Morelos”, en *Informe parcial del Proyecto Yautepec, Morelos*, segunda temporada de campo, octubre 90-enero 91, México, Archivo Técnico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.

- GÓMEZ HERNÁNDEZ, Antonio, María Rosa Palazón y Mario Humberto Ruz, *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, México, Universidad Autónoma de Chiapas/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1999.
- GÓMEZ, Susana y Enrique Fernández, "Costumbres funerarias de los años 800 á 1428 D.N.E. en Tula, Hgo.", *Antropológicas*, v. 5, 1990, p. 29-49.
- GONZÁLEZ CRUZ, Genaro y Marina Anguiano, "La historia de Tamakastsiin", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 17, 1984, p. 205-225.
- GOOD ESHELMAN, Catherine, "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 26, 1996, p. 275-287.
- , "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 153-176.
- "Guerras comunes de quichés y cakchiqueles", introducción de Francis Polo Sifontes, en *Crónicas mesoamericanas*, t. II, Guatemala, Universidad Mesoamericana, 2009, p. 151-161.
- GUITERAS HOLMES, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa ("Sepan cuantos..." 37), 1965, p. 21-90.
- HORCASITAS, Fernando y Sara O. de Ford, *Cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1979.
- ICHON, Alain, *La religión de los totonacas de la Sierra*, traducción de José Arenas, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- JONGHE, Edouard de (ed.), "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIIe siècle", *Journal de la Société des Américanistes*, nueva serie, v. 2, n. 1, 1905, p. 1-41.
- KEARNEY, Michael, *Los vientos de Ixtepeji. Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*, traducción de Carmen Viqueira, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1971.
- KNAB, Tim J., "Geografía del inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 21, 1991, p. 31-57.

- LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Héctor Pérez Martínez, México, Editorial Pedro Robredo, 1938.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria quanto a las 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.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Testimonios indígenas de la conquista española", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 11, 1974, p. 11-36.
- "Leyenda de los Soles", en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, p. 119-164.
- LÓPEZ ALONSO, Sergio, Zaid Lagunas y Carlos Serrano, *Enterramientos humanos de la Zona Arqueológica de Cholula, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.
- LÓPEZ MESTAS, Martha Lorenza, "Ritualidad, prestigio y poder en el centro de Jalisco durante el Preclásico tardío y el Clásico temprano. Un acercamiento a la cosmovisión e ideología en el occidente del México prehispánico", tesis de doctorado en ciencias sociales, Guadalajara, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2011.
- LUNA FIERROS, Ana Karen, *La Virgen del Volcán: rebelión y religiosidad en Yauhtepec, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2012.
- LUPO, Alessandro, "Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalía entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 58, 2019, p. 223-264.
- MACÍAS GOYTIA, Angelina, "Los entierros de un centro ceremonial tarasco", *Estudios de Antropología Biológica*, v. 4, 1986, p. 531-559.
- MADSEN, William, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Nueva York, Greenwood Press, 1969.

- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, “Muerte y destinos *post mortem* entre los tarascos prehispánicos”, *Anales de Antropología*, v. 47, n. 1, 2013, p. 211-242.
- , “Entre el sueño y la cultura: algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo”, en *Del saber ha hecho su razón de ser. Homenaje a Alfredo López Austin*, Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 135-158.
- MAZA GARCÍA DE ALBA, María del Rocío, “Pisom q’aq’al: la majestad envuelta. Poder, reliquias y el ‘poder de las reliquias’ entre los mayas prehispánicos”, *Estudios de Cultura Maya*, v. 53, 2019, p. 173-204.
- Memorial de Sololá (Memorial de Tecpán-Atitlán)*. *Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*, edición de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 1997.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, edición de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 2001.
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús, *Atla, etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Antropológicas, 1964.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.
- , *Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998.
- NAVARRETE, Carlos, “La religión de los antiguos chiapanecos”, *Anales de Antropología*, v. 11, 1974, p. 19-52.
- NOGUERA, Eduardo, *La cerámica de Tenayuca y las excavaciones estratigráficas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1935.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, edición de María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1988.

- NÚÑEZ ENRÍQUEZ, Luis Fernando, *Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios postclásicos en el centro de México*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.
- ORIHUELA GALLARDO, María del Carmen, *Construcción simbólica del espacio entre los mayas. Un estudio de la narrativa agrícola*, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2015.
- PACHECO BRIBESCA, Ricardo Claudio, *Ambivalencia y escisión en el concepto de persona wixarika (huichol). El ritual mortuorio y su búsqueda para lograr la invisibilidad*, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.
- PAGE PLIEGO, Jaime Tomás, *Cuarandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, tesis de doctorado en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2002.
- PAREDES, Blanca, *Unidades habitacionales en Tula, Hidalgo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.
- PÉREZ TÉLLEZ, Iván, *El inframundo nahua a través de su narrativa*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.
- POMAR, Juan Bautista, "Relación de Tezcoco", en *Relaciones de Tezcoco y de la Nueva España*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941 [1582].
- Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*, traducción de Michela E. Craveri, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013.
- PORTER, Muriel, *Excavations at Chupícuaro, Guanajuato*, Filadelfia, The American Philosophical Society, 1956.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, edición de Luis González Obregón, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1912.
- PUAUX, Olivier, *Les pratiques funéraires tarasques (approche ethnohistorique et archéologique)*, tesis de doctorado en arte y arqueología, París, Université de Paris I, 1989.
- QUESTA, Alesandro, *Cambio de vista, cambio de rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepezintla, Puebla*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional

Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

- QUINTANAL, Ella F., Teresa Quiñones, Lourdes Rejón y Jorge Gómez, “El cuerpo, la sangre y el viento. Persona y curación entre los mayas peninsulares”, en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (eds.), v. 2, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, p. 57-93.
- RAMÍREZ, Francisco, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, en *Relación de Michoacán*, edición de Francisco Miranda, Morelia, Fimax Publicistas Editores, 1980, p. 359-362.
- “Relación de Ajuchitlan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 29-45.
- “Relación de Chichicapa”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, v. I, p. 61-93.
- “Relación de Cuiseo de la Laguna”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 77-92.
- “Relación de Ichcateupan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, p. 255-331.
- “Relación de Ixcatlán, Quiotepec y Tecomahuacan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. I, 1984, p. 223-241.
- “Relación de Meztitlán”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, p. 55-75.
- “Relación de Poncitlan y Cuiseo del Río”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988, p. 181-195.
- “Relación de San Juan Bautista Chacaltianguis”, en *Relaciones geográficas de Oaxaca 1777-1778*, Manuel Esparza (ed.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994, p. 42-62.

- “Relación de Ucila”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, v. II, p. 265-276.
- SAHAGÚN, Bernardino de, “Paralipómenos de Sahagún”, traducción de Ángel María Garibay, *Tlallocan*, v. 2, n. 2, 1946, p. 167-174.
- , “Paralipómenos de Sahagún”, traducción de Ángel María Garibay, *Tlallocan*, v. 2, n. 3, 1947, p. 235-254.
- , *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe/Salt Lake City, School of American Research/University of Utah Press, 1950-1981.
- , *Primeros memoriales de Tepeapulco*, traducción de Thelma Sullivan, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 v., edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1999.
- SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, “Informe contra los idólatras de Yucatán”, en *El Alma encantada: Anales del Museo Nacional*, presentación de Fernando Benítez, edición de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 17-105.
- SANDSTROM, Alan, *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.
- SCHERER, Andrew, Yoder Cassady y Wright Lori, “La población de Piedras Negras: una vista desde sus esqueletos”, en *XIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2000*, Juan Pedro Laporte, Ana Claudia Monzón y Bárbara Arroyo (eds.), Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2001, p. 910-918.
- SERNA, Jacinto de la, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Biblioteca Virtual Universal, 2003, <https://biblioteca.org.ar/libros/89613.pdf> (consulta: 6 de mayo de 2013).
- SERRA PUCHE, Mari Carmen, Magali Civera y Arturo Romano, “Entierros en un sitio formativo del sur de la Cuenca de México: Terremote-Tlatenco”, *Anales de Antropología*, v. 19, 1982, p. 55-91.
- SIGNORINI, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- SMITH, Michael, “Proyecto excavación de casas Postclásicas del Centro urbano de Yau-tepec, Morelos”, *Informe sobre los trabajos de campo*,

- febrero-agosto de 1993*, México, Archivo Técnico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994.
- STOREY, Rebecca, "Health and Lifestyle (Before and After Death) among the Copán Elite", en *Copan: The History of an Ancient Maya Kingdom*, Wyllys Andrews y William L. Fash (eds.), Santa Fe, School of American Research Press, 2005, p. 315-343.
- SUÁREZ, Sergio, *Últimos descubrimientos de entierros postclásicos en Cholula, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989.
- SUGIYAMA, Saburo y Leonardo López Luján, "Simbolismo y función de los entierros dedicatorios de la Pirámide de la Luna en Teotihuacan", en *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 131-151.
- TAGGART, James M., *Nahuat Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press, 1997.
- TAVÁREZ BERMÚDEZ, David, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México/Zamora/Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2012.
- "Título de Pedro Velasco", en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan Guatemala*, edición de Robert Carmack y James Mundloch, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1989, p. 139-192.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 6 t., 3.^a edición, preparada por el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, coordinación de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1979.
- VELÁSQUEZ GALLARDO, Pablo, *La hechicería en Charapán, Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000.
- VILLA ROJAS, Alfonso, "El nagualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya*, v. 8, 1963, p. 243-260.
- WELSH, W. Bruce M., *An Analysis of Classic Maya Burials*, Oxford, British Archaeological Report International Series 409, 1988.

WILLIAMS GARCÍA, Roberto, *Los tepehuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1963.

ZACARÍAS, Patricia, "Los Enterramientos", en *Teotenango: El antiguo lugar de la muralla*, Román Piña Chan (ed.), t. II, México, Gobierno del Estado de México, Dirección de Turismo, 1975, p. 365-408.

ZURITA, Alonso de, *Breve relación de los señores de la Nueva España*, en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Salvador Chávez-Hayhoe, 1941, p. 65-205.