

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLOGICAS

EL CAMINO DEL MICTLAN.
CONTINUIDAD Y CAMBIO CULTURAL EN LOS RITOS ESCATOLÓGICOS Y LA
COSMOVISIÓN DE LOS NAHUAS DE NAUPAN, PUEBLA.

TÉSIS
QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA
PRESENTA
YURIBIA VELÁZQUEZ GALINDO

DIRECTOR DE TESIS
M.C.A. JUAN JESÚS ARIAS GARCÍA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Ante todo quiero expresar mi agradecimiento a los habitantes de Naupan, Puebla por aceptarnos en su comunidad, por permitirnos participar de sus actividades cotidianas y rituales, por las horas de pláticas que amablemente nos ofrecieron, por la paciencia con que nos brindaron explicaciones sobre nuestros temas fundamentales, pero sobre todo, agradezco de corazón la calidez con que fuimos acogidos en cada hogar que visitamos. Quisiera mencionar de manera particular a las familias de doña Luciana, doña Julia, don Salvador (q.e.p.d.) y doña Galdina, así como a la familia de don Agustín y doña Estela(q.e.p.d), por sus útiles consejos y enseñanzas para la vida.

En el ámbito académico quiero hacer público mi reconocimiento, respeto y admiración al profesor Juan Jesús Arias García por sus extraordinarias cátedras dentro y fuera de la Escuela Nacional de Antropología e Historia las cuales delinearon mi formación como antropóloga y me enseñaron a amar mi profesión.

Asimismo quiero expresar mi gratitud a los profesores José Luis Berruecos, Guido MÜch, Andrés Medina y Paris Aguilar por el interés mostrado en mi trabajo y por sus acertados comentarios a los escritos previos a este informe.

INTRODUCCIÓN.....	¡Error! Marcador no definido.
CAPÍTULO 1.....	¡Error! Marcador no definido.
CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO TEÓRICO	¡Error! Marcador no definido.
a) ¿Qué estudia la cosmovisión?.....	¡Error! Marcador no definido.
b) <i>Cultura, Sociedad y Cosmovisión</i>	¡Error! Marcador no definido.
c) <i>¿Mito o Rito?</i>	¡Error! Marcador no definido.
CAPITULO 2	¡Error! Marcador no definido.
EL HOMBRE Y LA MUERTE	¡Error! Marcador no definido.
a) <i>El hombre</i>	¡Error! Marcador no definido.
b) <i>La muerte, los tipos de muerte y su relación con los destinos ultraterrenos</i>	¡Error!
Marcador no definido.	
CAPÍTULO 3	¡Error! Marcador no definido.
LOS RITOS FUNERARIOS.....	¡Error! Marcador no definido.
a) <i>Los mitos y ritos funerarios prehispánicos</i>	¡Error! Marcador no definido.
b) <i>Los ritos funerarios entre los nahuas de Naupan</i>	¡Error! Marcador no definido.
Descripción de la Primera Fase del Ritual: Preparación del cuerpo, velación y entierro.	¡Error! Marcador no definido.
Descripción de la Segunda Fase del Ritual: “El tender la cruz”, Novenario, “Levantar la Cruz” y “La Barrida”	¡Error! Marcador no definido.
Descripción de la Tercera fase del ritual. Los seis “Cabo de año” y la “despedida del difunto”	¡Error! Marcador no definido.
CAPITULO 4	¡Error! Marcador no definido.
LAS REGIONES ULTRATERRENAS Y SUS HABITANTES	¡Error! Marcador no definido.
a) <i>Las regiones ultraterrenas de los antiguos mexicanos</i> ¡Error! Marcador no definido.	
b) <i>Las regiones ultraterrenas actuales y la función de sus habitantes</i> . ¡Error! Marcador no definido.	
no definido.	
CAPÍTULO 5	¡Error! Marcador no definido.
EL CULTO A LOS MUERTOS	¡Error! Marcador no definido.
a) <i>Ritos prehispánicos</i>	¡Error! Marcador no definido.
b) <i>Ritos actuales</i>	¡Error! Marcador no definido.
CAPÍTULO 6	¡Error! Marcador no definido.
REENCARNACIÓN Y COSMOVISIÓN PREHISPÁNICA.....	¡Error! Marcador no definido.
CAPÍTULO 7	¡Error! Marcador no definido.
LA REENCARNACIÓN ENTRE LOS NAHUAS ACTUALES.....	¡Error! Marcador no definido.
a) <i>Los actuales mitos sobre la muerte</i>	¡Error! Marcador no definido.
El mito de Origen del Quinto Sol	¡Error! Marcador no definido.
Dos versiones del mito sobre el origen de la muerte....	¡Error! Marcador no definido.
El mito de origen del maíz.....	¡Error! Marcador no definido.
CAPÍTULO 8	¡Error! Marcador no definido.
NAUPAN	¡Error! Marcador no definido.
a) <i>Contacto Cultural y Evangelización</i>	¡Error! Marcador no definido.
b) <i>Conservación cultural</i>	¡Error! Marcador no definido.
c) <i>Los ritos escatológicos y los especialistas religiosos: el cantor y el tetokani</i>	¡Error!
Marcador no definido.	
CAPITULO 9	¡Error! Marcador no definido.
CONCLUSIONES.....	¡Error! Marcador no definido.
a) <i>Sobre la relación entre escatología y cosmovisión</i>	¡Error! Marcador no definido.

<i>b) Sobre el marco teórico</i>	¡Error! Marcador no definido.
<i>c) Sobre el Método de investigación</i>	¡Error! Marcador no definido.
BIBLIOGRAFÍA CITADA	¡Error! Marcador no definido.

INTRODUCCIÓN

El estudio de la cultura de los pueblos indígenas de México es un tema complejo pues el investigador se enfrenta con la resultante de procesos de transformación y reelaboración culturales que han tenido lugar en el tiempo histórico y, que constituyen los términos presentes de un conflicto de culturas cuyos portadores originales han desaparecido. Coincidimos con Broda¹ cuando señala que la cultura indígena debe ser estudiada en su proceso de transformación constante, que integra tanto aspectos del pasado prehispánico como colonial e incluso -añadiríamos- modificaciones actuales, que se articulan de manera dinámica y creativa enlazando antiguas estructuras y creencias con nuevas formas y contenidos.

Por cultura en este trabajo nos referimos a la totalidad compleja de elementos contruidos, realizados o producidos por el hombre², y que incluye elementos inmateriales como el lenguaje, las creencias, las instituciones, etc. y elementos materiales como edificios, herramientas, etc.. Este conjunto de objetivaciones materiales e inmateriales forman parte del entorno donde se desarrolla la vida humana y posee la característica fundamental de manifestarse en el ámbito individual como una realidad³ que es interpretada subjetivamente como un mundo coherente⁴. Por ello cabe enfatizar que, en tanto existen multitud de culturas, y todas ellas se manifiestan de la misma manera a sus productores, es decir, como un mundo coherente, derivamos que no existe un Mundo sino infinidad de mundos culturales que son construido y mantenidos colectivamente mediante la actividad humana y que no tienen existencia independiente de aquellos que la producen. Y, en tanto que cada mundo cultural deriva su estatus

¹ Johanna Broda, 1994, "Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México", en *Cuicuilco. Revista de l Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva época volumen I, número 1, Mayo/Agosto 1994, pp 27-33

² Edward B. Tylor, 1967, "la ciencia de la cultura" en Kahn J.S. (com.), *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, Editorial Anagrama, Barcelona, p.29.

³ Peter Berger y Thomas Luckmann, 1991, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Barcelona, p.36

⁴ *Idem*

de *realidad objetiva* del *reconocimiento colectivo*, cada definición del mundo será real para aquellos que con su actividad constante lo producen.

Toda cultura es creada, transformada y reelaborada por el hombre en colectividad mediante un proceso que consta de tres etapas en interrelación dialéctica: la exteriorización, la objetivación y la interiorización. La exteriorización es el permanente volcarse del ser humano en el mundo a través de su actividad tanto física como mental. La objetivación es la consecución a través de la actividad (física o mental) de una realidad que se enfrenta a sus productores originales como si fuera una facticidad que les es exterior y a la vez distinta de ellos. Y la interiorización es la reapropiación por parte de los hombres de esta misma realidad transformándola ahora desde su estado en el mundo objetivo, en estructuras de la conciencia subjetiva. El ser humano se exterioriza por esencia en la búsqueda continua de equilibrio entre sí mismo, su cuerpo y el medio ambiente. La transformación de los productos del hombre en un mundo que lo confronta como una facticidad exterior a él es su objetivación. Y la reabsorción en la conciencia del mundo objetivado, de manera que las estructuras de ese mundo llegan a determinar las estructuras de la propia conciencia es su interiorización.⁵ En este sentido, consideramos que la sociedad es un producto humano a través de la exteriorización. La sociedad deviene una realidad sui géneris a través de la objetivación y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización.

Los seres humanos se exteriorizan por esencia y por esencia también crean y construyen en colectividad mundos culturales para habitar en ellos, la creatividad humana no tiene fin y por ello transforman continuamente su mundo y así mismos. El fundamento biológico para ello es que el hombre, al carecer de un instinto tan desarrollado como los demás animales debe, el mismo, crear un orden que le permita organizar su experiencia para relacionarse con su entorno.

El hombre necesita de la cultura para vivir, pues solo en un mundo ordenado la vida puede ser dotada de sentido⁶, por ello la cultura puede ser vista

⁵ *Ibid*, pp. 21-32

⁶ La función principal del mundo cultural es la defensa del individuo contra el caos y el sin sentido. Ver Peter Berger, 1968, *La Construcción Social de la Realidad*, Ed, Kairos, Barcelona, p 42

como un sistema adaptativo⁷ desarrollado por el hombre para relacionarse con su cuerpo, otros hombres y con el medio ambiente. Tal concepción ha llevado a los estudiosos a señalar que a diferentes formas de obtención de alimento se impondrán diferentes exigencias a los seres humanos llevándolos a desarrollar determinadas estructuras de organización social, creencias, prácticas religiosas e incluso patrones de personalidad. Siguiendo esta línea y aplicándola para explicar variaciones a largo plazo se han estudiado los mecanismos de la “evolución cultural”⁸, las “configuraciones del desarrollo cultural”⁹ y la “evolución de la organización social”¹⁰. Aislándose principalmente tres factores generales de cambio cultural.

1) Todo cambio en el ámbito ecológico ocupado por una sociedad influye en el cambio cultural. Este cambio puede ser resultado de: (a) alteraciones del medio natural o (b) la migración de una sociedad de un espacio ecológico a otro. Cuando se producen estas variaciones en el ámbito ecológico siempre son necesarias nuevas adaptaciones culturales.

2) Todo cambio evolutivo que se produzca en una sociedad es evidentemente un factor decisivo. Siguiendo a Murdock¹¹, el término <evolución> se utiliza aquí simplemente en el sentido de <procesos de cambio ordenado y adaptativo>. Por ejemplo, cuando una sociedad con una economía de recolección de alimentos pasa a domesticar a los animales y cultivar la tierra, incrementando, en consecuencia, su potencial de producción de excedentes alimentarios, las exigencias de la nueva tecnología de la producción de alimentos y el consiguiente crecimiento demográfico plantean problemas importantes. La necesidad de una división y especialización del trabajo, de un control social y de la distribución de los excedentes conduce a efectuar cambios adaptativos en las pautas culturales.

Tales factores han sido utilizados principalmente por los arqueólogos para explicar cambios culturales estructurales en lapsos prolongados de tiempo.

⁷Sobre la cultura como un sistema adaptativo ver Serena Nanda, 1987, *Antropología Cultural. Adaptaciones socioculturales*, Grupo Editorial Iberoamérica, México, p.47

⁸ Ver Marshall Sahlins y Elman Service (comp), 1960, *Evolution and Culture* Ann Arbor, University of Michigan Press.

⁹ Alfred Kroeber, 1944, *Configurations of culture growth*, University of California, Berkeley.

¹⁰ George Murdock, 1949, *Structure Social*, Macmillan, New York,

¹¹ Murdock, 1949, *Op. Cit.*, p.184

Actualmente tales fundamentos subyacen a la concepción de la matriz cultural común de los pueblos indios de México, pues a pesar de la variedad de ámbitos ecológicos e idiomas, al compartir un modo general de obtención de alimentos se puede suponer que los pueblos prehispánicos poseían una organización social similar y creencias mas o menos compatibles que a lo largo del tiempo y gracias a la interacción comercial, militar, religiosa, etc., fue generando una cierta identidad estructural entre los distintos grupos que hoy conforman el área cultural que ha sido denominada Mesoamérica¹².

3) El tercer factor general de cambio cultural, es precisamente la interacción entre personas que poseen distintas culturas, sin embargo, antes de continuar con la explicación de este factor es necesario subrayar que el germen del cambio cultural se encuentra en el origen mismo de la cultura: la actividad humana, comprender este hecho impide ver a los actores sociales como entes inactivos o receptores pasivos de elementos culturales ajenos. El hombre no es estático ni en su pensamiento ni en su hacer, la creatividad es parte de su naturaleza, el cambio cultural puede observarse, incluso, de una generación a otra, pues cada generación no adopta la forma de vida o las instituciones sociales de una manera idéntica a la de las generaciones anteriores. No existen sociedades en que los mayores no muestran su desaprobación por las derivaciones de los jóvenes de las tradiciones de una generación anterior, o en que los jóvenes no proclamen su resentimiento por las restricciones que se les imponen cuando se desvían en algún aspecto de ciertas formas de comportamiento aprobadas por la gente de edad¹³.

Todos los cambios culturales son producidos por la creatividad expresa de los propios miembros de una cultura dada, para cubrir cierto tipo de necesidades ya sean materiales o inmateriales, y entre los más importantes se encuentran la

¹² Alfredo López Austin, 2001, "El núcleo duro de la Cosmovisión y la tradición mesoamericana", en *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México* coord. Johanna Broda /Felix Baez-Jorge, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las artes, México. pp 47-65

¹³ Melville Herskovits, 1974(1958), *El hombre y sus obras*, Fondo de Cultura Económica, México. p.518

innovación y la invención¹⁴: la innovación es una variación particular de un patrón cultural preexistente que es aceptado y aprendido por otros miembros de la sociedad, mientras que la invención es la combinación de elementos culturales existentes en algo completamente nuevo, en donde es necesario señalar que la invención no está limitada solo a los aspectos tecnológicos de la cultura. Y, que tanto la innovación como la invención pueden ser generados por motivantes internos, es decir por necesidades surgidas desde la cultura propia o por motivantes externos o sea necesidades surgidas a partir de la interrelación con otros grupos sociales.

Los seres humanos interaccionan entre sí, cuando esta interacción se da entre individuos con culturas diferentes ocurren cambios en las producciones materiales e inmateriales de ambos, en donde nuevamente es necesario reiterar que son precisamente los individuos quienes reaccionan al contacto¹⁵. De tal interacción resultan dos tipos de cambio cultural: la difusión y la aculturación. La difusión generalmente se refiere a interacciones esporádicas o de segunda mano con grupos ajenos o distantes que permiten la integración y aceptación de nuevos elementos culturales, generalmente materiales, ajenos a la cultura original, mientras que la aculturación es vista como un proceso que surge del contacto continuo y de primera mano entre grupos de individuos con culturas diferentes y por el cual se generan cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de ambos grupos¹⁶. Como es posible notar, la diferencia entre ambas radica en el tipo, la duración, la intensidad y extensión del contacto. Sin embargo, ambas comparten el hecho de que en toda situación de contacto cultural las consiguientes innovaciones que resultan de ello implican siempre préstamo cultural¹⁷.

El préstamo cultural siempre es selectivo, y por ello consideramos importante establecer teóricamente dónde se encuentran las bases que operan

¹⁴ Nanda, 1987, *Op. Cit*, p 48

¹⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, 1982, *El proceso de aculturación*, Ediciones de la Casa Chata, México p.17

¹⁶ R. Redfield, R. Linton y M. J.Herskovits, "Memorandum on the Study of Acculturation" en *American Anthropologist*, Vol XXXVIII, pp 149-50

¹⁷ Herskovits, 1974, *El hombre y sus obras...*, p. 572

para establecer la selección, este punto será tratado en el Capítulo 1, por el momento es suficiente con mencionar que todo elemento cultural posee cualidades de cuatro clases distintas, aunque mutuamente relacionadas: tiene forma, función, uso y significado¹⁸, las cuales es necesario definir para comprender su papel en relación con la configuración total de a que forman parte:

1. La **forma** es el aspecto que puede establecerse objetivamente por medio de la observación directa.
2. El **uso** es una expresión de su relación a cosas externas
3. La **función** se refiere al estímulo que dicho elemento produce dentro de la configuración cultural
4. El **sentido** comprende las asociaciones que una sociedad enlaza a ese elemento. Tales asociaciones son subjetivas y con frecuencia inconscientes, solo hayan expresión indirecta en la conducta y, por tanto no puede establecerse por métodos puramente objetivos.

El préstamo cultural tiene lugar si el elemento prestado demuestra su valor de alguna manera a los miembros de la cultura receptora, en algunos casos este valor puede ser otorgar prestigio y en esta situación la integración se realizará por imitación. En otros casos el proceso de integración es más complicado, aunque en ambos la cualidad que predomina es la *forma*, la cual puede persistir en otras culturas con solo ligeras modificaciones, mientras que en los procesos más complicados las otras cualidades varían enormemente. Barnett¹⁹ señala que la forma o sea “la expresión exterior” de un rasgo cultural parece imponerse a las otras cualidades como factor determinante del cambio, sin embargo, una forma cultural exterior de una cultura no siempre es vista de la misma manera por los miembros de otra, sino que la interpretan de nuevo para adaptarla a sus tipos de significación. La reinterpretación de los elementos culturales se encuentra en todos los aspectos del cambio cultural y es definido como el proceso por el cual

¹⁸ Sobre estos aspectos tratados en detalle ver Ralph Linton, 1988 (1936) *El estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, p.389-395

¹⁹H.G.Barnett, “Culture proceses” en *American Anthropologist*, vol XLII, pp21-48

los antiguos significados se adscriben a nuevos elementos o mediante el cual valores nuevos cambian la significación de las viejas formas.²⁰

Dentro del proceso de reinterpretación se inscriben todos los cambios que sufre el elemento prestado para ajustarse a los patrones preexistentes, por ejemplo, en el proceso conceptualizado como “difusión del estímulo”²¹ solo se toma la idea general del rasgo ajeno mientras que la forma específica es una invención local²², Al proceso que ocurre cuando el elemento prestado sustituye a otro sin que pierda la función que tenía el elemento original se le llama sincretismo²³.

Si bien es posible suponer, en el caso de México, que la interacción con grupos culturales semejantes generase, con el paso del tiempo, identidades estructurales entre ellos sentando las bases para la integración de un área cultural común. A partir de la conquista hispánica el proceso de reelaboración cultural llevado a cabo hasta entonces se vio transformado, pues los indígenas se enfrentaron a una interacción social con miembros de una cultura radicalmente distinta e interesada en imponer sus formas e instituciones cívicas, religiosas y políticas, en un inicio de manera obligada y violenta, y posteriormente mediante formas más sofisticadas de dominio. Tal proceso de interacción dio lugar a diferentes resultantes actuales que son producto de las particularidades históricas enfrentadas, de tal manera que el investigador interesado en el cambio y la continuidad cultural, como es el presente caso, necesita acceder a una revisión documental crítica no solo para comprender de manera general los procesos históricos que se han vivido en la zona a estudiar, sino además para establecer los elementos culturales que serán el referente comparativo con la información etnográfica actual en la búsqueda tanto de los elementos culturales que han sido susceptibles de cambio como de aquellos elementos aglutinantes que confieren unidad y sentido a la dinámica cultural.

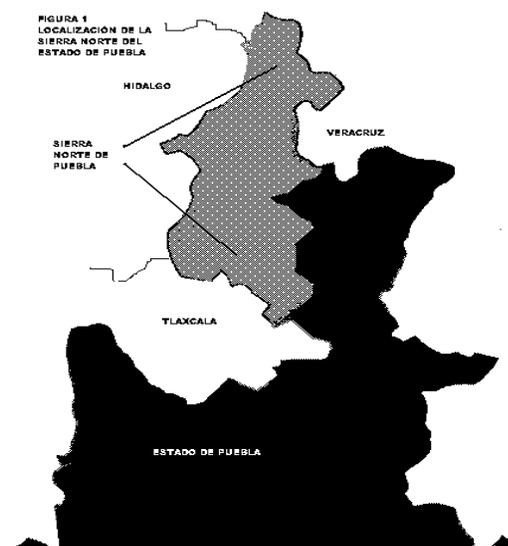
²⁰ Herskovits, 1974, *Op. Cit.*, p. 598

²¹ A.L. Kroeber, “Stimulus Difusión” en *American Anthropologist*, vol. XLII, pp 1-20.

²² *Idem*, p.1-2

²³ George M. Foster, 1974 (1962), *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, Fondo de cultura Económica, México. p.34

Sostenemos que los trabajos, como el que se presenta, que ofrecen una relectura de las fuentes documentales a partir de una investigación etnográfica previa resultan enriquecedores para lograr una mayor comprensión tanto de los rituales como de la cosmovisión de los antiguos mexicanos, a la vez que proporciona elementos no solo para comprender a los grupos indígenas actuales en su proceso creativo de transformación, sino para comprender la resultante cultural que constituye la identidad de todos los mexicanos.



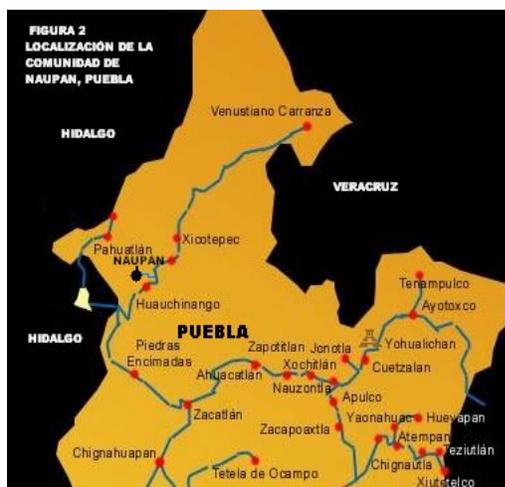
En sí mismos este tipo de trabajos proporcionan un vasto material etnográfico, sin embargo nuestro objetivo primordial en el estudio que se presenta es colaborar a dilucidar los mecanismos que operan en la dinámica cultural. Nos manifestamos en acuerdo con López Austin cuando señala la existencia de un “núcleo duro” compuesto por un complejo articulado de elementos culturales sumamente resistentes al cambio que actúan como estructurantes del acervo tradicional²⁴,

pero consideramos que, además de señalar su existencia, es necesario proponer una teoría general que explique qué son, cuáles son las características de tales elementos, cómo varían y por qué se mantienen. Este trabajo intenta aterrizar una particular propuesta teórica que puede ayudar a solucionar estas cuestiones sobre la continuidad y el cambio cultural y que será utilizada como base para analizar la escatología de los pobladores nahuas de la comunidad de Naupan, Puebla por ello, al final de la exposición realizaremos un balance de los logros obtenidos.

La comunidad de Naupan fue elegida para la realización de este trabajo debido a su relativa cercanía con la Ciudad de México, y a la conservación cultural de sus pobladores que era posible apreciarse desde las primeras visitas. Esta población que es cabecera municipal del municipio que lleva el mismo nombre se localiza en la Sierra Norte del Estado de Puebla (Figura 1). Actualmente Naupan

²⁴ LópezAustin, *Op.Cit*, p. 59

limita al Noroeste con la población de Iczotitla, al sureste con Xolango y Huilacapixtla ambas correspondientes al Municipio de Huauchinango; y al Oeste con Tlaxpanaloya que pertenece al Municipio de Naupan (Figura 2). Sus pobladores pueden caracterizarse como esencialmente indígenas porque son hablantes del náhuatl como lengua materna aunque también son, en su mayoría, bilingües del español; y, campesinos, porque tienen como actividad económica principal la agricultura de temporal, la cual se realiza con fines a) de subsistencia



como el cultivo de la milpa, o b) comerciales como el cultivo del chile, la jícama, el cacahuate y el café, esta producción es intercambiado por dinero que se utiliza para adquirir bienes que no pueden realizar por sí mismos y cuyo proceso comercial trasciende las transacciones locales Naupan como toda comunidad campesina²⁵, mantiene una relación simbiótica espacial-temporal con

ciertas zonas urbanizadas como en este caso son las ciudades de Huauchinango y el Distrito Federal con quienes mantienen un intercambio constante de productos y de fuerza de trabajo. Asimismo como parte de una nación inserta en el proceso de globalización, depende económicamente de fuerzas que operan fuera de sus fronteras locales²⁶, su actividad política es de corto alcance y esta regida en su mayor parte por disposiciones gubernamentales ajenas.

La población de Naupan posee una cultura particular que gira en torno al ciclo agrícola, el cultivo de la tierra se realiza de manera tradicional pues debido a lo escarpado del terreno se continúan utilizando como herramientas básicas la coa y el machete y, como la obtención de sus cosechas se encuentra determinada por el esfuerzo humano y la benevolencia de las fuerzas de la naturaleza, el ciclo agrícola se encuentra enmarcado por rituales que, como en épocas muy antiguas,

²⁵ Sobre las características de la comunidad campesina ver George Foster, 1967, Tzintzuntzan, México, Fondo de Cultura Económica, p.18

²⁶ El comercio del café y el flujo migratorio a Estados Unidos fluctúa dependiendo de manejos internacionales que repercuten en la economía local.

buscan propiciar a las deidades, llamadas genéricamente “aires” o *yeyekatlames*, para proteger las siembras y obtener de la naturaleza la medida justa de lluvia, viento y sol que permitan cosechar los productos de la tierra.

A este complejo ritual agrícola se han integrado de manera coherente y dinámica elementos culturales impuestos desde la colonización española, como el culto a San Marcos, Santo Patrono de la comunidad, que se enfrentan como una unidad a los embates de los procesos secularizantes que fluyen desde los centros urbanos hacia el campo a través de los indígenas que salen en busca de oportunidades de empleo o de estudio hacia Huauchinango, el Distrito Federal o los Estados Unidos de América. A pesar de la amplia gama de expresiones culturales particulares que poseen los pobladores, hemos elegido el análisis de la escatología nahua para analizar la dinámica cultural.

La escatología comprende las creencias relativas al destino último tanto del hombre (escatología individual) como del mundo (escatología universal) y a menudo se utiliza como sinónimo de las *representaciones del más allá*. Estas creencias de manera general forman parte sustancial de las distintas concepciones del mundo y del hombre que los grupos humanos han creado para dotar de sentido a su existencia y su importancia se revela como primordial para la conservación de todas las sociedades, pues el otorgar sentido a la muerte es proveer de sentido a la existencia misma.

Cada sociedad de acuerdo a su propia visión del mundo le confiere contenidos particulares a dicho suceso. En este trabajo analizaremos, las creencias escatológicas a partir de sus múltiples manifestaciones fenomenológicas en la vida de los nahuas de Naupan pero principalmente a través de los mitos recopilados en campo y de los ritos escatológicos que realizan en la comunidad. Con el término de ritos escatológicos integramos a aquellos que se encuentran relacionados de manera directa con la muerte y los muertos que, en el caso que se presenta, son principalmente²⁷ los ritos funerarios

²⁷ Existen ciertos ritos que se realizan al inicio de la cosecha que son dedicados a los difuntos “dueños” de los terrenos de labranza, que no serán mencionados en este trabajo. Por su parte, cabe mencionar, ante la actual discusión al respecto, que no existe relación entre los ritos de carnaval que realizan los nahuas Naupan con los difuntos. En la comunidad el carnaval, toma la

y los ritos de días de muertos, mientras que el referente que se utiliza como eje comparativo para asir la transformación en el ritual y la cosmovisión es la información referente a la escatología de los antiguos mexicanos reflejada en los mitos y descripciones rituales registradas en las fuentes documentales coloniales. Es importante señalar que a pesar de que en la investigación real los ejes indagatorios en la búsqueda documental fueron dados por la información etnográfica, se ha optado en este trabajo por una exposición cronológica. Esto, con la finalidad de otorgar la estructura elemental de referencia en la búsqueda del sentido y significado de las creencias que subyacen en quienes realizan tales rituales. En cuanto a la información documental que se presenta es necesario enfatizar que ésta fue *seleccionada* a partir de aquellos *aspectos* que pudiesen ser *comparables* con la información etnográfica obtenida de los pobladores de Naupan.

Por su parte, la información etnográfica es producto de trabajo de campo iniciado en Naupan desde 1992 con visitas esporádicas de 2 a 3 días cada 6 meses, posteriormente durante 1993-1994 se realizó una estancia permanente de más de un año en la comunidad compartiendo el estilo de vida de sus pobladores, aprendiendo su idioma²⁸, recabando información como observadores participantes, aplicando entrevistas abiertas, y poco a poco estableciendo relaciones clave con especialistas religiosos y ancianos. En los dos años siguientes 1995-1996 la estancia permanente de trabajo de campo se continuó abarcando otras poblaciones de la Sierra, mientras que el trabajo con informantes

forma de un rito de fertilidad y purificación dedicado a ciertas entidades espirituales relacionadas con la tierra y con su deidad principal Tlaltecútl. Sobre trabajos que tratan la relación entre estos ritos ver Amparo Sevilla Villalobos (coord.), 2002, *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, México.

²⁸ Afirmamos, siguiendo la teoría rectora que, es imprescindible poseer nociones sobre el idioma y tener un cierto manejo del vocabulario náhuatl para comprender la forma en que está ordenado tal mundo cultural, pues en él no solo se encuentra un recuento de los elementos que tienen existencia y realidad en su cosmos, sino además las relaciones que son posibles entre ellos. Sostenemos que el lenguaje es el principal vehículo de la cosmovisión y que al aprender una lengua *en su contexto* se participa del diálogo y del consenso social sobre el entorno, permitiendo el acceso, como neófito, al mundo cultural ajeno. Para un ejemplo de estudios que utilizan el idioma para acceder a la cosmovisión desde otro punto de partida teórico ver Sybil de Pury-Toumi, 1997, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

calificados de Naupan se tornó más arduo y profundo. A partir de 1996 y hasta la fecha las visitas a la Sierra se realizan de manera periódica de tal forma que ha sido posible mantener las relaciones con los pobladores nahuas principalmente mediante la participación de los rituales que se realizan en la región.

A pesar de que el producto final de la investigación es en sí misma una interpretación o reconstrucción elaborada por quien esto escribe sobre la escatología de los pobladores de Naupan entrevistados, la idea fundamental que ha guiado la recolección de información es captar el sentido que las actividades descritas tienen para los propios pobladores, así como sus propias explicaciones sobre determinadas conductas, por ello en el presente escrito hemos optado por respetar la fidelidad del dato cultural y citar textualmente las informaciones obtenidas, las cuales poseen un valor etnográfico en sí mismas y son susceptibles de ser reutilizadas por otros estudiosos.

CAPÍTULO 1

CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO TEÓRICO

a) ¿Qué estudia la cosmovisión?

Los estudiosos de la cultura, etnólogos y antropólogos sociales, se han interesado por conocer las diferentes maneras en que los seres humanos interactúan con el ambiente natural y social que les rodea, para ello se han abocado a describir el comportamiento y actitudes que los hombres manifiestan ante determinadas situaciones, sin embargo, a lo largo del tiempo se ha demostrado que, para lograr una comprensión de otra cultura es fundamental considerar los motivantes que guían a la conducta y que dan vida y coherencia a las practicas e instituciones descritas. Ese complejo de motivaciones y percepciones que unifican las acciones y actitudes de la gente ha sido analizado teóricamente bajo diferentes conceptos¹. En este trabajo consideraremos únicamente el concepto de *world view* o cosmovisión, como ha sido traducido al castellano, aunque la diversidad de definiciones que se han amparado bajo este concepto parte de que ha sido usado fundamentalmente para identificar y describir una particular cosmovisión² y no para proponer una teoría general de la cultura.

El concepto de cosmovisión se ha transformado al paso del tiempo. Para los fines de este trabajo nos centraremos solo en tres estudiosos representativos: Robert Redfield, George Foster y W. T. Jones. Iniciaremos con el primero de ellos porque aunque ya había sido utilizado anteriormente por otros estudiosos, la definición y uso que fue dada por Redfield³, marcó una línea teórica para sus seguidores⁴. Este autor define la cosmovisión como la idea de un hombre del

¹ Ver W.T. Jones, 1972, "World Wiews: Their Nature and Their Function" en *Current Anthropology*, Vol. 13 No. 1, February, p.79

² Para un estudio completo sobre los contenidos y uso de este término en la etnografía mesoamericana ver Andrés Medina, 2000, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la Cosmovisión mesoamericana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

³ Robert Redfield, 1952, "The Primitive World View" en *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol 96 No.1 pp.30-36, February 29, Philadelphia.

⁴ Ver la definición de World View en Dorothy Lee, 1959, *Freedom and Culture*, Englewood Cliffs, New Jersey, Pretice-Hall, p.170

universo⁵, como la orientación *conscientemente* cognoscitiva del individuo con respecto a su universo social y natural⁶, en donde se incluyen las concepciones de lo que es y lo que debe ser, así como su aspecto afectivo y cognitivo.⁷ Y, aunque reconoció que ningún individuo tiene todo lo que sabe y siente acerca del mundo en la mente consciente al mismo tiempo, su definición de cosmovisión se centra en lo que llamaremos el ámbito de las <<ideas>>, es decir a aquel tipo de conocimiento actual que el hombre elabora o construye para explicarse algo a partir de ciertas experiencias, en tal ámbito participa activamente la decisión, las ideas se proponen, se sostienen y discuten⁸.

Posteriormente, Foster⁹ propone que el análisis cultural se debe abocar a la búsqueda de configuraciones culturales rectoras las cuales son construcciones inferenciales extraídas de la conducta con un alto nivel de abstracción por lo que éstas no son conscientemente conocidas a las personas cuya conducta es una contestación a ellas¹⁰. Foster establece que una visión del mundo, formulada por un antropólogo u otro especialista, debe expresar la concepción implícita de los miembros de una sociedad de su universo natural y social y cómo ellos se relacionan a él, pero a un nivel cognoscitivo subconsciente no normalmente capaz de ser puesto en palabras por los miembros del grupo.¹¹

Siguiendo esta línea, Jones propone una definición de la cosmovisión como un conjunto de creencias¹². Las <<creencias>> han sido definidas como un tipo de conocimiento especial que se comparte con todos los miembros de un mundo cultural, no son algo que se proponga, se sostenga o se discuta. Las creencias constituyen el continente en que se desarrolla la vida, el conocimiento que define

⁵ Robert Redfield, 1952, "The Primitive World View", *Op Cit.*, p. 30

⁶ Robert Redfield, 1955, *The little community. View points for the study of a huan whok*, The Chicago University Press, Chicago. p.89-91

⁷ Robert Redfield, 1966, *El mundo primitivo y sus transformaciones*, Fondo de Cultura Económica, México.

⁸ José Ortega y Gasset, 1986 (1940), *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid, España. p.19

⁹ George Foster, 1966, "World View in Tzintzntzan: Reexamination of a Concept" en *Summa Antropológica Homenaje a Roberto J. Weitner*, Instituto de Antroología e Historia, México, pp. 385-393

¹⁰ *Idem*, p. 386

¹¹ *Ibid*, p.387

¹² Jones, 1972, "World Wiews...", *Op Cit.*, p 90. En épocas más recientes, Broda también ha señalado que el objeto de la cosmovisión son las creencias. Ver la *Introducción a Cosmovisión Ritual...*, p.16

la realidad en la cual se vive, por ello afirmamos siguiendo a Ortega y Gasset que “en ellas vivimos, nos movemos y somos”¹³. De ellas no se suele tener conciencia expresa, no se piensan, sino que actúan latentes como implicaciones de todo cuanto se hace o piensa¹⁴.

Afirmamos, siguiendo a Jones, que un uso antropológico del término creencia, no puede limitarse a las proposiciones verbalmente formuladas que abarcan solamente el ámbito de las ideas, sino que el investigador puede hacer inferencias sobre las creencias en presencia de información verbal contradictoria e incluso en ausencia total de información verbal¹⁵. Pero, cabe hacer la aclaración, cuando un antropólogo propone la existencia de una creencia, p. Ej. que A cree en Y, está lanzando una *hipótesis* para explicar a una persona ajena cierta conducta. Es posible que a pregunta expresa A pueda rechazar verbalmente que cree en Y. Sin embargo, la *hipótesis* del estudioso será confirmada cuando A actúe en correspondencia a la creencia enunciada¹⁶.

Metodológicamente concordamos con Foster cuando propone que para establecer los principios generales, es decir las creencias, bajo los cuales la conducta se constituye en una función de una percepción, principalmente subconsciente, de un universo natural y social, debe partirse fundamentalmente de los datos etnográficos registrados, los cuales deben incluir tanto las conductas observadas en el grupo en estudio como la información oral de los pobladores, tratando de abarcar tanto los valores morales y de la “vida correcta”- lo que “debe ser”-, como lo que “es”, en donde la descripción y clasificación de los elementos cosmológicos se constituyen en elementos indispensables para determinar las regularidades pero, -enfaticamos- estas competen a todos los ámbitos de la existencia humana. En este punto hemos encontrado una incuestionable influencia de la filosofía de la vida del pensador alemán Dilthey así como su concepto de *Weltanschauung*, en la conformación de la propuesta que manejamos

¹³ Ortega y Gasset, 1986 (1940), *Op.Cit*, p.25

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Jones, 1972, “World View....”, *Op Cit*, p. 90

¹⁶ *Idem*

puesto que proponemos que la metodología para analizar la cosmovisión de un pueblo determinado debe ser fundamentalmente etnográfica y hermenéutica¹⁷.

“...todo hombre histórico tiene lo que llama Dilthey una Weltanschauung, una idea o una concepción del mundo, que no es primariamente una construcción mental. La filosofía, la religión, el arte, la ciencia, las convicciones políticas, jurídicas o sociales, son elementos, ingredientes o manifestaciones de la idea del mundo; pero esta, como tal es algo previsto y anterior, que tiene como supuesto general la realidad de la vida misma: la última raíz de la concepción del mundo - dice Dilthey- es la vida. Y esta vida no puede entenderse sino desde sí misma: el conocimiento no puede retroceder por detrás de la vida. **Por esto su método va a ser descriptivo y comprensivo, explicativo y causal, y su forma concreta será la interpretación o hermenéutica...**”¹⁸ (las negritas son mías)

En este sentido, sostenemos que el estudio de la cosmovisión, debe llevar a la comprensión de las creencias, de los principios rectores de la conducta humana, de esas premisas implícitas¹⁹ que se dan por descontadas de manera tan absoluta que nunca se meten en el pensamiento consciente, pero que surgen y tienen explicación desde el contexto mismo de la vida social en la cual se crean, desarrollan y establecen como tales.

Tales principios rectores deben analizarse partiendo de su manifestación múltiple en la vida social total, los cuales actúan de forma inconsciente en los miembros del grupo que los produce pero en donde toda conducta es una función, una consecuencia de ellos. Sin embargo, en tanto que sostenemos que son precisamente los contenidos míticos aquellos elementos culturales que se constituyen en objeto de creencia, es necesario explicar teóricamente qué son éstos y cuál el proceso que les da origen. La respuesta a tales interrogantes, tomando como punto de partida la vida misma en sociedad, nos la da la sociología del conocimiento de Peter Berger.

¹⁷ Juan Jesús Arias García, 1989, “Observación participante y hermenéutica. Un ensayo metodológico” en *Relaciones*, Num.1-2, Universidad Autónoma de México-Xochimilco, México, pp 162-169

¹⁸ Julián Marías, 1980, “Introducción a la filosofía de la vida” en Wilhelm Dilthey, *Teoría de las Concepciones del Mundo*, Alianza editorial Mexicana y CONACULTA, Colección Los Noventa, Núm.38, México, p.28

¹⁹ George Foster, 1972, *Tzintzuntzan*, Fondo de Cultura Económica, México, p.20-21

b) Cultura, Sociedad y Cosmovisión

La cultura es definida de manera general como la totalidad compleja de elementos contruidos, realizados o producidos por el hombre²⁰, la cual incluye elementos inmateriales como el lenguaje, las creencias, las instituciones, etc. y elementos materiales como herramientas, etc. Este conjunto de objetivaciones humanas materiales e inmateriales que forman parte del entorno en que se desarrolla la vida humana se manifiesta subjetivamente en los individuos como una realidad²¹ interpretada subjetivamente como un mundo coherente²², sin embargo, este mundo coherente no existe independiente del hombre, es una construcción social producto de la actividad humana. Y es precisamente la actividad humana ya sea física o mental, aunada al reconocimiento colectivo, la que le confiere el estatus de realidad objetiva a este mundo construido. Expliquemos.

El hombre es un animal social y ambos aspectos: el vivir en colectividad y ser productores de un mundo son parte de sus características esenciales. En este sentido y siguiendo a Berger la sociedad se erige como la empresa humana de construcción del mundo²³, en donde este mundo producido en colectividad no es otro que la cultura²⁴. La sociedad, como proceso de construcción del mundo, consta de tres etapas en interrelación: la exteriorización, la objetivación y la interiorización. La exteriorización es el permanente volcarse del ser humano en el mundo a través de su actividad tanto física como mental. La objetivación es la consecución a través de la actividad (física o mental) de una realidad que se enfrenta a sus productores originales como si fuera una facticidad que les es exterior y a la vez distinta de ellos. Y la interiorización es la reapropiación por parte de los hombres de esta misma realidad transformándola ahora desde su estado en el mundo objetivo, en estructuras de la conciencia subjetiva. El ser humano se exterioriza por esencia en la búsqueda continua de equilibrio entre sí

²⁰ Edward B. Tylor, 1967, "la ciencia de la cultura" en Kahn J.S. (com.), *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, Editorial Anagrama, Barcelona, p.29.

²¹ Peter Berger y Thomas Luckmann, 1991, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Barcelona, p.36

²² *Idem*

²³ Peter Berger, 1981, *Para una teoría sociológica de la Religión*, Editorial Kairós, Barcelona, p.13

²⁴ *Idem* p.18

mismo, su cuerpo y el medio ambiente. La transformación de los productos del hombre en un mundo que lo confronta como una facticidad exterior a él es su objetivación. Y la reabsorción en la conciencia del mundo objetivado, de manera que las estructuras de ese mundo llegan a determinar las estructuras de la propia conciencia es su interiorización.²⁵ En este sentido, la sociedad es un producto humano a través de la exteriorización. La sociedad deviene una realidad sui géneris a través de la objetivación y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización.

La sociedad es un producto humano que revierte sobre su propio causante; está allí antes de que el individuo nazca y está allí después de su muerte. Su perpetración se lleva a cabo por procesos específicos como la socialización/endoculturación, en los cuales, basados en la interacción social llevada a cabo por medio del diálogo y a través del lenguaje, la sociedad transmite sus significaciones objetivadas a las generaciones siguientes. Por medio de estos procesos el individuo *interioriza* el mundo en que ha nacido transformándolo en su propia ordenación subjetiva de la experiencia lo que le permite tanto asumir su papel y su identidad en ese mundo como prepararse para ser una persona determinada y ocupar un lugar en ese mundo que se manifiesta como pleno de sentido, haciendo posible que su existencia se desarrolle en un contexto de orden dirección y estabilidad, permitiendo asimismo que el individuo siga dado la réplica al mundo que lo formó para continuar manteniéndolo como una realidad. En tanto que tales procesos son permanentes durante toda la vida, es posible que dicha realidad en los términos correspondientes sea nuevamente transmitida a las próximas generaciones y se vea plasmado en actividades específicas. Puesto que a pesar de que toda cultura tenga su origen y se halle arraigada en la conciencia subjetiva de los seres humanos, una vez constituida subsiste fuera de la subjetividad de los individuos tal como lo que es: un mundo.

La función principal del mundo cultural es dotar de sentido a la existencia humana y esto es posible otorgando un orden a la experiencia individual, un orden lleno de sentido o nomos que se impone por encima de cualquier individuo tanto

²⁵ *Ibid*, pp. 21-32

objetiva como subjetivamente y que en su dimensión abarca la totalidad, el ejemplo del **lenguaje** es claro para explicitar la función ordenadora de la sociedad ya que en el acto primario de decir que algo es esto y no es aquello, el elemento de la experiencia es retirado del fluir y adquiere estabilidad como una entidad así nombrada. El lenguaje, además provee un orden fundamental de interrelaciones al añadir la gramática y la sintaxis al vocabulario pues es imposible usar el lenguaje sin participar de ese orden. La socialidad del hombre presupone el carácter colectivo de la actividad ordenatoria, y esta ordenación de la experiencia acompaña a toda interacción social haciendo posible la comunicación al participar de una <<subjetividad compartida>>, pues cuando se actúa en sociedad cada intención individual es dirigida hacia otros y la permanente interacción implica que existe un orden de interacción común del que participan todos los miembros.

La sociedad, en tanto realidad objetiva, es el aspecto de la cultura que estructura la conducta del hombre con respecto a sus compañeros²⁶, sin embargo su importancia radica en que no es solamente una creación de la cultura, sino a la vez, una condición para que esta se dé, pues *las estructuras de una sociedad particular distribuyen y coordinan las actividades de los hombres encaminadas a la construcción de un mundo²⁷ determinado*. La base social, es decir, los individuos que realizan los procesos necesarios, mediante su actividad, para que el mundo social se mantenga y reproduzca continuamente son quienes constituyen la estructura de plausibilidad, para que ese mundo construido sea real y plausible.

Las instituciones²⁸ son los procesos sociales constantes que permiten la conservación de las sociedades específicas. Sin embargo, a pesar de la existencia de las instituciones, el mundo social debe ser continuamente reafirmado, sobre todo, ante las preguntas de las nuevas generaciones, por tanto, para continuar la existencia de un mundo social a través de las generaciones es indispensable que durante la socialización/endoculturación se transmita *un conocimiento de consenso permanente acerca de los caracteres básicos del*

²⁶ *Ibid* p.19

²⁷ *Ibid* p.21

²⁸ La Institución es definida como... un proceso por el cual un sistema social se conserva intacto en gran medida. Robert Merton, 1964, *Teoría y Estructura Sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 200

mundo. El conocimiento que sirve para explicar y justificar el orden social y dar respuesta al porqué de determinada situación institucional es la legitimación²⁹.

La importancia de estas explicaciones se revela como primordial para la conservación de las sociedades pues cuando el individuo se enfrenta a un suceso que sale de su realidad ordinaria, la sociedad debe, inmediatamente, brindar una explicación plausible al fenómeno, pues en caso contrario, el individuo comenzará a dudar seriamente de la confiabilidad de su mundo, de las definiciones sociales de lo real y de la verdad y caerá en la confusión. Al proceso de pérdida y desintegración del orden que constituye la realidad del mundo socialmente definida, con la consecuente desorientación y falta de sentido en la propia existencia de los individuos, se le ha denominado anomia³⁰. En este punto debemos recordar que es precisamente la defensa del individuo contra el caos y el sinsentido la principal función del mundo social y el presupuesto antropológico para crear dicho mundo es la vehemente aspiración del hombre a dotar de un <<sentido>> a las cosas, que parece tener la fuerza de un instinto³¹.

En este marco, la principal función de la legitimación es mantener y conservar la realidad socialmente definida, de tal manera que en cada sociedad existirán legitimaciones adicionales producto de los problemas que plantee una socialización/endoculturación deficiente y/o el control social. Existen diferentes tipos de legitimaciones dependiendo del tipo de elaboración teórica que presentan. En un nivel preteórico se encuentran las afirmaciones sencillas y tradicionales del tipo: <<así se hacen las cosas>>. Sigue, un nivel incipientemente teórico en el que la legitimación toma la forma de proverbios, refranes, máximas morales o sabiduría tradicional. Este tipo de legitimaciones pueden ser luego desarrolladas y transmitidas en forma de leyendas, *mitos* o narraciones populares³². Solo entonces se pueden encontrar legitimaciones explícitamente teóricas, por las que

²⁹ Berger, *Para una teoría...*, p. 52.

³⁰ Sobre el concepto de anomia ver Merton, *Op. Cit.*, pp 240-242

³¹ Berger, *Para una teoría...*, p. 42.

³² *Idem*, p.55

sectores específicos del orden social son explicados y justificados a través de cuerpos especializados de <<conocimiento>>³³.

Siguiendo esta idea, la función principal de la religión dentro de la sociedad es ser el más efectivo instrumento de la legitimación. Y la efectividad legitimadora de la religión consiste en relacionar la realidad humanamente definida con la Realidad Sacra, Universal y Última para que de esta manera las construcciones de la actividad humana reciban la apariencia de seguridad y permanencia definitivas³⁴

La religión establece como parte fundamental de sus postulados una <fundación del mundo> como obra de los dioses, una cosmogonía³⁵, compuesta por un sistema de mitos de origen, que incluye la experiencia anterior a toda reflexión sobre el mundo y que descubre el eje central de toda orientación humana³⁶, en donde el orden institucional se manifiesta como un reflejo de la estructura divina en el cosmos³⁷ otorgándole a las instituciones sociales un estatus ontológico válido en última instancia, esto es colocándolas bajo un marco de referencia cósmico y sagrado³⁸. Es en esta última fase de la construcción del mundo cultural cuando la religión establece la sacralización del nomos a través de los mitos que se constituye lo que es propiamente la cosmovisión.

La religión postula un cosmos como un universo de significaciones articulado que incluye al hombre y lo trasciende, y a través del cual se proyecta el orden humano en el Universo como totalidad y que, al proyectarlo lo hace coextensivo al nomos, fusionando los significados dados en la adquisición de un mundo con los significados fundamentales inmanentes al Universo. Y, lo que es muy importante, involucrando al ser humano, con fuentes y contenidos que se

³³ Para Berger, la sociología del conocimiento abarca toda el área de relación entre la estructura social y el conocimiento, cuya tarea fundamental es el análisis del aparato cognoscitivo y normativo mediante el cual se legitima un universo socialmente constituido (es decir, el "conocimiento" de tal universo) y, en donde obviamente la religión posee una importancia primordial. Sobre este punto ver Peter Berger y Thomas Luckmann, 1980 (1960), "La Sociología de la Religión y la Sociología del conocimiento" en Ronald Robison (selección de), *Sociología de la Religión*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 54-64.

³⁴ Berger, 1981, *Para una teoría...*, p.61

³⁵ Sobre este punto y su importancia, ver Mircea Eliade, 1985 (1957), *Lo Sagrado y lo Profano*, Labor-Punto Omega, Barcelona, pp 32-61

³⁶ Mircea Eliade, 1985, (1963), *Mito y Realidad*, Labor/Punto Omega, Barcelona.

³⁷ Berger, 1981, *Para una teoría...*, p.58

³⁸ *Idem*, p.57

oponen a la experiencia de su existencia con un carácter sagrado, es decir, con algo distinto, lo otro, con una experiencia de poder eficaz e impersonal al que se le entregan las limitaciones del mundo en que se vive y que incluye manifestaciones sagradas o hierofanías³⁹ que abarca, incluso, ciertos objetos de la experiencia con distintas formas y contenidos.

La sacralización de las instituciones permite al individuo tener un sentido último de lo justo, cognoscitiva y normativamente⁴⁰, así como de los papeles que le toca desempeñar en la sociedad, él es aquello con lo cual la sociedad le ha identificado en virtud de una verdad cósmica, y su existencia social queda enraizada en la realidad sagrada del universo.⁴¹ En este caso, la identificación de los individuos con su mundo social adquiere una mayor dimensión, pues ahora no solo otros seres humanos lo reconocen de modo adecuado, sino aquellos seres suprahumanos con los que las legitimaciones cósmicas pueblan el universo. La autoidentificación del individuo resulta mucho más profunda y estable.

En este sentido, la religión se reafirma como la actividad humana por la que los *nomoi*⁴² contruidos por el hombre reciben un status cósmico y sagrado o por la que un cosmos sacralizado queda establecido. Cuando es una sociedad entera la que sirve como estructura de plausibilidad para un mundo religiosamente legitimado, todos sus procesos sociales importantes están al servicio de la confirmación y reconfirmación de ese mundo.⁴³

Resumiendo, como parte del proceso de exteriorización el hombre ordena su entorno mediante el lenguaje definiendo los límites y contenidos de su mundo, el hombre mediante el diálogo compartido interioriza y socializa un conocimiento de consenso sobre los caracteres básicos del mundo que ha objetivado, el cual toma su estatus de realidad por el reconocimiento colectivo. Esta imagen o representación total del mundo que ha sido socialmente construido se establece como sagrada como resultado del quehacer específico de la institución social de la

³⁹ Sobre este tema ver Eliade, 1985, *Lo Sagrado...*, pp 25-28

⁴⁰ Talcot Parsons, 1954 (1944), *Essays in Sociological Theory*, Free Press of Glencoe, pp. 204-210.

⁴¹ Berger, 1981, *Para una teoría...*, p. 62-63

⁴² *nomoi*, plural de *nomos*, que se refiere al orden total que el hombre impone a su entorno, principalmente mediante el lenguaje.

⁴³ Berger, 1981, *Para una teoría...*, p.78

religión en donde los mitos no solo se constituyen como un elemento legitimador primordial, sino que al revertir sobre la sociedad que los ha creado, se constituyen ahora en uno de los medios por los que la sociedad se vale en el momento de la interiorización para transmitir sus significaciones objetivadas acerca de los caracteres básicos no solo del mundo, sino del cosmos⁴⁴, es decir de su cosmovisión.

De acuerdo al proceso dialéctico explicitado, el mito se constituye en el último paso del proceso de construcción del mundo cultural, el cual ahora actuará de vuelta sobre la sociedad que lo ha creado. Siguiendo a J. Arias el mito es una narración en la que una sociedad refleja su propia imagen del cosmos⁴⁵ y que éste, en tanto portador de la Cosmovisión⁴⁶, cuando ya ha sido constituido como objeto de creencia da base a las normas sociales, proporciona un lenguaje participado intersubjetivamente, se adquiere en el mecanismo de adquisición de roles y en la socialización entera, crea expectativas recíprocas de conducta, legitima las instituciones, proporciona la base para las acciones y simultáneamente se constituye en la racionalización de todas las acciones humanas significativas de una comunidad.⁴⁷ En donde la función del mito es efectiva precisamente por no ser manifiesta proporcionando un código de significaciones inconsciente y de carácter sistémico⁴⁸. Y, al ser precisamente la religión la institución encargada de transmitir los contenidos míticos que definen la constitución del mundo, ésta se establece como la institución social, por excelencia, que reproduce la cosmovisión⁴⁹.

⁴⁴ La cosmovisión nace de la sacralización de los contenidos del mundo construido socialmente, de la fusión mundo humano- cosmos sagrado.

⁴⁵ Juan Jesús Arias, 1993, "Mito, sentido y significado de la vida" en *Alma y Psique. del mito al método*, pp 27-61, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco División de Ciencias Sociales y Humanidades, México, p27

⁴⁶ Juan Jesús Arias, 1985, "El mito en la acción comunicativa" en *Anales. Publicación de Análisis Sociológico*, pp 253-286, año II, Tomo II, vol. 4, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México. También Broda señala que el núcleo numinoso de la cosmovisión son los mitos y los elementos en ellos presentes: las deidades y los sitios sagrados en *Introducción a Cosmovisión, ritual..., Op. Cit*, p.19

⁴⁷ Sobre un análisis minucioso a los principales mitólogos y sus aportaciones para definir la función del mito, ver J. Arias, 1985, "El mito en la...",

⁴⁸ *Idem*, p.281

⁴⁹ Ver una aplicación de esta idea en Arias, 1993, "Mito, Sentido y Significado...", pp. 27-61

c) *¿Mito o Rito?*

La cosmovisión se reproduce mediante el uso del lenguaje en el diálogo y se reafirma mediante la participación en las instituciones que sirven para mantener dicho mundo cultural. Sin embargo los hombres se olvidan de las cosas, especialmente cuando se enfrentan a situaciones de *crisis* que lo hacen dudar de la <<realidad>> de su mundo, y sospechar de la existencia de otro tipo de realidades distintas, por ejemplo: cuando el individuo sueña, cuando sufre, y *principalmente cuando se topa conscientemente con la muerte*. Estas situaciones que revelan la innata precariedad de todos los mundos socialmente construidos, son las que constituyen las <<situaciones marginales>> de la existencia humana⁵⁰. En tales momentos es necesario <<recordarles>> las principales definiciones del mundo instituidas en los mitos, y es precisamente por medio de los ritos que es posible reestablecer el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos⁵¹.

Por medio de los ritos el Orden sacro del Cosmos es reafirmado repetidamente frente al caos para poder sostener una continuidad frente a las experiencias anómicas individuales y colectivas.⁵² El rito es definido como la acción que consta de dos partes fundamentales: las cosas que deben hacerse (dromena) y las cosas que deben decirse (legoumena)⁵³ y que se refieren a las cosas que dijeron e hicieron los dioses *in illo tempore*⁵⁴. Y cuya función principal es hacer presente a quienes participan en él, las fundamentales definiciones de la realidad y las legitimaciones que a ellas corresponden, recordando los conceptos tradicionales incorporados a la cultura y sus principales instituciones, estableciendo constantemente la continuidad entre el momento presente y la tradición societaria y colocando las experiencias de cada individuo y de los distintos grupos que componen la realidad dentro del contexto de una historia que los trasciende”⁵⁵.

⁵⁰ Berger, 1981, *Para una teoría...*, p. 43.

⁵¹ Johanna Broda, 2001, “Introducción” en *Cosmovisión, ritual ...*, p. 17

⁵² Berger, 1981, *Para una teoría...*, p. 83

⁵³ *Idem*, p 67

⁵⁴ Sobre la relación intrínseca entre mito y rito Ver Ad. E. Jensen, 1986 (1960) *Mito y Culto entre pueblos primitivos*, Fondo de Cultura Económica, México

⁵⁵ Berger, 1981, *Para una teoría ...*, p. 67-68

La práctica religiosa mantiene y reafirma la realidad tal como es socialmente definida al proveer de explicaciones legitimadoras que otorgan sentido a las situaciones anómicas y marginales de la existencia humana, integrándolas en una abarcante realidad sacra en los términos oficiales del nomos establecido en la sociedad en cuestión. Una explicación de dichos fenómenos en términos de legitimación religiosa es lo que constituye una teodicea. Una teodicea plausible (la cual, como es lógico, requiere a su vez de una adecuada estructura de plausibilidad) permite al individuo integrar las experiencias anómicas de su biografía en el nomos establecido socialmente y en el correlato subjetivo de su propia conciencia.⁵⁶

La importancia de la teodicea en este trabajo es fundamental puesto que éste se aboca al estudio de una de las situaciones marginales humanas más importantes: el enfrentamiento individual y colectivo ante la muerte, en donde los rituales escatológicos juegan un papel propio al transmitir las teodiceas específicas necesarias para reconfigurar el mundo cultural de los individuos afectados.

Recapitulando, la base de la continuidad cultural se encuentra en el éxito de los procesos de socialización/endoculturación llevados a cabo durante la interacción social por medio del diálogo y que realizan durante toda la vida de los individuos, por los cuales se interioriza el mundo social objetivado. Dentro de las objetivaciones se incluye un conocimiento de consenso sobre los caracteres básicos del mundo el cual se establece como sagrado y total en virtud del quehacer específico de la religión. Este cuerpo estructurado de conocimientos legitimadores con un fundamento sacro del mundo social es puesto en palabras en los mitos que constituyen la última fase del proceso de construcción del mundo. De tal manera que el conjunto de mitos de una sociedad constituye una versión de su cosmovisión. La cosmovisión se encuentra enraizada en la vida total del pueblo que la ha producido y desde allí revierte continuamente sobre su propio causante. La cosmovisión es interiorizada a la par que se interioriza el mundo social, es decir al aprender el idioma, al aprender las formas correctas de relacionarse, etc.

⁵⁶ *Idem*, p. 90

pero principalmente por medio de la actividad religiosa, pues durante el ritual, se otorgan explicaciones especializadas que actúan cohesionando y estructurando las definiciones del mundo obtenidas del entorno social. En tal sentido podemos afirmar siguiendo a J.J. Arias que el mito a pesar de ser una creación colectiva se consume (oye) individualmente actuando como un medio estructurador de la conciencia en lo que a la cosmovisión se refiere. En este sentido, proponemos siguiendo al mencionado autor, que el análisis del mito ya constituido en objeto de creencia posibilitará la comprensión de las actitudes, los valores y las conductas, a un nivel que está más allá de lo consciente, revelando su significado profundo⁵⁷ puesto que en él se encuentran las claves del sentido y del significado general de la vida de las sociedades que los producen⁵⁸ así como los principios generales que rigen una cultura.

La sociedad apoyada por los mitos, dentro de su contexto etnográfico motiva una acción concreta cuando se aprecia un desequilibrio y esto lo hace a través del rito que actúa como un paralenguaje con dos funciones: a) modificar una acción práctica y b) designar o describir una situación otorgándole sentido. Cuando el pensamiento mítico tiende a debilitarse, solo sobrevive la segunda función⁵⁹.

Malinowski⁶⁰ encontró que en sociedades relativamente aisladas, el mito se manifiesta en su forma viva, es decir que constituye la realidad en que los miembros de tal grupo viven. Por su parte Eliade⁶¹ señala que la relación entre mito y realidad sigue vigente en las sociedades actuales, contemporáneas y “desarrolladas”, sin embargo, vale preguntarnos ¿Qué tan clara es esta relación en el caso de las etnias actuales? algunos estudiosos afirman que tal relación no ha existido y, que en dado caso hoy no existe pues el corpus mítico de la mayoría de las sociedades se encuentra desgarrado, hecho de piezas y pedazos, cuyo

⁵⁷ Arias, 1993, “Mito, sentido y significado de la vida”, *Op. Cit.*, p27

⁵⁸ *Idem*

⁵⁹ Juan Jesús Arias García, 2003, “Los fundamentos de la relación entre mito y realidad” en *IV Símbolos y Arquetipos en el Hombre Contemporáneo. Sistemas Simbólicos Ámbitos y Expresiones*, Universidad Autónoma de México-Xochimilco, México, pp 89-99

⁶⁰ Malinowski Bronislaw, 1994, *Magia, Ciencia y Religión*, Ariel, Barcelona, p. 122-123

⁶¹ Cfr Eliade, 1985, *Mito y ..* pp. 170-192

conocimiento ya no forma parte del saber común y solo es compartido por ancianos y chamanes.

La conciencia de tal fragmentación ha llevado a suponer la preponderancia o anterioridad del rito sobre la creencia que lo explica⁶² argumentando que los actos simbólicos se definen por oposición a los racionales y constituyen una categoría residual a la cual le atribuye el observador un 'significado', para comprender lo que de otra forma le resultaría irracional⁶³. Estos elementos "irracionales" que son expresados en los actos simbólicos del rito son definidos como contenidos psíquicos producidos por situaciones de crisis que pueden ser comprendidos por medio de la doctrina freudiana y neofreudiana especialmente en la medida en que estos representan "el retorno de lo reprimido". A este respecto nos dice Turner⁶⁴ que es precisamente en la etapa liminal de los ritos de paso donde se haya en particular una radicación crucial de ideas y símbolos del cuerpo humano y de sus procesos somáticos. El cuerpo, siguiendo a este autor, es considerado como el epítome o microcosmos del universo; se convierte en la metáfora o el modelo que ilustra todos los demás tipos profanos de regularidad: naturaleza, cultura, sociedad y pensamiento⁶⁵.

En el caso de las etnias de México, es un hecho comprobado la fragmentación de los sistemas míticos; sin embargo los mitos existen y pueden ser

⁶² Edmund Leach, 1961, *Rethinking Anthropology*, London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, No. 22, pp 124-136, London, Athlone.

⁶³ Godoy, J. R., 1961, "Religión and Ritual: The definitional Problem", *British Journal of Sociology*, vol 12, pp142-164

⁶⁴ Victor Turner, 1962, "Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual". En Max Gluckman (director de edición), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, USA.

⁶⁵ Actualmente tal posición es abanderada en los estudios de mesoamérica por Galinier, quien considera que la materia prima por la cual se accede a la cosmovisión, entendida como "lo reprimido o secreto de la cultura otomí" es aquella información ("exégesis interna") vertida por los informantes en estado de embriaguez, la cual analizada desde un marco freudiano a través de la metáfora, lo ha llevado a afirmar que el sistema del mundo otomí se explica a partir de dos palabras: sexo y muerte que actúan como premisas fundamentales que ponen de relieve el papel de la imagen del cuerpo como marco de comprensión de fenómenos cósmicos y, sobre todo, de fisiología sexual. Tal concepción afirma Galinier es la idea central que circula en las prácticas rituales y que confirma de manera elaborada la iconografía. Ver Jacques Galinier, 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y Cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, México. Del mismo autor, 2001, "Una mirada detrás del telón: Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales" en *Cosmovisión, Ritual e Identidad*, Op. Cit., pp 453-484

recopilados, en sus diversas versiones y fracciones e incluso bajo formas parciales de explicación que legitiman las actividades rituales o partes de las mismas. Consideramos que el verdadero reto es establecer un verdadero diálogo intercultural, y esto solo será posible si, como señala Levi-Strauss, ampliamos nuestra lógica para incluir orientaciones mentales en apariencia diferentes de las nuestras, pero que son intelectuales con igual derecho, en vez de reducirlas a sentimientos informes e inefables⁶⁶. En principio es básico reconocer que la diferencia entre ambas orientaciones no consiste tanto en la cualidad de las operaciones intelectuales sino en la naturaleza de las cosas sobre las que dichas operaciones recaen⁶⁷.

Afirmamos que es válido hacer propuestas que permitan acercarnos a comprender otras culturas *siempre* y cuando sea en un plano de igualdad intelectual y sobre una propuesta que permita contrastar las hipótesis sobre las creencias que suponemos tiene el individuo A sobre B utilizando como principal elemento de validación la conducta *observable* de A hacia B.

Ahora bien, si el complejo mítico mesoamericano se encuentra fragmentado y los rituales encuentran su última explicación en los mitos, entonces ¿Cómo es posible comprender los rituales indígenas actuales? La propuesta que manejamos sostiene que no se cree en un determinado cosmos porque el mito así lo indique o porque las autoridades religiosas lo demanden sino porque *toda* la tradición cultural de un grupo social se encuentra así estructurada⁶⁸. Recordemos que la cosmovisión se encuentra enraizada en la totalidad de la vida social, se reproduce por medio del lenguaje, se interioriza por el diálogo y se sostiene por el consenso. Por ello es perfectamente posible que uno o más individuos construyan su cosmovisión prescindiendo del aprendizaje de los mitos; pero esos mismos individuos ya con su cosmovisión perfectamente estructurada dentro de su tradición cultural, podrían escuchar o leer los mitos y encontrarlos perfectamente lógicos e inteligibles⁶⁹.

⁶⁶ Claude Lévi-Strauss 1992(1958), Antropología Estructural, Piados, Barcelona, p.230

⁶⁷ Lévi-Strauss,1992, Op. Cit, p.252

⁶⁸ Arias García, 2003, "Los fundamentos de la relación entre mito y realidad", *Op.Cit*, p.59-60

⁶⁹ *Idem*, p.59

A lo largo del discurso teórico que se ha presentado, se ha intentado dejar claro que de acuerdo a nuestra posición tanto la conservación de un mundo cultural, como su cambio es producto de la actividad humana. Y en ambos procesos la importancia de la forma en que el individuo *interioriza* el mundo social en que ha nacido, mediante la socialización-endoculturación, es fundamental. La *interiorización* del mundo cultural es un proceso que se realiza durante toda la vida del individuo, y que puede dividirse en dos fases principales: durante los primeros años de su vida, el individuo recibe de su grupo social toda la información necesaria para vivir como un miembro del mismo, (aprende el lenguaje, objetivos en la vida, se adapta a las instituciones, etc.), es, en pocas palabras, más un instrumento que un ejecutante y, en tanto en este nivel se actúa de manera inconsciente, constituye la base de la estabilidad cultural. En los años posteriores, el proceso es más de reacondicionamiento que de condicionamiento y, en tanto el proceso se realiza en un nivel consciente hace posible que en el individuo pueda operar la elección, abriendo la puerta al cambio, permitiendo el examen de posibilidades diversas y el reacondicionamiento a nuevos métodos de pensamiento y comportamiento⁷⁰; sin embargo, cabe señalar que en tanto el mundo en que el individuo ha nacido es aquel que es verdadero y real para él, en virtud de la sacralización implícita producto del quehacer religioso y de su propia estructuración de la conciencia, por consiguiente los principios rectores cosmovisivos inconscientes que actúan en el ámbito de las creencias, establecerán los parámetros o ejes para llevar a cabo las elecciones, aunque las circunstancias particulares históricas en que se realiza el contacto cultural pueden influir en las motivaciones individuales que sirven de base a la selección que entra en juego. La importancia tanto social como psicológica del proceso de reinterpretación radica en que permite a los individuos la supervivencia de su mundo cultural manteniéndolos dentro del orden establecido a pesar de los cambios. Y, lo que es fundamental, si los elementos prestados son adquiridos por presión, la reinterpretación permite la persistencia de los modos anteriores, frenando el proceso de desintegración del mundo social para los individuos.

⁷⁰ Herskovits, 1974, *El hombre y ...*, p.531

Cuando el proceso de aculturación se da de manera libre el elemento cultural recientemente integrado tomará la forma que esté de acuerdo con los patrones preexistentes de la cultura original. Siguiendo el marco teórico expuesto, *proponemos, para el caso que nos ocupa, el predominio de los elementos culturales precolombinos en los procesos de aculturación.*

En los capítulos siguientes se describen aspectos de la cosmovisión escatológica de los antiguos mexicanos reflejados en sus ritos que servirán de base a la comparación posterior con los ritos escatológicos que se realizan entre los nahuas de Naupan, Puebla pues, proponemos que *en tanto que los ritos escatológicos encuentran su fundamento último en los mitos y que los mitos son narraciones sagradas por las cuales una sociedad refleja su imagen del cosmos, entonces el análisis de tales ritos, como expresión fenomenológica del mito, ya establecido como objeto de creencia por medio de la interiorización, nos llevará a establecer elementos clave de la parte escatológica de la cosmovisión del grupo en estudio. Ya que, aunque el mito que fundamenta el ritual no se encuentre en un nivel consciente en los practicantes del mismo, las acciones que en él se realizan se manifiestan como exteriorizaciones de los patrones estructurados en la conciencia en los miembros de dicha sociedad.*

CAPITULO 2

EL HOMBRE Y LA MUERTE

Los vestigios arqueológicos de los templos mesoamericanos indican la existencia de una religión prehispánica compuesta por un vasto panteón de deidades representadas en imágenes talladas en piedra, bajorrelieves o pinturas. Por los registros documentales actualmente sabemos que el culto a tales deidades estaba regido por un calendario ritual que era dirigido por especialistas religiosos los cuales poseían una gran influencia en todos los aspectos de la organización social prehispánica.

Con respecto a la forma en que se realizaban los ritos funerarios y las creencias que sobre la muerte tenían los antiguos mexicanos, las fuentes de información se dividen en dos grupos: las indígenas y las latinas¹. Las fuentes indígenas comprenden los textos glíficos que aparecen dibujados en códices, grabados en piedra o madera y pintados en murales, así como los vestigios arqueológicos encontrados en enterramientos, los cuales a partir de sus elementos relacionados, testimonian la creencia de los antiguos mexicanos en una existencia posterior a la terrena². Por su parte las fuentes de información latinas, generalmente son documentos escritos en español, latín y/o en lenguas indígenas sobre la religión autóctona, recordemos que el conocimiento sobre la misma fue considerado como una herramienta fundamental para su erradicación por parte de los frailes misioneros, pues la conquista española y la posterior colonización tuvieron como el más ostensible de sus postulados la implantación del cristianismo en todos sus territorios.

El registro sistematizado de la información sobre estos temas lo debemos a los primeros frailes cronistas, quienes con ayuda de informantes calificados y escribanos indígenas, nos proporcionan una idea fundamental de las prácticas escatológicas que se realizaban en la época prehispánica, aunque es importante

¹ Alfredo López Austin, 1998, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, pp.25-26

² Mercedes de la Garza, 1997, "Ideas nahuas y mayas sobre la muerte" en Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler (coord.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, p. 27

señalar que el uso de este tipo de documentos implica un tratamiento crítico y cuidadoso pues los datos que ofrecen se encuentran muchas veces teñidos de valores y prejuicios que surgen del enfrentamiento entre dos tradiciones culturales distintas, en donde una de ellas, la dominante, impone sus conceptos de valor sobre la otra, reinterpretando a la cultura dominada en función de la cosmovisión propia.

La religión durante su fase de creación se encuentra enraizada en los intereses prácticos de la vida cotidiana³, sin embargo, una vez constituida una tradición religiosa esta revierte sobre los actos de la vida diaria y puede, incluso, transformarla radicalmente. En virtud de la vivencia colectiva en un determinado mundo las legitimaciones al mismo se encuentran en la conciencia de todos los actores y, aunque evidentemente todos los miembros de una sociedad son actores muy pocos son conocedores conscientes de la totalidad de sus contenidos religiosos.

Dentro del grupo nahua en estudio existen cierto tipo de personas que son reconocidos como conocedoras de la tradición, las palabras que usan los pobladores de la zona para referirse a ellos es como aquellos que <<saben>> o que <<trabajan>>. Estos especialistas religiosos tradicionales llamados genéricamente *tamatikame* (los que saben) se distinguen de la población normal por ser poseedores de ciertos <<dones>> de nacimiento que les permiten establecer relaciones con los seres espirituales o deidades, llamados en la región *yeyekatlames* o <<aires>>, por medio de sus experiencias en un estado especial de conciencia, que reconocemos como de orden extático, llamado por ellos como <<en sueños>> o <<en espiritual>>. Esta relación constante con las deidades los faculta para realizar ciertas prácticas como son la curación y la dirección de rituales comunitarios en los cuales, ellos se establecen como intermediarios entre la población y las deidades reconocidas en la zona.

Existen diferentes tipos de especialistas en la Sierra, dependiendo del “don” del que son poseedores:

³ Perter Berger, 1981, *Op. Cit.*, p68

- *Tlalchichilke* persona que posee el “don” de extraer, chupando, objetos que se encuentran dentro del cuerpo humano.
- *Tesiuiani*, individuo cuyo “don” consiste en poder “llamar” a los *yeyekatlame* para que hablen con las personas.
- *Tlaxixke*, persona que tiene el “don” de <<ver>> lo que una persona tiene por medio del sahumador, también se le conoce en español como <<adivino>>.
- *Tepatiani*, persona que posee el “don” de curación
- *Mopatiani*, persona que tiene el “don” de convertirse en animal.
- *Tetlachiuiani*, persona que tiene el “don” de tratar con los *amo kuale yeyekatlame*, “aires” que causan la enfermedad.
- *Tlamatike*, persona que posee el “don” del conocimiento.

Es importante mencionar que se encuentran, a veces, más de un “don” en un especialista religioso. Además, de los ya nombrados, podemos afirmar, que dentro de la comunidad, existen, dos tipos más de especialistas que tienen como función única la actividad ritual funeraria: *Tetokani*, persona encargada de realizar los enterramientos, que garantiza la llegada del difunto al lugar de los muertos. Y el *Cantor*, persona que llama, con cantos al “espíritu” del difunto, para guiarlo hasta el lugar donde será sepultado.

De manera general, todos los especialistas religiosos tradicionales nahuas son reconocidos por su sabiduría, pues ellos no solo conservan y transmiten las legitimaciones sacras que fundamentan el mundo nahua, sino que a pesar de que éstas forman parte de una tradición milenaria son nuevamente actualizadas y revertidas a la población común, generalmente durante los rituales que realizan, como una experiencia por ellos vivida durante sus viajes extáticos⁴. Con esto lo que se trata de argumentar es que, en tanto conocedores, los especialistas tradicionales se constituyen en informantes claves y calificados sobre la cosmovisión nahua de la zona.

⁴ Sobre la Relación entre el chamán nahua y la Cosmovisión ver Hugo Rodríguez González, 2002, *El Chamán y la Cosmovisión entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Un estudio de caso*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

a) *El hombre*

Las creencias que constituyen la cosmovisión incluyen las concepciones que se tienen en cada sociedad, sobre la constitución del hombre. Generalmente, ésta adopta la forma, definida por Eliade, de un micro-cosmos⁵, es decir, de una representación en pequeño del Orden del Universo. Entre los nahuas de Naupan, esta tesis se corrobora, pues de acuerdo a la información obtenida tanto el hombre como el mundo están compuestos (de forma vertical) por trece partes⁶. Seis de dichas partes se consideran de cualidades "buenas" o "calientes", ligadas a los niveles superiores del cosmos *ilwikatl*, mientras que las siete restantes son "malas" o "frías" y se relacionan con la tierra *tlale*. Estas dos fuerzas que componen el universo y cuyas propiedades frías o calientes se encuentran en todo lo creado, se encuentran en constante lucha por romper el equilibrio que hace posible la vida

... En aquellos tiempos, el "malo" quería ser más fuerte que Dios. Dios llevaba seis piedras y el "malo" cargó con otra más. Pero aunque se haya cargado con otra, nunca le puede ganar a Dios, este lo tiene dominado..."⁷

En el cuerpo humano las partes ligadas a *ilwikatl* se ubican físicamente del ombligo (*ixochitl- su flor*) a la coronilla (*iauj-su agua*), mientras que las partes ligadas a *tlale* se encuentran del ombligo para abajo. Se cree que es en el ombligo donde se unen ambas partes. Y también que es en este punto donde radica la fuerza.

Debe amarrarse bien el ombligo con la faja (*pachatle*) entonces ya puede uno cargar pesado. Si no esta atada, pus la fuerza se sale y se puede reventar el cuerpo. Para cargar leña no es así nomás. Hay que amarrarse bien y verá todo lo que puede llevar.

Cuando el equilibrio frío-calor del cuerpo humano se rompe, ocurre la enfermedad. En estos casos, el especialista tradicional de la curación es el encargado de restablecer la salud de los enfermos, al reequilibrar por medio de ritos de curación el orden de sus partes. Durante estos ritos se pide por medio de oraciones sencillas o complicadas, dependiendo de la gravedad del caso, a las

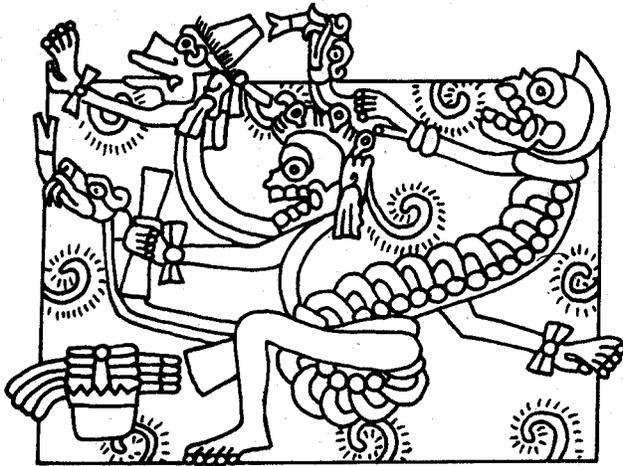
⁵ Cfr. Eliade, Mircea, 1985, *Mito y ...*, Op. Cit.

⁶ El cosmos se encuentra conformado de manera vertical por 13 niveles, 6 calientes y 7 fríos. Cada región (caliente o fría) se divide a su vez en los 4 rumbos cardinales lo que da una numerología de 24 partes calientes y 28 frías cuya suma constituye 52 y corresponde a la totalidad. *Tlaltípac* es concebida como una delgada línea entre las dos regiones.

⁷ Informante hombre, 48 años, Tlamátike

deidades de la curación cuyo número ritual es el 24, 6 por cada rumbo del Universo ($6 \times 4 = 24$) que restablezcan la salud del enfermo. Posteriormente se pide a las deidades de la tierra cuyos números rituales varían siendo: 28, 7 por cada rumbo del Universo ($7 \times 4 = 28$), 14 o simplemente 7, que retiren la enfermedad.

Durante estas prácticas, el especialista religioso nahua puede o no narrar eventos míticos de forma explícita a los participantes del ritual. Pero a pesar de ello se continúa otorgando de manera constante una definición del cosmos nahua vigente mediante las oraciones curativas⁸, en las cuales se describe la geografía mística nahua detallada en los mitos, así como a las deidades que participan en ellos, se enumera las posibles enfermedades y se pide a ambas manifestaciones



de lo sagrado⁹ que actúen sobre el enfermo.

El hombre es concebido, entre los actuales nahuas, como una unidad, compuesta por una parte material y varias inmateriales. A este respecto es clara la semejanza con la concepción de los antiguos mexicanos para quienes éste estaba

compuesto por diversas entidades de consistencia inmaterial que se mantenían unidas, atadas¹⁰, al cuerpo material durante la vida de los individuos. Al parecer el número y tipo de partes que conformaban al hombre eran cinco (Figura 3) las

⁸ Las oraciones vistas de esta manera se convierten en instrumentos clave de la endoculturación mediante la cual se interiorizan elementos importantes del cosmos. Sobre este aspecto ver Pedro Pitarch Ramón, 1996, *Ch'ulel: etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México. Sin embargo, añadiríamos, el sentido de las oraciones, sus deidades invocadas y los sitios sagrados que se mencionan solo son comprensibles en el contexto cultural del mito.

⁹ Para los nahuas de Naupan, tanto la manifestación creativa o positiva de las deidades como la destructiva o negativa constituyen las dos caras de lo sagrado. Este aspecto también fue encontrado por Enzo Segre entre los nahuas la Sierra Norte de Puebla. Enzo Segre, *Las máscaras de lo sagrado. Ensayos italo-mexicanos sobre el sincretismo nahuat-católico en la Sierra Norte de Puebla*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

¹⁰ Fray Jerónimo de Alcalá, 1988, *Relación de Michoacán*, Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, Secretaría de Educación Pública, México, p.250

cuales se encuentran detalladas en la figura tomada del Códice Laúd¹¹ que se presenta, sin embargo el principal estudio de este tema entre los antiguos mexicanos solo ha detallado tres tipos: el *yolía* o *teyolía*, el *tonalli* y el *ihjíyotl*¹².

Para ahondar en la concepción del hombre para los nahuas de Naupan, es necesario hacer hincapié en que los informantes utilizan, para traducir sus propios términos, palabras tomadas del español como "alma", "sombra", "espíritu" y "ánima", para definir algunas partes del hombre; sin embargo estos términos reciben un contenido distinto al que es comúnmente aceptado dentro de la Cosmovisión Cristiana, debido a lo cual, y para evitar confusiones, se presentan los términos que son utilizados en el idioma náhuatl; pero, es importante señalar que éstas no son concebidas como existentes por sí mismas, sino siempre con relación a la persona a quien pertenecen por eso se incluye el posesivo (*i*).

El hombre para los nahuas de Naupan está constituido por una parte material: el *inakayotl*, y cuatro inmateriales: *itonal*, *isewal*, *iyolotl* o *iyolole* e *inawal*¹³.

- ***inakayotl* o *itlakayotl*** (la palabra corresponde al cuerpo físico y significa "su carne de la gente"), esta entidad material es **fría**, se encuentra relacionada con el agua y éste es el contenedor de las entidades espirituales. Sin embargo, a pesar de ser material es concebida por los médicos tradicionales como "una imagen a la que puedes ver y tocar", pero que es traspasable fácilmente por ciertos entes sobrenaturales.
- ***itonal***¹⁴ ("su día"), entidad inmaterial fraccionable de cualidad **variable**, que se encuentra relacionada con el aire. Dentro de este término se incluyen las características físicas, el sexo, la personalidad, las

¹¹ Códice Laud, 44(27) imagen tomada de Alfredo López Austin, 1989, *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, volumen 1, Universidad Nacional Autónoma de México, México. P. 361

¹² Ver López Austin, 1989, *Cuerpo Humano...*, pp. 221-262

¹³ Las cinco partes que constituyen el hombre nahua encuentran una gran correspondencia con las cinco partes que constituyen al hombre entre los tzeltales: el bak'etal - *itlakayotl*, el "ave del corazón" o Ch'anul- *iyolole*, ch'ulel- *itonal*, noketal- *isewal* y por último lab- *inawal*. Cfr. Pitarch Ramón, 1996, *Op. Cit.* Pp 32-55

¹⁴ En varias investigaciones el termino tonal, también se utiliza para nombrar al compañero animal, p. Ej. Alessandro Lupo, 1995, *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de sus súplicas rituales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista, México, p. 113

emociones y sentimientos de los individuos, todo ello que en conjunto se cree que posee una cierta correspondencia con la fecha del nacimiento, y por tanto con el destino individual. El punto principal donde se localiza el *itonal* es en el centro del pecho, denominado *iyelpa*.

"... el *itonal* está aquí, en *iyelpa* (centro del pecho), allí donde uno siente que se alegra, cuando está contento..."

A pesar de que el *itonal* se localiza principalmente en el pecho, abarca la totalidad del cuerpo físico e irradia de él, impregnando todo aquello con lo que entra en contacto. Esta entidad, especialmente lo que se refiere a las emociones y sentimientos, se disgrega al momento de la muerte, convirtiéndose en entes dañinos para los sobrevivientes que son conocidos como "aires de muerto".¹⁵

- ***isewal* o *icehual*** ("su sombra")¹⁶, entidad inmaterial con cualidad **fría**, que se encuentra relacionada con la tierra y abarca también la totalidad del cuerpo físico. De acuerdo con los informantes, esta es la encargada de neutralizar el calor del *iyolole*, para que sea posible la vida, si ésta falta el individuo puede sufrir fuertes elevaciones de temperatura y morir. También es la encargada de recuperar el *itonal* fraccionado cuando el individuo muere.
- ***iyolole***¹⁷ ("su espíritu"), entidad inmaterial **caliente**, relacionada con el fuego o la luz, esta entidad es otorgada al individuo desde el momento de su concepción, la parte física que ocupa va de la coronilla al esternón, la cavidad bajo el esternón es conocida como *iyolixco*. Tal entidad, al igual que el *inakayotl*, necesita alimentos para sobrevivir pero ésta solo se alimenta del "humito", de la esencia de los alimentos. Cuando el *iyolole* no desea alimentarse, el cuerpo no apetece nada, y la persona muere. Esta parte del hombre, que es traducido al castellano

¹⁵ Los dañinos "aires de muerto" poseen una cierta similitud con aquello que López Austin ha llamado *ihiyotl*, pero en un sentido diferente.

¹⁶ La entidad espiritual denominada en castellano "sombra", también fue registrada, con similares características, aunque bajo la palabra náhuatl de *ecahuil*, que corresponde a un sinónimo de *isewal* por Alessandro Lupo, 1995, *Op. Cit.*, p. 113

¹⁷ Tal entidad recibe el nombre de *yolo*, de acuerdo a los informantes de Lupo, *Op.Cit.,idem*.

como "espíritu", de acuerdo a los especialistas tradicionales nahuas, es la parte divina de las personas, con ella se entra en contacto con las deidades por medio de los sueños controlados.

- ***inawal*** o su nahual (nagual), es un animal inmaterial al que se encuentra unido el hombre desde su nacimiento y con el cual comparte ciertas características, sobre su cualidad fría o caliente no se obtuvo información; sin embargo se cree que cuando una persona nace en *Tlaltípac* (este mundo), en el mismo instante nace el animalito en algún lugar de la geografía mística nahua. En el curso de la vida, el animalito puede enfermarse, perderse, ser golpeado e incluso devorado por otro *inawal* mayor, causando enfermedades al individuo. Se cree que al morir el individuo muere *inawal* o viceversa.

"... Había una vez un hombre muy pobrecito, con sus ropas todas rotas y pobrecitas. Este hombre andaba trabajando, y se sentó a comer en un sembradío de chiles. Como no tenía salsa su comida, tomó un puñito de chiles del sembradío. El dueño del sembradío lo vio y fue a golpearlo por haber tomado los chiles. Le dio duro con una vara, pues lo vio muy pobrecito y lo corrió de su terreno. El hombre recogió su comida y se fue del lugar todo golpeado. Esa noche el hombre, en sus sueños, tomó un machete y anduvo buscando su *nawal (inawal)* del hombre que lo había golpeado. Lo buscó por todas partes y llegó hasta el mar. Y allí, escondido tras una piedra encontró a un sapo grande, este sapo era su *nawal (inawal)* del hombre dueño del sembradío de chiles. Lo mató de un tajo de machete y en ese momento el hombre que lo había golpeado, murió. Por eso, nunca debe sentirse uno más que otro aunque lo mire uno pobrecito y sin buena ropa..."¹⁸

Las personas pueden tener cualquier animal como *inawal* y, generalmente son las parteras quienes conocen cual es el que corresponde a cada niño al nacer por que lo pueden "ver".

"¿Cómo decir a las mestras (enfermeras), pa' que entiendan, que esto es otro (diferente)...? ¿Qué van a decir ellas, si cuando nace un niño trae su cara así como guajolotito o gatito o perrito... a ver cómo? Yo creo, se desmayan"¹⁹

¹⁸ Informante Hombre, 54 años, Partero y Tlmatike

¹⁹ Comentario de una partera anciana platicando sobre las cosas inmencionables en los cursos de actualización para atender partos dirigida por el IMSS, en referencia a la visión de *inawal* en el recién nacido. Informante Mujer, 78 años, Partera y Tesiuiani

A pesar de que *inawal* puede ser cualquier animal²⁰, existe una gradación de poder entre los diversos animales encontrándose que el tigre (jaguar) es de los más poderosos, aunque también se encontraron casos de personas que tenía como *inawal* al rayo, el fuego o el viento.

En el uso popular, el nahual (sin posesivo) es un hombre que puede transformarse en animal para causar daños a los demás, en este sentido los antropólogos han utilizado el término como sinónimo de hechicero, conservando en sus estudios características malignas, herencia de la valoración católica española, las cuales son usadas para mantener el status quo cultural atacando a quienes acepten el cambio o las innovaciones²¹.

En un sentido histórico, el nahualli era el sacerdote del dios Nahualpilli, el dios jaguar, aquellos sacerdotes con base en ayunos y abstinencia obtenían poderes inconmensurables para controlar la lluvia y transformarse en animales²². En la actualidad, de acuerdo con la información obtenida entre los nahuas de Naupan, Puebla, a pesar de que todas las personas poseen *inawal* no todas poseen el don de transformarse en él, a quienes pueden hacerlo se les conoce con el término de *mopatiani*. Este "don" se cree que es otorgado por Dios, y viene de nacimiento, es parte de *itonal* término que cuando toma esta acepción podríamos traducirlo como su suerte o destino²³.

"... a Doña Angela (*tesiuiani*) le tocó atender el nacimiento de un *mopatiani*. Como aquí es costumbre, la partera baña al niño y a su madre, en el temazcal. Un día, que era viernes²⁴, la partera fue a bañar a la madre del niño, y al término del baño, fue a mirar al bebé y lo que encontró bien envuelto, fue a un gatito. Lo volvió a envolver y no le dijo nada a su madre. Ese día el chiquito cumplía sus veinte días de nacido..."²⁵

²⁰ Los especialistas religiosos pueden tener más de uno.

²¹ Ver Gonzalo Aguirre Beltrán, 1963, *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México pp 98-114,

²² Idem

²³ Aguirre Beltrán propone una definición de tonalismo como la creencia en el animal compañero y de nahualismo como la creencia en la transformación de un hombre en animal, sin embargo entre los nahuas de Naupan, ambas creencias se manifiestan como complementarias, pues el nawal, que es el compañero místico animal forma parte de *itonal*, es decir de la suerte o destino del individuo y solo aquellos elegidos por las deidades serán capaces de transformarse en su *nawal*.

²⁴ Los martes y los viernes, las personas que han desarrollado su "dones" divinos se encuentran muy sensibles.

²⁵ Informante mujer 38 años ama de casa

Todos los especialistas religiosos se rigen por un calendario determinado que, como el *tonalámatl*, se organiza en meses que duran 20 días, en estos lapsos existen ciertos días: los martes y los viernes que son considerados propicios para el trabajo de tales especialistas. Se cree que los predestinados para dedicarse al trato con las deidades, necesitan además, ser iniciados por otros más desarrollados.

"... el que ha sido elegido para ser *mopatlani*, se va a transformar en animalito cada veinte días, desde el momento de su nacimiento, por poco tiempo. Incluso puede dejar de hacerlo por temporadas. Sin embargo, si ya de grande quiere desarrollar su "don", debe ir al *ikanastepétl* junto con el *mopatlani* mayor y sus compañeros, y ahí, dirán oraciones, y le pondrán al nuevo *mopatlani* una agua que se da en un manantial que solo ellos encuentran, porque aparece solo en ciertos días. El agua debe ponerse desde la base de la espina dorsal hasta la nuca. Cuando el *mopatlani* ha desarrollado su "don", se podrá transformar en el animal que desee, cuando quiera y por el tiempo que él decida..."²⁶

En la comunidad de Naupan, los *mopatlani*, unidos a los *tekuani* (nahuales tigre) de las deidades (el nahual de San Marcos es un "leoncito" y San Agustín posee dos), son los guardianes y protectores de la comunidad, sin embargo, el uso que cada individuo haga de su "don" es parte de su elección personal.

"... Todos tenemos nawal... los que van a perjudicar también... si tiene el "don"...se va convertir en gato, zorra.. en lo que es su nawal...Estas personas <<trabajan>>, tienen poder... [A ellos] los vienen a ver para que vaya a matar aquella [alguna] persona. Se acuesta a dormir la persona pero el espíritu sabe lo que va a hacer, y le va a pelear el espíritu a aquella persona.. Va a ir hasta su casa, lo va a chupar, a quitar la sangre... su fuerza... Yo me he dado cuenta porque he <<trabajado>>, he llegado a donde se meten los nawales...Una vez fui a ver a un enfermo, y la señora de la casa dice que lo vio en la escalera que ocupa para bajar la mazorca o para subir cosas del tapango... la viejita estaba acostada y dice que vio uno como tlacuache sentado en la escalera.. cuando gritó la viejita ya salió y [se]fue vomitando sangre..."²⁷

"...los espíritus de esas personas [cuando]se acuestan a dormir [salen] y se cambian de [en] animal.. cuando tienen compromiso.. [y por ello] le van a pagar... Si yo me peleo con él me va a andar persiguiendo el espíritu.. así me ha pasado... Una vez hizo la lucha su nawal de uno, que venía adonde dormía yo. Venía y lo veía como llegaba en dirección adonde estaba yo, pero no despierto, como cerrando los ojos, como soñando, como dormido... Lo veía yo muy bien aunque yo cerrando mis

²⁶ Informante mujer, 54 años, Especialista Religiosa

²⁷ Informante hombre, 48 años, Tlamátike

ojos...cuando comienza a soltar su.. como lengüita, una telita así derecha que viene llegando cerca de mi corazón.. ya viene llegando y que me cuelgo, me enredo con mis manos y le jalo.. cuando despierto, estoy bien espantado. Así lo veía yo pero nunca pudo [chuparme] porque también mi espíritu es fuerte, no es dejado...por eso digo me he peleado con gentes de esas.”²⁸

La existencia de la creencia mesoamericana en el nahualismo cuestiona fuertemente los principios científicos racionales los cuales no pueden aceptar como posible la transformación de un hombre o, mejor dicho, de una parte del mismo en un animal²⁹. Aguirre Beltrán de manera honesta confiesa su turbación ante tal fenómeno y propone una explicación psicoanalítica a tal creencia exponiendo que se trata de una introyección de la *imago* del padre en el *ego* del sujeto³⁰. Actualmente Galinier siguiendo la tesis de Turner que enfatiza el papel de la imagen del cuerpo, principalmente la fisiología sexual como marco de comprensión de fenómenos cósmicos propone, que el principio de metamorfosis del nahual posee una connotación fálica, en donde el *alter ego* que el nahual representa es el pene, el instrumento de transformación por excelencia³¹. Ambas explicaciones surgen de la necesidad de hacer comprensible, al dotar de “significado”, un hecho que suena descabellado desde el punto de vista propio, desafortunadamente desvirtuando egocéntricamente la creencia del otro; Ante ello reiteramos que la función del antropólogo es tender un lazo de comunicación intercultural en un plano de respeto al conocimiento ajeno y, sostenemos que si en un momento dado tal fenómeno aún nos resulta incomprensible no es por fallas en el sistema de pensamiento ajeno sino quizá en la forma en que el problema ha sido abordado desde nuestro contexto.

b)La muerte, los tipos de muerte y su relación con los destinos ultraterrenos

Para los antiguos mexicanos al ocurrir la muerte, las partes del hombre se desataban o disgregaban “... como han quisido hacer los dioses, que ya murió, y

²⁸ Informante hombre, 48 años, Tlamátike

²⁹ La información revela que es una de las partes inmateriales del hombre aquella que puede transformarse en *inawal* mientras *itonakayotl* permanece dormido, asimismo no todos tienen el “don” de verlo, aunque es posible si alguna persona común se encuentra en “su día”.

³⁰ Aguirre Beltrán, 1963, *Medicina y ... Op Cit*, p107

³¹ Galinier, 2000, “Una mirada detrás del telón...”, *Op. Cit.*, p 471

se desató allá, murió en la guerra”³². La parte del hombre que aparece en las fuentes documentales como aquella que tiene destino ultraterreno es el *yoíia*³³, término náhuatl relacionado con el corazón y traducido como <<ánima>> por los frailes cronistas de la época, sin embargo, la mayoría de las fuentes se refieren al <<difunto>> como una entidad espiritual total que viaja y afronta las situaciones problemáticas. La información revela que existían varios destinos para los difuntos, los cuales se constituían en regiones específicas de la geografía mística de los antiguos mexicanos, cada destino correspondía a la forma en que ocurría la muerte y se encontraba relacionada con los tipos de inhumación que se le realizaba al cadáver y que en términos generales eran: enterramiento, cremación e ingesta³⁴.

Los destinos principales que tenían los difuntos eran:

- ***Ilhuicatl Tonatihu*** o Casa del Sol destinado a los sacrificados y a los guerreros que morían en combate³⁵, así como a las mujeres muertas en parto. A los primeros, sus cuerpos eran incinerados en el lugar del combate y cuando volvían de la guerra, los sobrevivientes traían una saeta del muerto y a ésta la tenían por imagen del muerto, la cual ataviada con las insignias del sol, era quemada³⁶ y cuyas cenizas serían posteriormente enterradas en una ceremonia especial. Los cadáveres de las mujeres muertas en parto no se incineraban, sino que eran enterrados en las encrucijadas o en el patio de los templos dedicados a las diosas *Cihuapiltin*³⁷.

³² Fray Jerónimo de Alcalá, 1988, *Op Cit.*, p.250

³³ Fernando Alvarado Tezozómoc, 1992, *Crónica Mexicáyotl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, p. 12-13

³⁴ La ingesta ritual de ciertos sacrificados se encuentra documentada, sin embargo, el destino ultraterreno, en la época prehispánica estaba dado por la forma en que aquellos morían, que en este caso sería por el sacrificio.

³⁵ Fray Bernardino de Sahagún, 1979, *Historia de las cosas de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, Libro III, cap. III, p.208

³⁶ Fray Bartolomé de las Casas, 1967, *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, edición preparada por Edmundo O’Gorman, con un estudio preliminar, apéndice y un índice de materias, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Vol. II, Capítulo CCXXVII, p. 464

³⁷ Sahagún, *Historia de las cosas...*, Libro XXIX, p.380

- Los que iban al **Tlalocan** eran quienes morían de alguna enfermedad contagiosa como lepra o llagas, así como los ahogados y muertos por el rayo³⁸. A los cadáveres o imágenes de los muertos, en caso de que no pudiesen recuperar sus cuerpos³⁹, se les vestía con insignias del dios *Tlaloc* y tampoco se incineraban sino que eran enterrados⁴⁰ en los montes. En los enterramientos, los vestigios arqueológicos muestran que se incluían elementos diversos como alimentos, objetos para protegerse y acompañantes para el viaje hacia su destino ultraterreno⁴¹.
- Los que iban al **Mictlan** eran los muertos por enfermedad o vejez, a éstos, cuando estaban a punto de morir les metían una piedra en la boca “para que recibiese su ánima”⁴², después de muertos les vestían con las insignias de *Mictlantecutli*, su cuerpo era expuesto por cuatro días, al cabo de los cuales era incinerado y las cenizas que quedaban de la cremación eran recogidas por los ancianos y colocadas en ollas o cajas junto con la piedra que les habían puesto por “corazón”⁴³ y enterradas en una cámara de la casa, donde eran objeto de ofrenda cada cierto tiempo.
- A **Tonacaquauhtitlan** iban los niños que morían siendo aún lactantes y a estos se les vestía con las insignias de un dios que tenían por abogado de los niños⁴⁴, y se les enterraba en las trojes⁴⁵. Se creía que los pequeños que morían a esta tierna edad volverían a renacer en la tierra.
- Si bien estas cuatro regiones han recibido una mayor atención existía también un lugar específico, la residencia de **Tlazoltéotl**, destinado a aquellos que eran condenados a muerte por adulterio, robo o asesinato.

“A los que mataban por adúlteros, los de su casa les hacían una imagen, y compuesta con las insignias de un dios llamado *Tlazoltéutl*, que quiere decir dios

³⁸ *Idem*, Libro III, cap. II, p. 207-208

³⁹ Casas, *Op. Cit.*, p. 464

⁴⁰ *Idem*

⁴¹ De la Garza, “El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio”, *Op Cit*, p.24

⁴² Fray Francisco Ximénez, 1975, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Volumen 1, paleografía y anotaciones de Carmelo Sáenz de Santa María, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, p. 111

⁴³ Casas, *Op. Cit*, p.462-463

⁴⁴ Casas, *Op. Cit.*, p.464

⁴⁵ Sahagún, *Historia de las cosas....*, Libro IV, Capítulo XXI, p. 356

de la basura o la suciedad, a quien atribuían los pecados de adulterios y otros semejantes...”⁴⁶

“Los ajusticiados por delito, como eran hurto y adulterio, (iban) a otro (lugar); los que mataban a sus padres, hijos y mujeres tenían casa por sí; también estaban a su lado los que mataban al señor y a algún sacerdote...”⁴⁷

Por su parte, entre los nahuas de Naupan se sabe que la muerte de una persona sucede cuando el *iyolole* abandona el cuerpo físico definitivamente. Se dice que cuando la muerte ocurre el *iyolixco* se hunde, pues queda vacío, entonces *inawal* muere, el *itonal* se fracciona desprendiendo los fríos y dañinos “aires de muerto” y el *isewal* se pega al suelo. Es decir, se mantiene una imagen de disgregación parecida a aquella de los antiguos mexicanos. Asimismo se cree que el destino ultraterreno se encuentra directamente relacionado a la forma de muerte, sin embargo si el destino es desafortunado puede modificarse con base en ciertos ritos mortuorios adicionales o bien con modificaciones al modelo básico de los rituales funerarios.

Los tipos de muerte más comunes son:

1. Muerte por vejez, o enfermedad prolongada. En la mayoría de los casos la muerte ocurre de manera pacífica, como parte del desenlace normal de la vida, cuando este suceso ocurre “sin sufrir, sin molestar a nadie y con el estómago lleno”, se considera que el individuo ha tenido una “buena muerte” como corresponde a quien ha llevado correctamente su vida, en estos casos el difunto va al **Miktlán** y se realiza el modelo del ritual general que se detallará mas adelante.
2. Por muerte violenta, generalmente se cree que quien sufre una muerte por asesinato era merecida por su comportamiento belicoso o conflictivo en vida. La acción tanto de morir violentamente como de matar hace que ambos, el asesino y el asesinado vayan al **lugar del Malo**, esta región es asociada a la tierra, al monte y a su deidad *Tlaltecutili*.

⁴⁶ Casas, *Op. Cit.*, p. 464

⁴⁷ Francisco López de Gómara, 1954, *Historia General de las Indias “Hispania Vitrix”, cuya segunda parte corresponde a la Conquista de Méjico*, modernización del texto antiguo por Pilar Guibelalde, Editorial Iberia, Barcelona, vol II, p. 388

“Hace dos años murió mi compadre, que era un hombre muy malo y asesino, lo llevaron a enterrar pero la caja iba vacía solo llevaba su cuerpo, a él ya lo habían “jalado” al monte los que había asesinado. Me contó mi esposo que un día que él iba por leña oyó que le hablaban por su nombre y que cuando volteó, vio a mi compadre que estaba atado a un árbol y que le dijo –mira como me tienen, ayúdame a soltarme-, mi esposo en ese momento recordó que mi compadre ya era muerto y regresó corriendo a la casa.”⁴⁸

En estos casos particulares el rito escatológico básico puede tener variaciones, además de rituales mortuorios adicionales como el “levantar el *isewal* o a sombra” del asesinado, pues esta se cree que queda pegada al suelo donde estaba el cuerpo. Para hacer esto existen dos formas una de ellas es recoger la sangre que haya caído al suelo y llevarla a enterrar junto con el cuerpo del difunto. Cuando eso no es posible, se puede colocar una cruz en el lugar donde cayó el cuerpo, y llamar a la persona por su nombre, avisándole que ya murió.

“... Cuando yo era niño, viajaba del pueblo hasta Huauchinango. Me iba en la madrugada para llegar temprano; un día salimos mi primo y yo, íbamos muy contentos caminando, llevábamos el tambor de una cama, y tras de nosotros oímos pasos de persona y pisadas de caballo. Nos apartamos de la vereda para que pasara el caballo, y volteamos hacia atrás. No había nadie. Seguimos caminando, y de nuevo se escucharon los pasos, volteamos hacia atrás, y no era nadie. ¡Nomás sentimos como se nos enchinaba el pelo del susto! Cuando llegamos al pueblo, nos dijeron que en ese lugar habían matado a un señor. Yo creo que nadie fue a levantar la sombra de ese hombre (*isewal*), por eso espantaba en la noche...”⁴⁹

3. La muerte “provocada” o “por maldad”, este tipo de muerte es una variación de la anterior, pues esta se provoca de manera indirecta solicitando el servicio de algún *tetlachiuiani*⁵⁰, quien “paga” a los *amo cuale yeyekatlame*⁵¹, para que se lleve el *iyolole* de la persona lejos de su cuerpo. También en este caso tanto el difunto como aquel que causó su muerte no van al *Miktlan*, sino al **lugar del Malo** con las consecuentes variaciones en los ritos escatológicos.

4. Otra causa de muerte, es la llamada por “golpe de aire”; y sucede cuando se ha cometido una falta grave como golpear a los padres, cuando se ha atentado en

⁴⁸ Informante mujer, 38 años, ama de casa

⁴⁹ Informante hombre, edad 50 años, campesino

⁵⁰ Especialistas tradicionales que tienen como “don” el tratar con los “malos aires” o *amo cuale yeyécatlame*, para causar daños y enfermedades.

⁵¹ Los “malos aires”, son seres espirituales destructivos, su acción en *Tlaltípac* es regulada por medio de ofrendas.

contra, o bien, no se ha respetado a los *yeyekatlame*⁵² o "dueños" de los lugares Sagrados, lo cual puede suceder siendo o no, consciente de ello el individuo afectado. Cuando se ofende a los lugares Sagrados, los "dueños" atrapan el *iyolole* de la persona, y no lo sueltan. Dentro de este rubro se encuentran las muertes por ahogamiento y por rayo. En estos casos se cree que el *iyolole* es atrapado por la deidad del agua o del rayo, y se realizan ciertos rituales para "pagar" a dichas deidades y que permitan la salida del *iyolole* del difunto de ese lugar para poder realizar los ritos escatológicos correspondientes.

"Cuando yo era niña iba con mis primas de paseo a Atla. Había dos niñas y les dijeron que se agarraran bien de la mano para pasar el río Mamiquetla porque llevaba mucha corriente. La niña mayor soltó a la menor y no avisó, solo se quedó mirando como se la llevaba el agua, no hubo manera de salvarla. La niña se ahogó, buscaron su cuerpo durante dos días a lo largo del río. Entonces su papá vio a una *tesiuiani* que vive por acá arriba y ella le dijo que el <<dueño>> [la deidad] del río quería una ofrenda para soltar a la niña. Le dieron chocolate, tamales y otras cosas y al día siguiente apareció el cuerpo de la niña como 10 metros abajo del lugar donde se había ahogado. Entonces pudieron enterrarla. El <<dueño>> no se quedó con su espíritu. Hay otros que el <<dueño>> del río no suelta, esos se quedan con él y no descansan en paz. Luego se oyen llantos o se ven personas cuando va uno pasando, son aquellos con los que el dueño del río se quedó."⁵³

5. Por último está la muerte a causa de "el mal aire"; dicha muerte es la menos frecuente, y sucede cuando un difunto desea llevarse a alguna persona con él, cuando "el mal aire" agarra a una familia, incluso puede hacerla desaparecer y únicamente puede frenarse si se consulta a un especialista religioso, el cual llama al *yeyekatl* del difunto, y le pide que explique su conducta y lo que desea a cambio de la vida de los sobrevivientes.

"Cuando un "aire de muerto" ha agarrado a una persona, ésta deja de trabajar, de hablar, de comer y se va "secando" poco a poco hasta que muere"⁵⁴

Las causas de muerte más frecuentes entre los niños son:

⁵² Los *yeyekatlame* son entes espirituales que pueblan la naturaleza, estos seres habitan en cuevas, manantiales o cerros y con conocidos como los "dueños" de los lugares, se manifiestan en los sueños como seres humanos y en *Tlaltípac*, bajo distintas formas.

⁵³ Informante mujer, edad 43 años, ama de casa.

⁵⁴ Informante mujer, edad 48 años, ama de casa

1. El "mal de ojo" u "ojo seco"; esta enfermedad aparece, cuando una persona tiene su *iyolole* "fuerte" o cuando una persona cualquiera, pero que anda en "su día"⁵⁵, mira a un niño pequeño con atención y lo deja cargado con su emoción. Como el *itonal* del niño es muy débil, muchas veces no puede soportar esa carga, el "mal de ojo" se manifiesta con diarreas continuas, calenturas y vómitos.
2. El "espanto", también es una causa común de muerte entre niños, e incluso entre no tan niños y sucede, cuando la persona recibe un susto fuerte.
3. Por "mal aire", cuando esto sucede se sabe porque el niño comienza a dormir muy inquieto, se levanta, habla dormido o hace cosas mientras duerme, que no acostumbraba hacer. Si el problema no se atiende rápidamente, el *yeyekatl* que está en el cuerpo del niño, puede tratar de llevarse a su *iyolole*, ocasionándole la muerte.
4. También, se encuentra la muerte de infantes porque "una maldad" dirigida a algún pariente adulto recayó en él, y por último:
5. Porque a su *iyolole* no le gustó este lugar, *Tlaltípac*, y prefirió regresar al **lugar de las "nanas"** (madres) también conocidas como *tzitzime*⁵⁶(abuelas) Se cree que el *iyolole* de los niños que están por nacer, habitan con las "nanas" en el lugar donde se da la vida, allí, estas mujeres los cuidan, los arrullan y les dan sus alimentos. Cuando un bebé ha nacido, hasta el primer año de edad, su *iyolole* sigue percibiendo a estos entes espirituales.

"...cuando los niños de pocos meses, lloran o ríen sin razón aparente, es porque las mujeres de los "aires" les pegan, o los juegan..."⁵⁷

Este tipo de muerte, es conocida como "de llorar" y se da en pequeños de solo algunos meses de edad, pues se considera que "los niños no tienen nada, solo lloran y lloran porque se quieren regresar". Todos los niños que mueren, hasta la edad de cuatro años se considera que vuelven al lugar donde habitan las

⁵⁵ Para los nahuas de Naupan, todas las personas despliegan una vez cada veinte días su don que Dios le ha dado. Este don puede manifestarse con visiones, revelaciones, etc. o bien, solo puede manifestarse en una fuerza desacostumbrada en su mirada. Informante mujer, edad 50 años, Tesiuiani

⁵⁶ Las *tzitzime* son deidades femeninas "dueñas" del temascal, sus atributos son una pequeña escoba y una jícara decorada. Es el símbolo de las parteras.

⁵⁷ Informante mujer, 45 años, ama de casa

nanas y que volverán a nacer. En estos casos los ritos escatológicos básicos son modificados.

A partir de los cuatro años ya se practican los ritos normales, aunque con el convencimiento que, como “angelito”, quien muere de edad temprana hasta los 14 o 16 años, sin casarse, va directo al **cielo o *llwikatl***.

CAPÍTULO 3

LOS RITOS FUNERARIOS

a) Los mitos y ritos funerarios prehispánicos

Los mitos de creación ya constituidos en objeto de creencia e interiorizados y formando parte de las estructuras mentales de sus portadores, revierten sobre su propio causante constituyéndose, en virtud del quehacer específico de la religión, en legitimaciones últimas que fundamentan la existencia del mundo. En los mitos se otorga la definición socialmente aceptada del mundo y, si bien, la cosmovisión se encuentra enraizada en la vida social total del grupo que la ha producido y todos los miembros que comparten un determinado mundo de objetivaciones reconocen una definición básica del mismo otorgada mediante los procesos de socialización/endoculturación, es un hecho que no todos los miembros de una cultura poseen el mismo nivel de conocimiento consciente sobre los contenidos de su imagen del mundo.

En el caso de México los cronistas que se dieron cuenta de la importancia de conocer la cultura ajena, contaron con la ventaja de obtener su información de conocedores de la tradición que describieron a grandes rasgos el origen y actividades de los dioses creadores en el principio de los tiempos, así como un bosquejo general del complejo ritual que regía la vida religiosa de los antiguos mexicanos.

Los rituales funerarios de los antiguos mexicanos se fundamentaban en dos vertientes religiosas; por una parte el culto a *Huitzilopochtli*, el dios guerrero, el sol, que necesitaba de los corazones de los sacrificados para fortalecerse en su diario combate, pues esta deidad todas las mañanas nace del vientre de la vieja diosa de la tierra con su atavío de guerra listo para iniciar la batalla y muere todas las tardes para alumbrar con su luz el mundo de los muertos. Siguiendo el mito, *Coatlicue*, la diosa de la tierra, era sacerdotisa en el templo y después de haber engendrado a la Luna y las estrellas llevaba una vida de retiro y castidad; pero un día al estar barriendo encontró una bola de plumón que guardó en su seno,

cuando terminó sus quehaceres buscó la bola de plumón pero había desaparecido y al instante se sintió embarazada. Cuando *Coyolxauhqui*, la luna y los *Centzonhuitznahua* supieron la noticia se enfurecieron hasta el punto de decidir matar a la madre. Lloraba *Coatlicue* por su próximo fin, pues ya la Luna y las estrellas se alzaban para matarla, pero el prodigio que estaba en su seno le hablaba y consolaba, diciéndole que en el preciso momento él la defendería contra todos. Cuando los enemigos llegaron, nació *Huitzilopochtli* y, con la serpiente de fuego cortó la cabeza a la *Coyolxauhqui* y puso en fuga a los *Centzonhuitznahua*. Por eso al nacer el dios, tiene que entablar combate con sus hermanos y armado con el rayo solar todos los días los pone en fuga. Y al consumir su batalla es llevado en andas hasta el medio del cielo por los guerreros muertos o sacrificados y de allí es tomado por las mujeres muertas en parto hasta el ocaso, en donde *Huitzilopochtli*, el sol, como águila que cae y muere es recibido por los habitantes del inframundo para continuar su viaje y renacer de nuevo al oriente¹.

La segunda vertiente religiosa que legitima los rituales funerarios de los antiguos mexicanos es el culto a *Quetzalcóatl*, pues siguiendo las fuentes consultadas, se reconoce que la cremación fue instaurada por la deidad mencionada² en el mito del viaje de *Quetzalcóatl* al *Tillan Tlapallan*, por lo que es posible que en él se establezca el modelo ejemplar para las actividades rituales funerarias de los antiguos mexicanos³. Este mito se describe a continuación.

1-CAÑA. En este año murió *Quetzalcóatl* y se dice que fue a morir en *Tillan Tlapallan*. Enseguida se entronizó y reinó en *Tollan* el llamado *Matlacxochitl*. Luego se refiere cómo se fue *Quetzalcóatl*. Cuando no les obedeció en cuanto a hacer sacrificios humanos, se concertaron los demonios. Los que se nombraban *Tezcatlipoca*, *Yhuimecatl* y *Toltecatl* dijeron: “Es preciso que deje su pueblo, donde nosotros hemos de vivir”. Y añadieron: “Hagamos pulque; se lo daremos a beber, para hacerle perder el tino y que ya no haga penitencia”. Luego habló *Tezcatlipoca*: “Yo digo que vayamos a darle su cuerpo” ¡Cómo decir lo que mutuamente se consultaron estos para hacerlo así!. Primero fue *Tezcatlipoca*; cogió un doble espejo de un jeme y lo envolvió; y cuando llegó a donde estaba *Quetzalcóatl* dijo a sus pajes que le custodiaban: “Id a decir al sacerdote: Ha

¹ Alfonso Caso, *El Pueblo del Sol*, 1981, Fondo de Cultura Económica-Colección Popular 104, México, p.23-24

² Ángel María Garibay K. (editor), 1985, “Historia de México” en Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, Editorial Porrúa, México, p. 116

³ Sobre este punto consultar Patrick Johansson, 1998, *Los rituales mortuorios nahuas precolombinos*, Fernández Editores, México.

venido un mozo, a mostrarte, señor, y a darte tu cuerpo.” Entraron los pajes a avisar a *Quetzalcóatl* quien les dijo “¿Qué es eso, abuelo y paje? ¿Qué cosa es mi cuerpo? Mirad lo que trajo y entonces entrará” El no quiso dejarlo ver y les dijo: “Id a decirle al sacerdote que yo en persona he de mostrárselo” Fueron a decirle: “No accede; insiste él en mostrártelo, señor” *Quetzalcóatl* dijo: “Que venga, abuelo.” Fueron a llamar a *Tezcatlipoca*; entró, le saludó y dijo: “Hijo mío sacerdote *Ce ácatl Quetzalcóatl*, yo te saludo y vengo, señor, a hacerte ver tu cuerpo” Dijo *Quetzalcóatl* “sé bien venido abuelo. ¿De dónde has arribado? ¿Qué es eso de mi cuerpo? A ver”. Aquel respondió “Hijo mío, sacerdote, yo soy tu vasallo vengo de la falda del *Nonohualcatepetl*; mira señor, tu cuerpo” Luego le dio el espejo y le dijo “Mírate y concóctete hijo mío que has de aparecer en el espejo.” En seguida se vio *Quetzalcóatl*; se asustó mucho y dijo “Si me vieran mis vasallos, quizá corrieran.” Por las muchas verrugas de sus párpados, las cuencas hundidas de sus ojos y toda muy hinchada su cara, estaba disforme. Después que vio el espejo, dijo “Nunca me verá mi vasallo porque aquí estaré”. Se despidió *Tezcatlipoca* y salió, y para reírse y burlarse de él se concertó con *Yhuimecatl*. El cual dijo “Vaya ahora *Coyolnahual*, oficial de pluma que tenía que ir; y dijo “Sea en hora buena. Voy a ver a *Quetzalcóatl*. Y fue y dijo a *Quetzalcóatl* “Hijo mío yo digo que salgas y que te vean los vasallos; voy a aliñarte, para que te vean” Aquel dijo: “A ver Hazlo, abuelo mío.”

Luego hizo esto *Coyolnahual*, oficial de pluma. Hizo primero la insignia de pluma (*lapanecayou*) de *Quetzalcóatl*. En seguida le hizo su máscara verde; tomó color rojo, con el que le puso bermejos los labios; tomó amarillo, para hacerle la portada; y le hizo los colmillos; a continuación le hizo su barba de plumas, de *xiuhtototl* y de *tlahquechol*, que apretó hacia atrás, y después que aparejó de esta manera el atavío de *Quetzalcóatl* le dio el espejo. Cuando se vio, quedó muy contento de sí, y al punto salió de donde le guardaban; y *Coyolnahual*, oficial de pluma, fue a decir a *Yhuimecatl*: “Hice salir a *Quetzalcóatl*: ahora anda tú” Y le dijo “Esta bien” Luego se hizo amigo del nombrado *Toltecatl*; y ambos se fueron, los que ya se habían de ir. Vinieron a *Xonacapacoyan* (donde se lavan las cebollas) a posar con su labrador, *Maxtlaton*, que era el guarda de *Toltecatepetl*. Cocieron quelites (hierbas comestibles), tomates, chile, jilotes, ejotes. Esto se hizo en pocos días. También había ahí magueyes, que le pidieron a *maxtla*; y en solo cuatro días compusieron pulque y lo recogieron; ellos descubrieron unos cantarillos de miel de abeja para echar al pulque. Fueron luego a *Tollan*, a la casa de *Quetzalcóatl* llevando todo, sus quelites, sus chiles, etc. y el pulque. Legaron y se ensayaron. Los que guardaban a *Quetzalcóatl*, no les permitían entrar; dos y tres veces los volvieron sin ser recibidos. Al cabo preguntados que de dónde eran, respondieron y dijeron que de *Tlamacazcatepec* y *toltecatepec*. Así que lo oyó *Quetzalcóatl*, dijo; “Que entren” Entraron saludaron y finalmente le dieron los quelites, etc. Después que comió, le rogaron de nuevo y le dieron el pulque. Pero él les dijo: “No lo beberé, porque estoy ayunando. Quizá es embriagante o matante”. Ellos le dijeron: “Pruébalo con tu dedo meñique, porque está enojado, es vino fuerte.” *Quetzalcóatl* lo probó con su dedo; le gustó y dijo: “Voy abuelo a beber tres raciones más” Porque le dijeron los diablos: “Has de beber cuatro”. Así que le dieron la quinta, le dijeron: “Es tu libación”. Después que él bebió, dieron a todos sus pajes cinco tazas a cada uno, que bebieron y los emborracharon enteramente. De nuevo dijeron los demonios a *Quetzalcóatl*: Hijo mío, canta” He aquí la canción que has de cantar” Y cantó *Yhuimecatl* “Mi casa de plumas de *quetzali*, mi casa de plumas de *zaquan*, mi casa de corales, la dejaré An-ya”

Estando ya alegre *Quetzalcóatl*, dijo: Id a traer a mi hermana mayor *Quetzalpetlatl*; que ambos nos embriaguemos”. Fueron sus pajes a *Nonohualcatepec*, donde hacía penitencia, a decirle: “Señora, hija mía, *Quetzalpetlatl*, ayunadora, hemos venido a llevarte. Te aguarda el sacerdote *Quetzalcóatl*. Vas a estarte con él. Ella dijo “Sea enhorabuena. Vamos, abuelo y paje” Y cuando vino a sentarse junto a *Quetzalcóatl*, luego le dieron cuatro raciones de pulque y una más, su libación, la quinta. *Yhuimecatl* y *Toltecatl*, los emborrachadores, para dar así mismo música a la hermana mayor de *Quetzalcóatl*, cantaron. “Oh tu, *Quetzalpetlatl*, hermana mía, ¿A dónde fuiste en día de labor? Embriagémonos “

Después que se embriagaron ya no dijeron: “Pero si nosotros somos ermitaños” Ya no bajaron a la acequia; ya no fueron a ponerse espinas; ya nada hicieron al alba. Cuando amaneció, mucho se entristecieron se ablandó su corazón. Luego dijo *Quetzalcóatl*: “¡Desdichado de mí!” Y cantó la canción lastimera que para irse de allí compuso: “Aya nada (regresa) dos veces ce tonal mi casa. De aquí se fueron ya yo aquí, allá ahora. Yo elevo a lo que está en la tierra. Ya la tristeza punza. A con ella estoy creciendo” Y cantó las segundas palabras de la canción “Aún no me llevaba poco ha mi madre anya *Coacueye* (la de faldellín de culebras) an; no es cortesana de un dios yyoa. Lloro Yya yean.”

Cuando cantó *Quetzalcóatl*, todos sus pajes se entristecieron y lloraron. En seguida también cantaron: “En casa ajena aún no se habían enriquecido mis señores. *Quetzalcóatl* no tiene cabellera de piedras preciosas. El madero quizá en alguna parte está limpio. Hele aquí. Lloremos”.

Después que cantaron sus pajes, *Quetzalcóatl* les dijo: “Abuelo y paje, basta. Voy a dejar el pueblo me voy. Mandad que hagan una caja de piedra” Prontamente labraron una caja de piedra. Y cuando se acabó de labrarla acostaron allí a *Quetzalcóatl*. Solo cuatro días estuvo en la caja de piedra. Cuando no se sintió bien de salud dijo a sus pajes: “Basta abuelo y paje; vámonos. Cerrad por todas partes y esconded las riquezas y cosas placenteras que hemos descubierto y todos nuestros bienes”. Así lo hicieron sus pajes: escondieron las cosas en el baño que era de *Quetzalcóatl*, en el lugar nombrado *Actepan-Amochco*. Inmediatamente se fue *Quetzalcóatl*; se puso en pie llamó a todos sus pajes y lloró con ellos. Luego se fueron a *Tillan Tlapallan*, el quemadero. El fue viendo y experimentando por dondequiera: ningún lugar le agradó. Y habiendo llegado a donde iba, otra vez allí se entristeció y lloró.

Se dice que en este año *ce acatl*, habiendo llegado a la orilla celeste del agua divina (a la costa del mar), se paró, lloró, cogió sus arreos, aderezó su insignia de plumas y su máscara verde, etc. Luego que se atavió, él mismo se prendió fuego y se quemó, por eso se llama el quemadero allí donde fue *Quetzalcóatl* a quemarse. Se dice que cuando ardió al punto se encumbraron sus cenizas, y que aparecieron a verlas todas las aves preciosas que se remontan y visitan el cielo: el *tlahquechol*, el *xiuhtototl*, el *tzinitzcan*, los papagayos *tzoneneme*, *allome* y *cochome* y otros tantos pájaros lindos. Al acabarse sus cenizas al momento vieron encumbrarse el corazón de *Quetzalcóatl*. Según sabían fue al cielo y entró en el cielo. Decían los viejos que se convirtió en la estrella que al alba sale; así como dicen que apareció cuando murió *Quetzalcóatl* a quien por eso llamaban el señor del alba (*Tlahuizcalpanteuctli*). Decían que cuando él murió solo cuatro días no apareció porque fue a morar entre los muertos (*Mictlan*) y que también en cuatro

días se proveyó de flechas; por lo cual a los ocho días apareció la estrella (el lucero), que llamaban *Quetzalcóatl*.⁴

Las acciones ejemplares detalladas en el mito que sirven de guía a este tipo de ritos son: El aviso de la muerte, el atavío del cadáver que incluía diversos elementos con todo lo necesario para emprender un viaje, la exposición del cadáver por cuatro días, el banquete postmortem, los cantos funerarios, el encierro en una caja por cuatro días, la incineración tras de la cual se inicia el viaje hacia el *Mictlan*, el viaje por el inframundo que dura cuatro días, cuatro días más en que se provee de flechas y su reaparición transformado en Venus. Bajo este modelo ejemplar los rituales funerarios de los antiguos mexicanos, que eran realizados por ancianos versados en tales prácticas, de manera general, incluían:

- La captación del “ánima” del difunto en una piedra, en una saeta, en una “imagen” o en el propio cadáver, como es el caso de *Quetzalcóatl*.
- El atavío del cadáver que incluía elementos con diversas funciones, que eran explicadas y detalladas al difunto por los ancianos encargados de realizarlas. Sobre tales elementos se encuentran referencias, independientemente de su forma de inhumación.

“...le vestían después de muerto de esta manera, y le ponían sobre un petate o estera y le ponían delante mucha comida y le daban fuego y se quemaba aquello y él...”⁵

En caso de que el difunto hubiese sido un señor principal, no solo se colocaban alimentos y mantas sino, incluso sirvientes para que lo asistiesen en el otro mundo.

“...de esta manera enterraban a los señores que morían, con plumas y mantas envueltos y enterraban con ellos dos o tres yndios y yndias o mas... enterraban estos indios vivos para que le hiziesen de comer allá donde yva, que no sabían donde avía de yr...y enterraban a estos yndios ...llevaban sus piedras de moler y mays para que moliesen.”⁶

⁴ Walter Lehmann Gerard Kutscher; Die Geschichte der Koingreiche von Culhuacan und México: Verlag: p.79-93 citado por Patrick Johansson, Op. Cit., pp.105-111

⁵ (Publicado por)Federico Gómez de Orozco, 1945, “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”, en *a Journal of Source Material on the native Cultures of México*, Vol II, 1945-1948, Number 4, Publisher by the House of Tlaloc, New Cork., p.57

⁶ *Idem*, p.58

Entre los elementos que acompañaban al cadáver en la inhumación también se incluían aquellos que correspondían a su rango y ocupación.

“...(a los) mercaderes que morían los enterraban vestidos y envueltos en mantas y plumas y enterraban con el las piedras preciosas, cueros de tigres, joyas de oro y plumas ricas que tenían y comida también porque estas eran las mercaderías que trataban”⁷

- La exposición de cuerpo que duraba cuatro días y durante los cuales se consideraba que el difunto aún se encontraba en el mundo de los vivos, pues éstos podían hablar con el difunto y aquel escucharlos⁸.

“En muriendo alguno, poníanle tendido en un aposento, hasta que acudían de todas partes los amigos y conocidos, los cuales traían presentes al muerto, y lo saludaban como su fuera vivo.”⁹

- La inhumación del cuerpo o la imagen al cuarto día. Al cabo de la exposición, el cuerpo o la imagen era cremado o enterrado, dependiendo del tipo de muerte. Pero para conducirlo al lugar donde sería enterrado o cremado se partía en procesión llevando todos sus objetos personales, delante del cuerpo iban los sacerdotes y dignidades del templo, unos incensando, otros cantando.¹⁰
- La espera por cuatro días, antes de emprender el viaje hacia el destino ultraterreno. Posterior a la inhumación, ya fuese por cremación o enterramiento, los difuntos tardaban cuatro días más en la tierra antes de emprender el viaje hacia su destino ultraterreno. En el caso de los enterramientos de las mujeres muertas en parto, esto se hace evidente al señalar que los sepulcros eran protegidos durante cuatro días, para evitar que los jóvenes guerreros robasen o mutilasen el cuerpo, lo que hace suponer que el difunto aún se encontraba en este mundo durante este lapso de tiempo antes de emprender su viaje hacia el destino ultraterreno.

⁷ *Ibid*

⁸ El atavío del cadáver descrito por Sahagún incluía la información de viva voz sobre las dificultades que el difunto había de pasar en el inframundo, así como el uso que debía dar a los elementos que eran colocados.

⁹ Joseph de Acosta, 1978, (Historia natural y moral de las Indias) Vida religiosa y civil de los indios, prólogo y selección de Edmundo O`gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, México, p.

24

¹⁰ *Idem*. P. 25

Al respecto, aquellos que eran cremados ya sea por haber sido sacrificados, en combate, o por haber muerto de enfermedad o vejez, sus cenizas eran colocadas en cajas o en ollas y se consideraba que el difunto iniciaba su viaje por el inframundo hasta el cuarto día posterior a la incineración.

- La existencia de un ritual que marcaba el inicio del viaje del difunto hacia su destino ultraterreno. En el caso de aquellos guerreros que morían en combate o en el sacrificio y que eran incinerados, la fecha de inicio del viaje estaba marcada por un ritual conocido como *nexpixolo* que aparece traducido como “derramamiento de cenizas” que se realizaba al cuarto día posterior a la incineración.

Y el cuarto día se llamaba “derramamiento de cenizas”, Decían los ancianos que los bañados que habían muerto, dizque aún andan durante cuatro días, todavía no van al Mictlan. Y cuando es el derramamiento de cenizas”, entonces bajan al Mictlan...¹¹

Las cenizas, tanto de los sacrificados como aquellas de los guerreros muertos en combate eran colocadas en ollas y las enterraban¹². El *nexpixolo*, el enterramiento de estas cenizas se realizaba al alba, cuando el sol comenzaba a salir por el oriente y que incluía un banquete en el cual se ofrecía comida a todos los convidados.

Cuando ya quería salir el alba, a la hora en que sale el lucero, enterraban las cenizas del sacrificio, y las flores y las cañas de perfumes, porque se lavan mucho que no las viese algún inficionado de algún vicio, conviene a saber, algún amancebado, o ladrón, etcétera, o odúltero, o jugador o borracho, porque a todos estos los tenían por polutos y no querían que viesen enterrar las cenizas del sacrificio. Después que habían enterrado estas cenizas, comenzaban luego a cantar y a bailar con el atambor y con el *teponaztli*, y cantaban algunos de los cantares en saliendo el Sol; luego daban comida a todos los convidados sin dejar ninguno en sus aposentos, y sus flores y perfumes; a la postre daban comida a los populares que tenían convidados...¹³

¹¹ Códice Florentino, II, citado por López Austin en *Cuerpo Humano...*, p.138

¹² Fray Jerónimo de Alcalá, *Op. Cit*, p. 250

¹³ Fray Bernardino de Sahagún, 1992, *Suma Indiana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, p.209

En esta fase ritual posterior a la inhumación del cadáver de los guerreros o sacrificados se puede apreciar la doble influencia religiosa, por una parte el mito de Quetzalcóatl que establece la incineración y por otra el enterramiento de las cenizas al alba para que estos guerreros acompañasen al sol-Huitzilopochtli en su recorrido diario.

En el caso de los muertos por enfermedad, las cenizas que quedaban de la cremación eran recogidas por los ancianos y colocadas en ollas junto con la piedra que les daban por “corazón” y, posteriormente enterradas en una cámara de la casa, en donde les ponían ofrenda¹⁴. Las fuentes no mencionan si se realizaba un ritual específico al enterrar las cenizas de la cremación, aunque podemos suponer que sí. Existen referencias de que después del enterramiento de las mismas, estos difuntos andaban en la tierra por cuatro días más, al igual que los sacrificados y guerreros muertos y así los parientes los proveían de ropa y demás necesario en sus sepulcros “porque decían que en aquel tiempo, a los cuatro días iba en camino el ánima y tenía necesidad de socorro”¹⁵. Podemos pensar que existían diferencias entre el ritual funerario que señalaba la partida de este mundo de un guerrero y aquel que era realizado para quienes su destino ultraterreno era el *Mictlan*. Sin embargo solo se encontraron dos referencias a cierto rito mortuario adicional: el *quitonaltia* que significa literalmente “dar tonalli”. La primera referencia es de Fray Bartolomé de las Casas quien describe este rito como la colocación de una figura de madera que representa al muerto, sobre el lugar en que se habían puesto los restos de la incineración, también menciona que durante cuatro días se ofrendaba tanto en el lugar de la incineración como en donde estaba las cenizas¹⁶, sin embargo no aclara si este ritual se realizaba al término de los cuatro días o era inmediato al enterramiento. También Fray Toribio Motolinia refiere la existencia del *quitonaltia* al describir un ritual que observó frente al altar de

¹⁴ Sahagún, *Historia...Apéndice del Libro III, Capítulo I*, p.207

¹⁵ Fray Jerónimo de Mendieta, 1945, *Historia Eclesiástica Indiana*, Editorial Salvador Chavez Hayde, México.

¹⁶ Casas, *Op. Cit.*, II, p.463

una iglesia, durante el cual se ofrecía de rodillas un lienzo con una cruz bordada, mismo que fue levantando en alto hasta la frente dos y tres veces, luego colocado en las gradas del altar, mientras se rezaba con mucha devoción, el sentido de tal ritual es comentado sin mayor ceremonia diciendo que "...es para poner espíritu a los muertos"¹⁷, aunque lo que parece más probable es que esa manta, preparada de tal manera fuese usada en un ritual específico que tuviese la función mencionada.

- El banquete correspondiente a los ritos mortuorios es referido en las fuentes de manera negativa pues en los frailes quedaba claro que era una celebración pagana, sin embargo sobre su sentido dentro de la cosmovisión indígena no se tiene información.

"...aquel día es banquete para todo el barrio y para los cantores y monacillos, pues lo comen allí, el cuerpo presente, todo cuanto tenían y con ello le hacen allí las exequias sin dejarle estaca en pared, quedando el ánima en el infierno y los hijos por pared. Y para ello no han de faltar, porque es uso antiguo e idolatría"¹⁸

- El paso de los difuntos por el inframundo tardaba cuatro años, durante los cuales aún existía la obligación de socorrer a los difuntos. Posterior a las ofrendas propias del entierro, se colocaban otras a los ochenta días y luego cada año hasta el cuarto año, el tiempo que duraba el paso del difunto por el inframundo.

"...creen que las ánimas de sus difuntos andan vagando, y que sienten frío y sed y hambre y trabajo y por eso hacen sus aniversarios llevándoles comida y bebida y ropa"¹⁹

De manera general, podemos concluir que la función de los ritos funerarios prehispánicos era garantizar la llegada de las partes espirituales del difunto a su destino ultraterreno y su aceptación en él por la deidad rectora.

¹⁷ Fray Toribio Motolinia, 1990, *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*, Estudio crítico, apéndices notas e índice de Edmundo O'gorman, Porrúa, México, p.57

¹⁸ Fray Diego Durán, 1984, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Porrúa, México, Tomo 1, Capítulo VII, p.79

¹⁹ Acosta, Op. Cit, p. 23-24

En el rito prehispánico se establece como primera fase del ritual la separación del cuerpo el cual es ataviado para el viaje que emprenderán las contrapartes espirituales. Para ello los antiguos mexicanos ataviaban el cadáver e incluían elementos funerarios de varios tipos:

- a) Aquellos cuya función era ayudar a la contraparte espiritual del difunto a salvar los obstáculos que encontrase en su camino hacia su destino ultraterreno.

“Por razón de estos vientos y frialdad quemaban... todos sus vestidos que usaban: decían que estas cosas iban con aquel difunto y en aquel paso le abrigaban para que no recibiese gran pena”²⁰

“y más, hacían al difunto llevar un perrito bermejo, y al pescuezo le ponían hilo flojo de algodón; decían que los difuntos nadaban encima del perrillo cuando pasaban el río del infierno que se nombra Chiconahuapan”²¹

- b) Ofrendas a la deidad rectora del lugar.

“Y en llegando los difuntos ante el diablo que se dice Mictlantecutli ofrecíanle y presentábanle los papeles que llevaban y manojos de teas y cañas de perfumes, hilo flojo de algodón e hilo colorado...”²²

- c) Elementos relacionados con la ocupación del finado:

“...quemaban todas sus petacas y armas y todos los despojos de los cautivos que habían tomado en la guerra...”²³

“...quemaban todas las alhajas con que tejían e hilaban...”²⁴

- d) Aquellos necesarios para alimentarse.

“Enterravan a los ciudadanos que morían envueltos en mantas de plumas y papel y enterravan con ellos xicaras de gallina o carne guisada y pan y maiz y frisoles y chíá y otras legumbres y mantas y dezian que para que comiese, que no sabían que sería de el.”²⁵

El cuerpo era ataviado e inhumado de diversas formas. Pero al considerarse que el *yolo* aún no abandonaba este mundo, posterior a la inhumación del cuerpo se continuaban ofrendando alimentos y flores en el lugar donde se habían colocado los restos, posteriormente a los cuatro días

²⁰ Sahagún, *Historia de las cosas...*, Libro III, cap. 1, p.206

²¹ *Idem*

²² *Ibid*

²³ *Ibid*

²⁴ *Ibid*

²⁵ Gómez y Orozco, “Costumbres, Fiestas y Enterramientos...”, *Op. Cit.*, p.58

suponemos que se hace la “entrega” del *tonalli* al difunto por parte de los sobrevivientes mediante el rito de *quitonaltia* a aquellos cuyo destino era el Mictlan y que parece tener su equivalente en el *nexpixiolo* de los guerreros. Las ofrendas funerarias se continuaban realizando hasta el término de los cuatro años, tiempo que duraba el paso del difunto por el inframundo.

b) Los ritos funerarios entre los nahuas de Naupan

Los ritos funerarios entre los nahuas de Naupan presentan el perfil diacrónico o forma procesual común²⁶ de los ritos de paso²⁷ término que se utiliza para conceptualizar a todas las secuencias rituales que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro y presentan la estructura definida por Van Gennep para este tipo de ritos: ritos preliminares (separación), ritos liminares (margen) y ritos postliminares (agregación)²⁸. Sin embargo en el caso particular que nos ocupa, estos ritos abarcan un amplio período de tiempo, pues inician desde el momento de la muerte de una persona y concluyen siete años más tarde con “la despedida del difunto”, rito que se constituye en postliminar o de agregación, ya que es hasta la culminación del mismo cuando se considera que el alma del difunto pasa definitivamente a formar parte de los antepasados, los familiares concluyen sus obligaciones para con el difunto y la viuda o viudo, si lo desea, puede contraer un nuevo matrimonio.

Con la finalidad de hacer más comprensible el análisis de las actividades que se llevan a cabo durante este largo período de tiempo, los rituales funerarios serán separados en 3 etapas, de acuerdo al orden en que se realizan:

1. La velación de cuerpo presente, preparación del cuerpo y Entierro. Esta etapa tiene una duración de tres días.
2. El "Tender la Cruz", el Novenario, el "Levantar la Cruz" y La "Barrida". Esta etapa ritual tiene una duración de nueve días.

²⁶ Victor W. Turner, 1988, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, p25-26

²⁷ Arnold Van Gennep, 1986, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, p.20

²⁸ *Idem*

3. El "Cabo de Año" que se realiza de manera consecutiva por seis años y La "Despedida al Difunto" que se realiza al séptimo año de la muerte. Estos ritos se realizan siguiendo el modelo descrito en la etapa 2, iniciando cada año en la fecha de muerte, por siete años consecutivos. El séptimo año concluyen.

Descripción de la Primera Fase del Ritual: Preparación del cuerpo, velación y entierro.

- **Aviso de la muerte.** Inmediatamente de que ha fallecido alguna persona, quienes se encuentran presentes, después de cerrar los ojos del difunto (en caso de que los tuviese abiertos), van a avisar a los parientes miembros de la familia extensa sobre el deceso y son ellos, los parientes, quienes se hacen cargo de todo, unos avisan a los encargados de la iglesia para que toquen las campanas "a muerto", y de esta manera comunicar a la comunidad lo que ha sucedido. Otros sacan todos los objetos que se encuentran en uno de los aposentos de la casa y colocan una mesa orientada de Este a Oeste al centro de la habitación, y, varias bancas improvisadas con tablas, alrededor de la misma. Otros se dedican a comprar maíz y frijol, a preparar tortillas, limpiar y cocer frijoles, ir por leña al monte, pedir trastes y metates prestados para preparar la comida que será ofrecida a todo aquel que desee acompañar en el velorio.

Los miembros de la familia extensa, no solo se hacen cargo de todo, sino que además dirigen la acción de los miembros de la familia nuclear que ha perdido a alguno de sus miembros.

Debido al estado en que se encuentran los parientes más allegados al difunto son los seres más vulnerables a la acción de ciertas fuerzas negativas que despide el cadáver y que son llamadas en castellano local "aires de muerto" las cuales se consideran tan nocivas que pueden provocar la muerte a otras personas, este hecho en particular hace que la realización de los rituales funerarios se vuelvan una prioridad comunitaria, pues es toda la comunidad la que se encuentra en riesgo.

"... los difuntos no quieren irse solos al otro mundo, siempre quieren irse acompañados de alguna persona por quien han sentido afecto, por eso se les

debe cuidar a las gentes que más quiso el difunto. Principalmente a los niños. Luego, si quien murió era casado, a la pareja que ha quedado sola..."²⁹

La forma en que se protege a los sobrevivientes del difunto, es acompañándolos y manteniéndolos ocupados, para evitar que éstos busquen la soledad, pues es la forma en que se manifiesta que los ha "agarrado" un "aire de muerto" del difunto.

Los parientes más allegados al difunto van a ver alguna persona o a una pareja por las cuales sientan mucho respeto y con bellas palabras les ruegan que sean los padrinos de la cruz de su difunto. El ser padrino de la cruz incluye, entre las obligaciones en ir a ver al *Cantor*³⁰ para que haga los "rezos" al difunto, comprar todas las flores, cirios y ceras, que sean necesarias desde ese momento hasta el día en que se "levante la cruz", deben además, comprar papel de china, una cruz de madera, y una corona de flores.

- **Atavío del cadáver.** Mientras esto se realiza, una persona lava el cuerpo y lo viste con ropas nuevas compradas para este fin. La persona encargada de este trabajo, en el caso de un adulto, puede ser un anciano del mismo sexo del difunto o bien su padre, madre o sus padrinos de bautizo (si todavía viven). Si se trata de un niño bautizado, solo pueden cumplir esta obligación los padrinos de bautizo. Si el pequeño murió sin bautizar, los encargados de lavar y vestir el cuerpo son los padrinos de la cruz. La indumentaria del cadáver si es mujer se viste con la ropa tradicional (*cuatle*, *pachatle* y blusa de "pepenado") o bien con falda y blusa; en su cabeza se amarra un pañuelo rojo atado en la barbilla, dejando ver solo la cara. Si es hombre se viste con pantalón y camisa, y se cubre su cabeza de igual manera. En el caso de que el difunto sea un niño de meses o pocos años de edad, se viste con una túnica blanca que se ata a la cintura con un listón blanco, se coloca sobre su cabeza una corona hecha de palma bendita (del Domingo de Ramos), en su brazo derecho, una vela grande bendita con un moño blanco, y en sus manos una cruz hecha también de palma, ambas

²⁹ Informante mujer, 45 años, ama de casa

³⁰ Esta persona es la encargada de rezar los "rosarios" católicos y de llamar y/o despedir con cantos al alma del difunto.

cosas revestidas de flores blancas. Si la persona que murió era un joven o jovencita también se visten de blanco: "pues no tienen tantos pecados como uno de viejo".

Sobre este aspecto cabe mencionar que en esta comunidad no se observó la práctica de vestir con los atributos de deidades prehispánicas o santos católicos a los cadáveres y la única distinción en la indumentaria fue para los bebés, niños y jovencitos que generalmente son vestidos de blanco y llevan coronas en su cabeza, mientras que los adultos llevan ropa nueva, pero de uso común.

Un detalle importante y común a todo tipo de entierros es que siempre la coronilla va cubierta con un paliacate rojo que se anuda en la barbilla, este tipo de lienzos es utilizado para proteger los objetos sagrados, lo cual podría hacernos suponer que con ello se busca proteger "algo" sagrado que bien podría ser la misma coronilla³¹ o alguna entidad espiritual.

- **La exposición del cadáver.** Luego de que se ha vestido el cuerpo, se coloca en la mesa que se había preparado previamente al centro del cuarto, con la cabeza apuntando hacia el Poniente y los pies hacia el Oriente. Se cubre con una sábana blanca y solo se descubre su cabeza, como si estuviera durmiendo. A uno de los costados de la mesa en que descansa el cuerpo del difunto, generalmente al norte, se pone una pequeña mesita con un sahumerio con brasas, un platito con copal y un plato hondo.

La exposición del cadáver actualmente se realiza sólo por dos noches y al día siguiente se entierra el cadáver.

- **Las ofrendas y oraciones.** Los amigos y vecinos del difunto, nunca llegan a la casa del difunto "con las manos vacías", pues para ayudar a la familia con los gastos, cada uno lleva un "cuartillo"³² de maíz o de frijol, o un pollo, chile, café, una veladora, ceras, flores o lo que tenga. Al llegar se dirigen primeramente al difunto y, "... como signo de respeto" toman un poco de

³¹ Se la llama iauj a la coronilla que significa "su agua" . El agua es receptáculo de las entidades espirituales, por ello es posible que se cubra la coronilla para que no se "asiente" alguna entidad ajena o bien para que no escape alguna del cuerpo humano.

³² Medida tradicional en forma de caja y elaborada con madera

copal y lo queman en el sahumero, sahuman en cruz al cuerpo del difunto, y dejan una o varias monedas en el plato hondo, que ha sido colocado para este fin; las monedas que se recaudan de esta manera se mantienen aparte y son utilizadas a lo largo del ritual. Luego entregan lo que llevan a las mujeres de la casa.

Los hombres se ofrecen para cortar leña, ir a moler el *nixtamale* al molino o comprar el "*refino*"³³ y los cigarros que se consumen y utilizan en el ritual. Durante la exposición del cuerpo, los acompañantes más ancianos beben "*refino*", fuman, platican sobre temas referentes a la vida, a la muerte y comentan sobre el difunto cuando estaba vivo, las circunstancias de su muerte y los "avisos" de que eso iba a suceder. Las mujeres ofrecen su trabajo para elaborar las tortillas y los alimentos para todos los presentes.

Los padrinos llegan acompañados de sus invitados, del *Cantor* y una o dos rezanderas; llevan también las flores, casi siempre rojas y blancas (solo blancas si se trata de un bebé) que se colocan en cubetas, una a cada esquina de la mesa donde está el cuerpo, y también colocan en las esquinas los cirios. Los cirios, las veladoras, las velas y las "*ceras*"³⁴ son elementos muy importantes durante los rituales funerarios pues de su luz depende que el alma del difunto encuentre el camino que debe seguir.

"... Un difunto siempre tiene que tener luces, muchas luces, pues éstas lo van a guiar hacia el camino de la luz. Los protestantes entierran a sus difuntos con flores, pero sin luces. Los difuntos sin luces se pierden y van a la oscuridad.." ³⁵

El "rezo" de cuerpo presente, lo realiza el *Cantor* y cada rezo consiste en un rosario católico para difuntos. Al final de cada misterio el cantor rocía el cadáver con agua bendita ayudándose de una flor roja si era adulto o blanca si el difunto era un menor, a manera de hisopo. Luego da inicio al canto.

³³ Bebida de aguardiente de caña preparado en alambiques caseros.

³⁴ Pequeñas velitas elaboradas con cera de abeja.

³⁵ Informante mujer, 65 años, ama de casa

*"Perdón oh Dios mío,
perdón y clemencia
perdón y clemencia
perdón y piedad"*

Cuando ya se ha preparado la comida, generalmente después del primer rezo, las mujeres de la casa sirven un plato de comida y una taza de café con pan, y lo colocan en la mesita, al lado del cuerpo del difunto, donde está el sahumerio.

"... Siempre, primero se le sirve al difunto, luego a todos los demás..."³⁶

Se sahuman los alimentos colocados y luego al difunto. Posteriormente ofrecen y sirven comida a todos los presentes. Todo el tiempo que permanezca tendido el difunto, se ofrecerá comida a los presentes al llegar o después de cada rezo, si es de mañana, se ofrecerá café y pan, si es mediodía, frijoles o sopa, y si es de noche de nuevo café y pan.

En la región se acostumbra que el cuerpo esté tendido dos noches después que ha muerto la persona. Al tercer día, después del deceso, la preparación para el entierro inicia.

- **Cavar la fosa.** Muy temprano, los familiares más allegados del difunto van a ver, a un *tetokani* (sembrador) que es un especialista tradicional encargado de sepultar a los difuntos y de ejecutar varios rituales que garanticen la llegada al más allá del difunto, así mismo lleva a cabo los rituales de purificación necesarios posteriores al enterramiento. La importancia de este tipo de especialista es fundamental, pues solo ellos pueden realizar este tipo de actividades como resultado de un "don" especial de nacimiento. Cuando van a ver al *tetokani* le llevan de regalo un "misterio" (un litro) de "*refino*", una cajetilla de cigarros, y una caja de cerillos y le piden con bellas palabras que haga el favor de ayudar a sepultar al difunto. Los *tetokani* están obligados a aceptar cuando se les solicita su ayuda, no deben de rechazar ninguna petición, pues se exponen a recibir un "castigo" divino.

³⁶ Informante mujer, 48 años, ama de casa

La primera actividad que realiza el *tetokani* es cavar la fosa donde va ser depositado el cadáver, para lo cual se dirige al Camposanto a la hora en que comienza a salir el sol (aproximadamente entre las 6 o 7 de la mañana) acompañado por dos o más personas que poseen ciertas características de fortaleza espiritual, o bien por aprendices. Antes de comenzar a cavar, el *tetokani* coloca siete monedas recabadas para este fin, el "misterio" de "refino", los cigarros y los cerillos sobre el lugar donde se hará la fosa, luego "hace una cruz"³⁷ con chorritos de "refino" y procede a cavar.

"...Estas cosas se ofrecen para pedir permiso antes de empezar a hacer el hoyo. De esta manera no dañan los "aires de muerto" ³⁸

El "refino" y los cigarros, luego de ser ofrecidos, deben ser consumidos mientras se cava la fosa por el *tetokani* y sus ayudantes. Todo el tiempo que se esté cavando, las campanas son tocadas "a muerto" por los encargados de la iglesia. La fosa debe estar terminada a las 12:00 a.m. hora que es llamada en náhuatl *nepantla*.

Para ser *tetokani* se necesita tener el "espíritu fuerte", pues de lo contrario los "aires" de los difuntos, que puede "topar" al estar cavando o al ayudar a sepultar al difunto, pueden "jalarlo" hacia el lugar de los muertos:

"... Una vez mi compadre fue a ayudar a enterrar a un amigo, se le hizo muy fácil y fue a cavar la fosa y ayudó a enterrarlo, pero terminando el entierro, él se empezó a sentir muy mal, débil y mareado y así anduvo como tres días, pero decía que en la noche tenía sueños muy feos y que se le "revelaba" (veía) un difunto. Entonces, su mujer le recomendó que fuera a ver a una señora que es *tesiuiani* para que le dijera qué le sucedía. El señor fué y la mujer le dijo que era porque no había "pagado" al "aire" antes de cavar y ese "aire de muerto" se lo quería llevar. Luego la señora habló con el "aire" y le ofreció chocolate para que dejara en paz a mi compadre. Eso le pasó por no tener el "espíritu fuerte" y creer que las cosas son así nomás, si no hubiera hecho caso de ver a la señora, hubiera muerto..."³⁹

- **Los elementos funerarios.** Mientras los *tetokani* trabajan en el camposanto, en la casa del difunto se coloca el cuerpo en el féretro y se preparan los objetos que el difunto llevará en su viaje hacia el otro mundo. Reúnen en costales y bolsas de plástico todos los objetos personales del

³⁷ Riega sobre la tierra un chorrito de refino hacia cada uno de los rumbos del universo.

³⁸ Informante hombre, *tetokani*

³⁹ Informante mujer, 45 años, ama de casa

finado: su ropa, su cobija, su sombrero, etc. y lo colocan en la cabecera de la mesa donde se encuentra el féretro.

"...Aquí se acostumbra, echarle toda la ropa al difunto y todas sus cosas. Dicen que los borregos, que son los encargados de no dejar pasar a los difuntos, agarran la ropa y se entretienen con ella mientras los difuntos pasan..."⁴⁰

Los parientes más cercanos del difunto, preparan, si es hombre un pequeño morral de *ixtle* y, si es mujer una pequeña canasta, en donde colocan diversos objetos que cumplirán ciertas funciones:

- a) Objetos de uso personal nuevos como: un espejo, un peine, un trozo de jabón;
- b) Objetos de trabajo. Si el finado acostumbraba ir al monte por leña, algún amigo o conocido del difunto, se ofrece para tallar en madera una pequeña hachita y un machetito de aproximadamente 30cms. de largo, mientras una mujer tejerá con palma bendita un pequeño *mekapal*.⁴¹ En caso de que la persona muerta, sea una mujer, se pondrá, si la mujer bordaba, una pequeña costura en el bordado ya comenzado. Si tejía fajas, un pequeño telar, también con el tejido comenzado. Y, además todo lo necesario, para elaborar tortillas en cantidades muy pequeñas.
- c) Agua: es indispensable una botellita de agua.
- d) Alimentos: un pollo pequeño preparado (cocido con sal, sin cabeza y sin patas), una bolita de masa, un poco de cal.
- e) Objetos que le ayudarán a salvar las dificultades que encontrará en el camino hacia el *Miktlán* como es un poco de *tekeskite*.⁴²

"... el *tekeskite*, sirve para que el difunto se lo ponga a la ropa. Como sabe saladito, a los borregos les gusta..."⁴³

Lleva también, una servilleta que contiene 14 *itakates*⁴⁴, siete en forma redonda, y siete en forma de triángulo.

⁴⁰ Informante mujer, 75 años, ama de casa

⁴¹ El *mekapal* es una fajilla de fibra de agave que sirve para cargar objetos atados a la espalda.

⁴² Se llama *tekeskite* a una tierra especial que se utiliza como condimento para acentuar el sabor de algunos alimentos como elotes, chayotes y quelites.

⁴³ Informante mujer, 48 años, ama de casa

"... dicen que las tortillitas redondas, son para que se las echen a los borregos, que no dejan pasar a los difuntos, cuando pasan por una loma, las avientan, y como son redondas, se van rodando y los borregos las siguen. De esa manera, los difuntos pasan ese lugar. Cuando los difuntos están en la loma clavan las tortillitas en triangulo y así los borregos se entretienen arriba mientras pasa el encollado⁴⁵."

Además de los *itakates*, se coloca un carrizo relleno de un tipo especial de pasto.

"... si a un difunto le echan su cobija, y ésta es de lana, los borregos van persiguiendo al difunto, para que la suelte, entonces, éste debe de llevar su carrizo relleno con pasto, y cuando vaya por la loma, lo suelta y éste se va rodando. Así distrae a los borregos..."⁴⁶

- d) También se incluyen elementos que serán entregados a *Mictlantecutli*, para pagar su <<pasaje>> por cruzar aquel lugar.

"...sólo el agua, es para el espíritu del difunto que va de viaje, lo demás la cerveza, el refresco, la botellita con 'refino', las monedas y los cigarros son para pagar su <<pase>> al *Miktlan*..."⁴⁷

Cuentan, las personas ancianas que, en caso de no llevar todo lo necesario, el difunto "no descansará en paz", por esto a veces incluso, se llega a retrasar la salida al camposanto (generalmente inicia a las 3:00 p.m.), cuando no se han reunido todos los objetos necesarios.

En el caso de que el difunto haya sido una persona casada por la iglesia católica y por la forma tradicional, se corta en dos la "mancuerna" (el "lazo") matrimonial y se coloca una parte en la caja del difunto, en el caso de que se coloque la "mancuerna" completa en la caja del difunto éste se llevará el alma del cónyuge sobreviviente y no tardará en morir. Después de que ha muerto uno de los cónyuges, y "se ha llevado" su parte del "lazo" matrimonial, al morir el otro debe también colocarse la parte que le

⁴⁴ Los itakates son tortillitas gruesas elaboradas con masa de maíz y sal.

⁴⁵ Le llaman encollado a las depresiones o partes bajas de los cerros. Informante mujer, 75 años, ama de casa.

⁴⁶ Informante mujer, 43 años, comerciante y ama de casa

⁴⁷ Informante mujer, 45 años, ama de casa

corresponde, pues de lo contrario no encontrará a su pareja en el otro mundo.

Luego que se han reunido todos los objetos necesarios, para el difunto, se lleva a cabo el último rezo, al final del cual se abre la caja del difunto⁴⁸ y los parientes se acercan a sahumar, cada uno, por última vez el cuerpo. Este es el momento más emotivo del ritual, pues los parientes entre lágrimas y nubes de copal entregan el morralito de *ixtle* o la canastita cargada con las cosas ya mencionadas y las herramientas de trabajo en miniatura al *tetokani*, para que éste las coloque al difunto.

"... el morralito debe ser colocado a los pies del difunto, pero siempre a su derecha, de esta manera, podrá sacar rápido del morral lo que necesite, en el momento en que lleguen los borregos..."⁴⁹

Además del morral, se pone también una taza, un plato y una cuchara a los pies del difunto; en la mano izquierda del difunto, el *tetokani* coloca un pañuelo con monedas (7 de cada denominación) y en la mano derecha coloca una cajetilla de cigarros, luego cierra la caja.

- **El cortejo fúnebre.** El *tetokani* acompañado por los amigos o parientes del difunto (solo hombres) cargan la caja del finado. Desde que sale el cortejo fúnebre de la casa, las campanas comienzan a repicar "a muerto", tocadas por los encargados de la iglesia, todos los presentes llevan en sus manos velas encendidas. Las mujeres van delante formando dos vallas, luego sigue la madrina de la cruz, llevando una canasta llena de pétalos de flores, con los cuales va haciendo un caminito, para que pase la caja del difunto, tras la madrina va una mujer con un sahumero encendido y quemando copal, tras la sahumadora van cuatro hombres cargando la caja del difunto, a un lado de la caja va el cantor cantando un canto de despedida:

*"Adiós a mi casa ya no la volveré a ver
adiós amigos y compadres. etc."*

⁴⁸ Este es el momento en que dicen que es más peligroso al aire de difunto, algunas mujeres prefieren que los niños pequeños salgan del lugar. Otras consideran que no hay peligro que estén presentes si después de terminar el entierro los pequeños son sahumados con cigarro.

⁴⁹ Informante mujer 75 años, ama de casa.

Tras el féretro van hombres y mujeres con niños. Todas las personas que van detrás, llevan los enseres del difunto toda su ropa, sombrero y cobijas que habían sido colocadas en costales, otros llevan las flores que estaban en cubetas al lado de la mesa donde estaba el difunto, etc. Durante el trayecto hacia el Camposanto, se realizan varios "descansos" que consisten en colocar la caja en el piso, para lo cual se hace una cruz hecha de pétalos de flores en el lugar que se colocará la caja, luego se sahuma esta cruz, y sobre ella se pone la caja del difunto que es sahumada por los padrinos de la cruz, los parientes y amigos del difunto, se reza un Padre Nuestro y un Ave María, se rocía con agua bendita en cruz la caja, luego se levanta y se prosigue el camino con cantos.

Los lugares donde se hacen los "descansos" generalmente son cruceros de caminos⁵⁰, el número varía dependiendo de lo cerca o lejos que esté la casa del difunto al Camposanto. El Camposanto de Naupan, Puebla se localizaba hasta hace dos años en el atrio de la iglesia del poblado⁵¹. A pesar que el poblado cuenta con un sacerdote "de planta" no es frecuente que se hagan misas de cuerpo presente. Al llegar la comitiva frente a la fosa, se coloca la caja a un costado, de nuevo todos los presentes, se acercan a sahumar la caja, incluso los niños pequeños.

- **El entierro.** El *tetokani* coloca en el fondo de la fosa los objetos personales del difunto, las bolsas de ropa, su sombrero, etc., y se cubren con una cobija. Sobre la cobija colocan la caja del difunto como envolviéndola. En estos momentos el cantor canta:

*"adiós madre del cielo
adiós mi prenda amor
adiós oh madre mía,
adiós, adiós, adiós"*

Los entierros se realizan, generalmente entre las 5 y 6 de la tarde. Lo cual es muy importante, pues "deben ser cuando el diosito (el Sol), se

⁵⁰ Los "lugares de cruz" son puntos en los cuales se considera que los "aires toman camino", es decir que se van al rumbo que pertenecen.

⁵¹ Es precisamente este lugar donde cuentan los ancianos que es Nayopa, es decir, el lugar donde se cruzan los cuatro caminos. Por esto fue llamado el poblado Nayopa en nahuatl.

entierra..."⁵², el féretro se coloca en la tumba con la cabeza del difunto apuntando hacia el poniente:

"... los difuntos se ponen con la cabeza hacia donde se entierra el sol, para que los acompañe el Diosito (el sol) y los esté devisando"⁵³

Cuando el *tetokani* comienza a cubrir la caja con paladas de tierra, los familiares y parientes pueden llorar por el difunto, no antes. Esto se considera muy importante pues de ello depende que el alma del difunto realice su viaje hacia el lugar de los muertos en paz.

"... las personas más allegadas al difunto no deben llorar, ni mostrar su pena frente a él, pues si el difunto los ve, sentirá tristeza de abandonar a sus gentes, y no podrá ir hacia el *Miktlán* y no descansará en paz..."⁵⁴

Mientras se cubre la caja con tierra, los ancianos reparten el "*refino*" restante de aquel que fue ofrecido al cavar la tumba, entre todos los presentes y fuman cigarros. Luego que se ha cubierto por completo la caja, queda un pequeño montículo de tierra como tumba. La tumba es adornada con flores blancas y rojas, en caso de que se trate de un adulto y se coloca al poniente una "corona" de flores. En caso de que sea un niño, se colocan solo flores blancas y al Oriente se coloca un arreglo floral blanco.

La tumba es cubierta con flores "... como un jardín" cercado con ceras y velas encendidas, en el centro se forma una cruz con flores y veladoras. Cuando se ha terminado de adornar la tumba, los familiares del difunto y los padrinos de la cruz, que ahora son compadres⁵⁵, después de haber realizado este ritual, se agradecen con hermosas palabras, unos el haber ayudado a cumplir con ese compromiso familiar, y los otros el honor, de haber sido llamados a apadrinar, luego ambos agradecen al Cantor.

⁵² Informante hombre, 60 años, Tetokani,

⁵³ Idem

⁵⁴ Informante mujer, 35 años, ama de casa

⁵⁵ Sobre el compadrazgo en la Sierra Norte de Puebla ver: Luis Alfonso Berruecos Villalobos, 1971, *El compadrazgo en la comunidad nahua de San Sebastián, Municipio de Teziutlan, Edo de Puebla*, Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Al término de los agradecimientos, juntos los padrinos, el Cantor, todos los familiares y amigos del difunto, acompañados por el *tetokani* se dirigen a la casa del difunto. Allí el *tetokani* se adelanta y entra a la casa, para recibir a quienes entren en ella, y con un vaso de agua bendita en la mano y una flor como hisopo, rocía en cruz a cada una de las personas. Después de esto, se realiza el primer rezo del novenario.

Durante esta primera fase del ritual funerario nahua, el cuerpo se presenta como un ente peligroso que emana unidades dañinas y al cual es necesario purificar. Los cuerpos para ser expuestos son cubiertos con una sabana blanca del cuello hacia abajo, mientras que la coronilla es cubierta con un pañuelo rojo. La dicotomía rojo y blanco en el atavío se repite en las ofrendas florales de los adultos. Ambos colores son representativos del viaje del sol, pues recordemos que el oriente tiene como color representativo el rojo, mientras que el poniente tiene el blanco⁵⁶.

Durante esta etapa ritual, se continúan ofreciendo alimentos al *iyolole* del difunto, el cual se considera que aún permanece en *Tlaltípac*. Si el *iyolole* aún no se marcha, entonces además del cuerpo, podemos suponer que existe “otra” entidad espiritual que va contenida en él, pues obtuvimos información de varios casos en los cuales se señalaba que el cuerpo era enterrado “vacío”.

Hubo un señor que hizo tratos con el ‘malo’ por eso se volvió rico y aunque era asesino nadie podía hacerle nada. Ese hombre, cuando murió cuentan que estando tendido, se salió del cuerpo en forma de culebra y se fue al monte. Enterraron el cuerpo vacío. Esos difuntos no descansan en paz.⁵⁷

Continuaremos con la descripción de la segunda fase del ritual.

Descripción de la Segunda Fase del Ritual: “El tender la cruz”, Novenario, “Levantar la Cruz” y “La Barrida”

- **<<Tender la Cruz>>**. Los encargados de “Tender la cruz”, son los padrinos. Inmediatamente después que se ha levantado la caja del difunto, para llevarla al cementerio, se coloca una cruz de papel de china en la mesa

⁵⁶ Sahagún, Libro VII, Capítulo VIII, p. 437

⁵⁷ Informante mujer, 74 años, comerciante y ama de casa.

donde anteriormente había estado colocado el cuerpo del finado, si el difunto es un adulto, la cruz es de papel de china negro, y es blanco si el difunto es un niño. La cruz debe estar orientada con la base hacia el poniente, y la cabeza apuntando hacia el oriente. La ofrenda de comida al lado de la mesa se sigue colocando durante todo el novenario, al igual que el sahumero y un platito con copal, se deja también un cirio grande encendido, mientras se va a enterrar el cuerpo.

Después del entierro y de que han sido recibidos los padrinos y familiares del difunto por el *tetokani*, se inicia el primer rezo⁵⁸ del novenario dirigido por el Cantor, y al final de cada misterio se canta:

*"Alabadas sean las horas
las que Cristo padeció
por librarnos del pecado
bendita sea su pasión."*

Al término del rezo, los dueños de la casa colocan una taza de café y un pan sobre la mesita al lado de la mesa donde está la cruz, sahuman los alimentos y después la cruz, a continuación ofrecen café y pan a los presentes. Los alimentos en la mesita, deben cambiarse tres veces al día, de igual manera que sucedía en la ofrenda que se colocaba estando el cuerpo presente.

- **El <<novenario>>**. Los rezos de novenario se repiten durante nueve noches consecutivas. Se realizan aproximadamente a las 8 o 9 de la noche y duran alrededor de una hora. El lugar donde se realizan los rezos, y donde anteriormente estaba el difunto, no debe barrerse hasta que se haya levantado la cruz. De igual manera los parientes más cercanos, no deben bañarse, ni peinarse hasta que pase toda esta etapa.

Para cada "rezo", los padrinos de la cruz, deben ir acompañados del cantor y las rezanderas, deben además, llevar los cirios grandes que se colocan a las cuatro esquinas de la mesa donde se colocó la cruz, pues estos cuatro cirios se mantienen encendidos desde que muere la persona, hasta que se

⁵⁸ Los rezos no difieren en gran medida de los que se realizan con el cuerpo presente.

lleva la cruz a la tumba. Además, deben llevar cinco veladoras de vaso grandes con las que marcan la cabeza de la cruz, los lados, el centro y la base.

Es importante hacer notar, que aunque el rezo del novenario es lo más común, también hay casos de ciertas personas, aquellas quienes hayan muerto por muerte provocada o violenta, que se les reza por 14 días y al catorceavo "se levanta su cruz". A los niños de meses, se les entierra y ya no se les reza, ni se les "levanta la cruz". A los niños pequeños de 8 meses a 4 años, se les reza solo cuatro noches y a la mañana siguiente se "levanta su cruz".

- **El <<levantar la cruz>>.** El noveno día después que se ha sepultado el difunto, los padrinos de la cruz compran una cruz grande de madera, adornada con un listón (negra, si quien murió era adulto, blanca, si era un niño), y la llevan a bendecir. Compran flores nuevas, una corona grande de flores, preparan una canasta con pétalos de flores, compran un chiquihuite de pan, invitan a personas de su confianza para que los acompañen y van a hablar con el *tetokani* para que esté presente en la madrugada del día siguiente para "Levantar la Cruz".

Tanto los acompañantes, como el Cantor y las rezanderas, deben salir juntos de la casa de los padrinos y acompañados por ellos. La salida se realiza a las siete u ocho de la noche. Para salir, se parte en procesión. Las mujeres van delante con ceras encendidas, la madrina lleva su canasta con pétalos y un sahumero encendido, en el cual se va quemando copal, tras ella va el padrino cargando la cruz como estandarte y más atrás va otro hombre cargando la corona de flores. Los acompañantes llevan también los ramos de flores nuevas, además de ceras encendidas en las manos.

Al estar a unos metros de la casa del difunto, el Cantor inicia un canto, en el que llama a acompañar a levantar a la santa cruz, los acompañantes repiten a coro:

*"Venid, venid todos,
venid a acompañar,*

*a esta santa cruz
que se va a levantar".*

Al escuchar los cantos, los dueños de la casa salen también con "ceras" encendidas y un sahumerio encendido a recibir a la Santa Cruz. Los dueños de la casa sahuman la cruz y a los padrinos de la cruz, a su vez los padrinos sahuman a los dueños de la casa. Luego entran a colocar la cruz sobre la mesa.

La corona de flores, es colocada en la cabecera de la mesa, al lado poniente (si es adulto, al lado oriente, si es un niño), sobre la mesa, encima de la cruz de papel, se coloca la cruz de madera, luego la madrina cambia los cirios quemados por cirios nuevos. Al terminar se sahuma la cruz por los padrinos, luego por el cantor, y se inicia el noveno rezo.

La noche del noveno día debe velarse toda la noche, como si estuviera el cuerpo presente, durante la velación, se realizan tres rezos aproximadamente a las 9:00 p.m., otro a las 10:00 p.m. y otro a las 5:00 a.m. Entre cada rezo, para no dormir, los dueños de la casa ofrecen café, pan, etc.

Durante toda la noche, los dueños de la casa, están elaborando diversos alimentos: *nacatamales* (tamal de carne), *xocotamales* (tamales de arvejón molido), mole, cuecen pollos, etc. Estos alimentos, se utilizan para poner una ofrenda, la comida debe estar recién preparada y aún caliente para ser colocada en ella, el único que puede colocar esta ofrenda es el *tetokani*.

Aproximadamente a las 5 de la mañana llega el *tetokani*, su "obligación" comienza desde el momento de colocar la ofrenda y termina hasta que barre la casa. Al llegar el *tetokani*, los dueños de la casa, acercan los objetos que llevará la ofrenda para levantar la cruz, pues solo el *tetokani* debe colocar los objetos sobre la mesa y nadie puede retirarlos más que él. El *tetokani* acomoda una mesa al lado sur de la cruz, la cubre con un mantel y va colocando primero la fruta: plátanos, naranjas, manzanas, cacahuates, etc. luego coloca 7 tazas de café con 7 panes, enseguida 7 platos de mole con una pieza de guajolote cada uno, 7 "ceras" amarillas, 7

velas blancas, 7 refrescos de cola, 7 cervezas, un plato grande con *nakatamales* y otro con *xocotamales*, un plato de yuca preparada, un vaso con "*refino*" y un vaso con agua.

La ofrenda puede estar compuesta, como variantes, de solo 4 tazas de café con pan y 4 platos de mole, si el finado era de poca edad, este número se encuentra relacionado con la cantidad de días en que se realizan los "rezos". La ofrenda también puede tener 14 tazas de café con pan y 14 platos de mole, esto se ofrece en caso de que el difunto haya muerto por muerte provocada directa o indirectamente, se dice que con una ofrenda de este tipo "se le paga doble al 'dueño' del Miktlan", en estos casos se realizan los 'rezos' por catorce días.

Al terminar de colocar la ofrenda, el cantor la rocía de agua bendita, sahuma la cruz e inicia un "rezo". Al final del mismo, los padrinos mediante un canto van levantando poco a poco la cruz de la mesa. Cuando ya está levantada, los parientes se acercan a sahumar la cruz. La mesa queda limpia, se llevan los cirios, las veladoras, el papel de china, las flores, todo.

- **El cortejo funerario de la Santa Cruz.** Luego que reparten las ceras y velas entre todos los presentes, se dispone la procesión para llevar la cruz que será colocada sobre la tumba. Las mujeres de nuevo van adelante formando una valla, llevan velas en las manos, tras ellas va la madrina de la cruz haciendo un camino de pétalos de flores, luego va una mujer con un sahumero y atrás el padrino de la cruz, cargando la cruz como estandarte, tras él llevan la corona de flores.

El cortejo sigue la misma ruta que siguió el cortejo fúnebre cuando llevaban el cuerpo, "descansa" la cruz en los mismos lugares. Se hace una cruz de pétalos y se sahuma el lugar donde se pone la cruz sobre el suelo, en ese lugar es sahumada por sus parientes y amigos, se reza un Padrenuestro y un Avemaría y se prosigue cantando el trayecto hacia el camposanto.

- **Colocación de la Cruz.** Al llegar al camposanto, se tiende primero la cruz sobre la tumba, luego se levanta y se instala al lado poniente de la tumba, exactamente en la cabecera de la caja, tras la cruz se coloca la corona de

flores y allí, en ese lugar, se hace un pequeño agujero donde se mete el papel de china que se encontraba sobre la mesa formando la cruz. Luego los padrinos adornan la tumba con flores y velas encendidas, es importante señalar que el rito de “levantar la cruz” debe realizarse entre las 6 y 7 de la mañana, cuando el sol comienza a salir por el Oriente.

- <<Levantar la Ofrenda>>. Al terminar de arreglar la tumba, los dueños de la casa y los padrinos se agradecen los favores recibidos, luego, los primeros invitan a los presentes a “levantar la ofrenda” y “echar un taco”. Al llegar, los padrinos y los invitados de los padrinos son colocados en el lugar de honor, se les coloca una mesa aparte, a todos se les sirve mole y una pieza de guajolote o pollo. A la madrina y al padrino se les ofrece una pierna con todo y muslo, y un plato con mole, les dan tamales y dos cajas de refrescos, además de dos cartones de cerveza.

Luego de comer el mole y los tamales, el *tetokani* empieza a desarmar la ofrenda repartiendo la fruta y guardando la comida en cazuelas.

El rito de “levantar la cruz” mantiene similitudes muy grandes con dos ritos de los antiguos mexicanos:

- a) con el rito prehispánico *nexpixiolo* de los guerreros, si se considera que en tiempo relativamente cercano todavía se conservaba la costumbre de colocar una cruz de ceniza⁵⁹ y posteriormente de cal, en el lugar donde fue expuesto el cadáver. Actualmente se elabora con papel. Esta cruz, que constituye el objeto central del rito del novenario, es sahumada de manera constante. Finalmente se entierra al amanecer y se coloca sobre ella la cruz de madera;
- b) con el *quitonaltía* que consistía en colocar una efigie del muerto sobre la tumba. El objeto que se coloca sobre la tumba del difunto es la cruz de madera, en ambos casos la figura representativa del microcosmos del difunto es la cruz. Ambos ritos culminaban con un banquete mortuorio. Que en el caso del banquete actual se realiza utilizando el número ritual de *Tlaltecutli* el 7, consideramos que es en referencia al camino que debe atravesar el difunto

⁵⁹ La ceniza era obtenida de quemar los objetos personales del finado.

y el cual está lleno de obstáculos principalmente los borregos, enviados de *Tlaltecutli* o el “malo” para estorbar su paso.

- <<La barrida>>. Luego que se ha terminado la comida y bebida el *tetokani* levanta los manteles, desarma las mesas, coloca en su sitio cada objeto que se utilizó durante el tiempo de la muerte hasta el día de levantar la cruz. Ya que el *tetokani* ha ordenado todos los objetos, sale a buscar unas ramas de “escobilla”, que servirán de escoba para barrer el lugar, no debemos olvidar que hay una gran cantidad de basura, pues este lugar no se ha barrido desde que el difunto murió. El *tetokani* coloca en el centro del cuarto un medio litro de “refino”, varias monedas, una cera amarilla, el saumerio encendido y el copal. Luego empieza a barrer el cuarto barriendo de los lados hacia el centro formando un círculo que gira de izquierda a derecha, mientras esto sucede las mujeres lavan todos los utensilios de cocina, los trastes, los metates, todo lo que fue utilizado para preparar la comida de la ofrenda.

Cuando el *tetokani* ha amontonado la basura en el centro toma el “refino” y le ofrece a cada persona un trago de “refino”. Esto se realiza también haciendo un círculo que gira de izquierda a derecha. Al terminar recoge la basura en un costal, todos los restos del entierro, de la velación, todo lo que haya quedado de “levantar la cruz”, todo se va en ese costal que se lleva a tirar.

“...Esto se hace para sacar al ‘malo’ de la casa y la basura se lleva a tirar lejos, a un lugar donde no pase la gente, pues como está allí el ‘malo’ puede dañar a las personas”.⁶⁰

Al regresar de llevar a tirar el costal, el *tetokani* debe lavarse sus manos con *refino*, “para que no le vaya a hacer daño tocar esos objetos cargados del ‘malo’”.⁶¹

- **La despedida de los padrinos.** Cuando ya ha sido “barrida” la casa, los parientes del difunto regalan *chiquihuites* de comida a los padrinos y los

⁶⁰ Informante mujer, 45 años, ama de casa.

⁶¹ Informante mujer, 60 años, ama de casa

acompañan hasta su casa, allí los padrinos a su vez ofrecen alimentos a sus nuevos compadres y ofrecen cervezas y “refino”. Al caer la tarde se despiden ambos.

- **Purificación de personas y objetos.** Después de barrer, el *tetokani* se va, pero su obligación sigue, pues es el encargado de llevar a lavar al río todos los objetos que estuvieron en contacto con el difunto y entregarlos secos al dueño de la casa. Todos los objetos deben de estar tendidos al sol fuera de la casa durante cuatro días para que se limpien del “aire del muerto”, luego pueden volver a ser utilizados.

Para limpiarse del “aire del muerto” las personas deben bañarse y cambiarse de ropa. Después que se ha llevado la cruz al camposanto, la familia entera prepara el *temascal*, se baña y se cambia.

De esta fase del ritual funerario nahua no encontramos referencia prehispánica, sin embargo las acciones que se realizan: la limpieza circular de izquierda a derecha y el ofrecimiento del “refino” en el mismo sentido supone un restablecimiento del Orden sacro después del caos y la purificación de la casa para que los integrantes no enfermen. De acuerdo a los nahuas, durante la realización de un rito los entes para los cuales se realiza se encuentran de manera presencial en el recinto. La bebida ritual del “refino” se constituye en una acción obligatoria para no ofender a las entidades espirituales presentes.

Descripción de la Tercera fase del ritual. Los seis “Cabo de año” y la “despedida del difunto”

Al acercarse el primer aniversario del fallecimiento, los familiares más cercanos van de nuevo a hablar con los padrinos de la cruz y les informan que ya va a cumplirse el “Cabo de año” del difunto y les dan la fecha, los padrinos se encargan de hablar con el *Cantor* y el *tetokani* para que estos se presenten en las fechas señaladas.

Los padrinos de la cruz nuevamente se encargan de comprar la cruz de madera, las flores, los cirios, veladoras, velas y ceras. A partir del día del aniversario del fallecimiento en una habitación se coloca una mesa orientada

Oriente-Poniente y adornada con papel de china y con una cruz también de papel de china al centro iluminada con cirios y veladoras. A partir de ese día se comienza a rezar el novenario. Los familiares invitan a los parientes y amigos del finado a acompañarlos. Generalmente se reúnen en casa del difunto y se rezan nueve rosarios uno cada día. Al final de cada rezo, que se realiza aproximadamente a las 8 o 9 de la noche, se ofrece pan y café o atole. Durante estos nueve días se colocan alimentos sobre la mesa donde está la cruz de papel y se sahuman, se cuida de mantener las veladoras encendidas.

El día que se cumplen los nueve rezos como a las 8 o 9 de la noche llegan los padrinos con la cruz y esta es colocada sobre la mesa con la cabeza hacia el Poniente y los pies hacia el oriente. A las 10 de la noche inicia el primer rezo dirigido por el *Cantor* y seguido por las rezanderas. El segundo rezo se realiza a las 1 o 2 de la mañana del día siguiente y el tercero a las 5 de la mañana. Durante toda la noche las mujeres ayudan a los dueños de la casa a preparar los alimentos que se utilizarán al colocar la ofrenda.

El ritual de “Levantar la cruz” es idéntico al ya descrito, se tiende la ofrenda por el *tetokani*, se lleva la cruz al “camposanto” en la madrugada guiada la procesión por las mujeres con velas en las manos, posteriormente la ofrenda se consume por todos los participantes y el *tetokani* barre la casa, que no debe ser barrida durante los nueve días que duran los rezos.

Es en ese día cuando se permite poder ayudar al difunto, en caso de que haya faltado algún objeto de colocarlo en el morral de *ixtle* del difunto, al llevar la cruz por segunda vez se puede enterrar el objeto que haya faltado al momento del entierro, teniendo la seguridad de que llegará a su destinatario.

“La hermana de Don Anastasio, cuando murió su hermano menor soñaba que lo veía y le decía este: tengo sed, tengo sed. Ella se empezó a preocupar por su sueño y fue a ver a un *Tesiuiani*, el cual le dijo que era porque no le había puesto su botella de agua en el morralito de *ixtle*, la mujer recordó que en efecto, se le había olvidado poner el agua y preguntó que cosa podría hacer. El *Tesiuiani* contestó que al cumplir su “cabo de año” y llevar la cruz hiciera un hoyo pequeño al lado de la cruz y colocara el frasquito de agua, lo cual hizo. A la semana de nuevo soñó a su hermano que le decía: gracias hermana, por ti ya no tengo sed”.⁶²

⁶² Informante mujer, 50 años, ama de casa

Cada año se realiza el mismo ritual hasta completar siete años. Las obligaciones para con el finado, no se consideran cumplidas hasta que este se “despide” definitivamente. La última cruz que se “levanta” y se coloca en la tumba es, cumplidos los siete años del fallecimiento de la persona.

“Un señor me ha buscado mucho, me dice que quiere tener un hijo conmigo. Pero yo todavía no quiero porque mi esposo difunto aún no cumple sus siete años. Todavía tengo obligación para con él”.⁶³

El ritual que se realiza en esta etapa, es idéntico a los ya descritos anteriormente. Con este ritual se despide definitivamente el difunto. Cuando se han cumplido de manera correcta los rituales, el recuerdo de los difuntos se desvanece. El hecho de no recordar a los difuntos no es considerado negativo, al contrario, se manifiesta como una señal de que los rituales han cumplido su función y que éstos se encuentran descansando en paz.

Análisis de los ritos funerarios nahuas.

En las fuentes Sahagún y Durán establecen que en la época prehispánica durante los ritos funerarios se cantaban cantares funerales y hacían grandes ceremonias, en las cuales comían y bebían⁶⁴. Asimismo se acostumbraba tener el cadáver tendido durante cuatro días y los concurrentes llevaban presentes al muerto⁶⁵. Si bien, en la actualidad en Naupan solo se deja el cuerpo tendido dos noches y los enterramientos sólo se realizan en el camposanto, quienes concurren a la velación continúan llevando presentes a la casa del finado para ayudar en los gastos que el funeral ocasiona a la familia que le sobrevive y de esta manera cumplir las obligaciones para con el difunto conocido. Concluimos, como final de esta primera parte dedicada al análisis de los rituales funerarios que se mantiene un fundamento mítico de origen prehispánico en cuanto a la estructura y finalidad del ritual, aunque ciertos elementos, como son los objetos que se colocan en el

⁶³ Informante mujer, 45 años, ama de casa

⁶⁴ Durán, *Op. cit.*, Tomo 1, p55

⁶⁵ *Idem*, p.56

féretro, y los números rituales han sufrido cambio cultural en su forma, manteniendo el sentido, significado y función que exige el ritual prehispánico.

Con el enterramiento, se despide de *Tlaltípac* el cuerpo del difunto junto con cierta entidad espiritual, contenida en el mismo. En tanto que se continúan ofreciendo alimentos al difunto durante la exposición del cuerpo y 4, 9 o 14 días, hasta el <<levantamiento de la cruz>> es posible derivar que, como en épocas antiguas, se conserva la creencia de que el *iyolole* (parte espiritual que necesita ser alimentada) se encuentra aún en el mundo de los vivos y que por ello es ofrendado, pues el viaje definitivo hacia el lugar de los muertos inicia con la colocación de “su cruz”.

En esta segunda fase ritual es posible observar cambio cultural en los números rituales funerarios, pues el número cuatro prehispánico, actualmente sólo corresponde a ritos de los bebés que volverán a reencarnar; Mientras que el <<levantamiento de cruz>> de los adultos se realiza generalmente a los 9 días, o 14 en caso de los asesinos o asesinados, después de la fecha de enterramiento. Durante este lapso esta <<tendida la cruz>>, y se ofrendan ceras, flores y alimentos.

Esta fase que inicia con el <<Tender la cruz>> y concluye con el <<Levantamiento>> mantiene una gran correspondencia con el *nexpixiolo* prehispánico, el entierro ritual de las cenizas de la cremación, ceremonia que señalaba el momento en que el difunto emprendía su viaje definitivo hacia el lugar de los muertos y con el *quitonaltía* que consistía en colocar una efigie del difunto sobre el lugar del enterramiento.

La correspondencia con el *nexpixiolo* radica en que en ambos se enterraban cenizas (existen referencias de que la cruz que se <<tendía>> anteriormente era de cenizas, aunque actualmente es una cruz de papel), ambos se realizan al alba.

Proponemos, que el sentido que subyace al <<levantamiento de la cruz>> pudiera ayudarnos a comprender el ritual *quitonaltía* que literalmente significa <<dar su tonal>> y que es descrito de manera somera como la colocación de una

efigie de madera sobre la caja donde estaban los restos de la incineración⁶⁶; pues el <<levantar la cruz del muerto>>no solo incluye los aspectos mencionados, sino además un complicado ritual que comienza el día octavo al enterramiento del cadáver y que inicia cuando se compra la cruz de madera que llevará el nombre escrito del difunto, con su fecha de nacimiento y muerte. A esta cruz se le lleva a bendecir y posteriormente en procesión a la casa de los deudos la noche de vísperas al <<levantamiento>>, la organización del cortejo es idéntica a la ya descrita, de nuevo las mujeres van delante con velas en las manos, luego la madrina con pétalos de flores en una canasta y un sahumador, tras ella va el padrino cargando la cruz de madera. Esta es colocada sobre la cruz de papel y comienzan los rezos. A la madrugada del día siguiente, sale la procesión ordenada de la misma manera la cual van colocando en el piso en los cruces de camino “para recoger el itonal que haya dejado cuando pasó por aquí”⁶⁷

“...dicen que cuando uno muere, si se le cayó el cabello al agua, su ánima va a pedirselo al <<dueño del agua>>, si tiró sus uñas al piso, se las pide a *Tlaltecutli*, si sus pensamientos⁶⁸ se fueron con el viento, a los *yeyekatlames*, así hasta que junta todas sus partes entonces ya puede partir en paz. La gente que viaja tarda más que los que nunca salieron del pueblo.”⁶⁹

Con esta información es posible suponer que tanto la cruz de papel como la cruz de madera cumplen la función de ser receptoras y posteriormente contenedoras de los elementos inmateriales que constituyen el microcosmos del difunto y que al ser estas colocadas en la sepultura se reafirma la separación del difunto del mundo de los vivos en la totalidad de sus componentes espirituales.

Con base en la información presentada proponemos que en el proceso ritual iniciado con la muerte y que concluye con el <<barrimiento>>, se condensa una gran parte de la escatología nahua, pues al morir la persona esta debe ser auxiliada por sus sobrevivientes para llegar al Lugar de los Muertos mediante la inclusión de sus elementos funerarios. El compromiso abarca, además la alimentación del *iyolole* durante el lapso liminal en que se encuentra aún en

⁶⁶ Las casas, II, 463

⁶⁷ Informante mujer, 50 años, ama de casa

⁶⁸ En la comunidad se cree que si una persona está enojada o triste debe salir a caminar para que esos sentimientos, pensamientos o emociones sean absorbidos por los “malos aires” que andan en los caminos.

⁶⁹ Informante mujer, 74 años, comerciante y ama de casa

Tlaltípac, pero separado de su cuerpo y que puede ser de 4, 9 o 14 días antes de iniciar su viaje hacia el Mikltan.

Ahora bien, en lo que se refiere a la <<barrida>>, es claro que es un ritual de purificación que busca limpiar de los “malos aires” desprendidos por el difunto, el lugar donde ocurrió la muerte, pues se cree que estos se alojan en la basura y los rincones, recordemos que este lugar no se barre desde el momento de la muerte. También es posible suponer que con este rito se “desprenda” además, el *isewal* recordemos que esta parte inmaterial se “pega” a la tierra. Durante este ritual, el *tetokani* vuelve a recrear el mundo, organizando de nuevo la estancia donde estuvo el cadáver; él es el encargado de barrer, siguiendo la estructura cósmica nahua en círculo de izquierda a derecha. Ofrendando refino y cigarros al señor de la tierra *Tlaltecutili* para que dé orden y se lleve a las entidades dañinas que se encuentran dispersas en ese hogar y por último dejando la basura en el monte o arrojándola en una barranca. Todos los objetos útiles deben ser lavados y colocados en su lugar de nuevo, en <<la barrida>> todos trabajan menos los padrinos y sus invitados, pues de esta forma colaboran en el mantenimiento del bienestar común.

En total “levantar la cruz”, realizar la ofrenda y “la barrida” se realiza por ocho veces una cada año, estableciendo un proceso ritual muy amplio, al final del cual se considera que el finado pasa a formar parte de los antepasados que se conocen con el nombre de “santitos”. Con la “despedida del difunto” concluyen las obligaciones hacia él como persona, pero se continúan ahora de manera general bajo el rango de “antepasado” con la elaboración anual de la ofrenda de días de muertos.

CAPITULO 4

LAS REGIONES ULTRATERRENAS Y SUS HABITANTES

a) *Las regiones ultraterrenas de los antiguos mexicanos*

De acuerdo a León-Portilla¹, el universo de los antiguos mexicanos estaba constituido por 13 niveles superiores y nueve inferiores; y, siguiendo a Sahagún² damos cuenta que, asimismo, cada plano se encontraba dividido en regiones que correspondían a los cuatro puntos cardinales y que poseían, además de deidades rectoras particulares, un símbolo y un color característico. Como ejemplo se presenta el nivel que corresponde a Quetzalcóatl:

“Esta gente atribuía el viento a un dios que llamaban *Quetzalcóatl*, bien casi como dios de los vientos. Sopla el viento de cuatro partes del mundo, por mandamiento de este dios, según ellos decían; de la una parte viene de hacia el oriente, donde ellos dicen estar el paraíso terrenal el cual llaman y a este lo llamaban *tlalocayotl* El segundo viento sopla de hacia el norte, donde ellos dicen estar el infierno y así le llaman *mictlampa Ehecatl* que quiere decir el viento de hacia el infierno; este viento es furioso y por eso le temen mucho...

El tercer viento sopla de hacia el occidente, donde ellos decían que era la habitación de los dioses que llaman *Cihuapipiltin*; llamábanle *cihuatlampa Ehecatl* o *cihuatecáyotl* que quiere decir viento que sopla donde habitan las mujeres; este viento no es furioso, pero es frío...

El cuarto viento sopla de hacia el mediodía y llámanlo *huitztlampa ehécatl*, que quiere decir viento que sopla de aquella parte donde fueron las diosas que llaman *Huitznahua*, este viento en estas partes es furioso y peligroso para navegar...”³

Las partes de la geografía mística de los antiguos mexicanos que correspondían a los destinos ultraterrenos tenían distintas ubicaciones: El **oriente** que de acuerdo a las fuentes⁴, tenía como símbolo la **caña** y por color el **rojo**, era de acuerdo a la información presentada, el rumbo que correspondía al **Tlalocan** y también a la región de los **hombres** muertos en la guerra descrita como parte del **Ilhuicat Tonatiu** que, posiblemente se encontraban en alguno de

¹ Miguel León-Portilla, 1997, *La Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México. Pp 113-119 y 203-217

² Sahagún, *Historia de las cosas...*, Libro VII, capítulo V, p 435

³ *Idem*

⁴ Para ver símbolos de los puntos cardinales en Sahagún, *Historia de las cosas...*, Libro VII, Capítulo VIII, p.437; y para ver los colores asociados a cada rumbo del universo ver Alfonso Caso, 1981, *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica-colección popular No. 104, p. 21

los niveles superiores del cosmos; el **poniente**, con símbolo **casa** y color **blanco** se encontraba relacionado con las **mujeres** guerreras aquellas cuya función era entregar el sol a los habitantes del **Mictlan**, esta región también es referida como perteneciente a **Ilhuicatl Tonatiuh** por eso suponemos que su sitio fuese en los niveles superiores del cosmos; el **sur** era identificado con el **conejo**⁵ y el color **azul**, esta región era habitación de los **huitznahua**, los guerreros que lucharon contra Coatlicue, sobre la ubicación de tal región, es posible que sea en los niveles inferiores del cosmos, pues el mito señala que Huitzilopochtli persigue a los guerreros “hasta la base del cerro”, es decir que hay una percepción de que este <<baja>> a perseguirlos; Y, por último está el **Norte** con el símbolo de **pedernal** y color característico el **negro** en donde se encontraba el Lugar de los muertos, el **Mictlan**, el cual pertenecía al inframundo.

Sobre las características de las regiones ultraterrenas encontramos que el **Tlalocan**, de acuerdo a las fuentes, es definido como un lugar en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates y frijoles verdes en vaina y flores⁶, los frailes lo identificaban con el paraíso terrenal, este lugar se caracteriza por tener la fuerza vital de las plantas, aquella que va a ser vertida de nuevo a la tierra en forma de agua para propiciar la germinación de las semillas⁷. A este lugar iban los muertos por enfermedades relacionadas con el agua, los ahogados, los heridos por rayo, aquellos a quienes el dios *Tlaloc* había elegido para cumplir la **función de tlaloque**.

⁵ Uno de los nombres del pulque era centzontotochtlin (400 conejos) por las infinitas maneras de comportarse de los borrachos por ello cuando alguno se emborrachaba y actuaba de determinada manera, se decía que aquel “era su conejo o a condición de su borrachez o el demonio que en él entraba”(Ver Sahagun, *Historia de las cosas...*, Libro IV, Cap. V, pp 228-229) por ello la persona no se consideraba culpable por las acciones que llegase a realizar en tal estado, pues tales efectos “los atribuían al dios del vino, no al borracho” (*Idem*, Libro I, Cap. XXII, p.51), de tal manera que el delito que se castigaba era el hecho de emborracharse no las acciones derivadas de tal estado. Les castigaban dependiendo de la gravedad del caso “dándole de palos hasta matarle o dábanle de palos frente a otros mancebos para que tomaran ejemplo de no emborracharse, si era noble el que se emborrachaba dábanle garrote secretamente” (*Ibid*, Libro III, Cap. VI, p.221)

⁶ *Ibid*, Libro III, Capítulo II, p. 207

⁷ En la plegaria a Tláloc, traducida por Sullivan, se dice que los mantenimientos no han desaparecido, sino que los dioses los tienen escondidos en el . Sullivan T.D. “A prayer to Tlaloc” en *Estudios de Cultura nahuatl* No V, 1965, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 45

Las nubes y las lluvias atribúyanlas estos naturales a un dios que llamaban *tecutli*, el cual tenía a muchos otros debajo de su dominio a los cuales llamaban *Tlaloque* y *Tlamacazque*.

Estos pensaban que criaban todas las cosas necesarias para el cuerpo como maíz y frijoles, etc. y que ellos enviaban las pluvias para que naciesen todas las cosas que se crían en la tierra; y cuando hacían fiesta a este dios y a sus sujetos, antes de la fiesta ayunaban cuatro días aquellos que llaman tlamacazque, los cuales moraban en la casa del templo que se llama Calmecac...

Estos dioses decían que hacían las nubes, y las lluvias y el granizo y la nieve y los truenos y los relámpagos y los rayos⁸.

En ***Tlalocan*** las deidades del agua habitaban, al igual que los vientos, en diferentes puntos de los cuales eran llamados por los antiguos mexicanos para proveer de agua a la tierra en las épocas de sequía.

“con gran suspiro y angustia de mi corazón llamo y ruego a todos los que sois dioses del agua, que estáis en las cuatro partes del mundo, oriente, occidente, septentrión y austro, y los que habitáis en las concavidades de la tierra, o en el aire o en los montes altos o en las cuevas profundas, que vagáis a consolar a estas pobres gentes y a regar la tierra, así hombres como animales o aves están puestos —y su esperanza— en vuestras personas. ¡Oh señores nuestros, tened por bien venir!”⁹

En otro plano o nivel, se encontraba ***Ilhuicatl Tonatihu*** o la Casa del sol, lugar en donde el sol renace cada día después de su paso por el inframundo, el lugar de los sacrificados, los guerreros muertos en combate y las mujeres muertas en el parto. Esta región era muy valorada y la muerte obtenida de esta manera era la más apreciada como corresponde a un pueblo guerrero.

“La otra parte a donde se iban las ánimas de los difuntos es el cielo a donde vive el sol...y en el cielo hay arboleda y bosque de diversos árboles; y las ofrendas que les daban en este mundo los vivos iban a su presencia y allí las recibían; y **después de cuatro años pasados**, las ánimas de estos difuntos se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica, y color y andaban chupando todas las flores en el cielo como en este mundo los zintzones lo hacen¹⁰.

“(los que mueren en la guerra) Dijeron los viejos que el sol los llama para sí, y para que vivan con él allá en el cielo, para que le regocijen y canten en su presencia y le hagan placer; estos están en continuos placeres con el sol, viven en continuos deleites, gustan y chupan del olor y zumo de todas las flores sabrosas y olorosas, jamás sienten tristeza ni dolor, ni disgusto porque viven en la casa del sol, donde hay riquezas de deleites...”¹¹

⁸ *Ibid*, LibroVII, Capítulo VI, p.436

⁹ *Ibid*, Libro VI, Capítulo X, p. 319

¹⁰ *Ibid*. Libro III, Capítulo III, p. 208

¹¹ *Ibid*, Libro VI, Capítulo XXI, p.356

La **función** que realizaban quienes tenían este destino era llevar en andas al sol, los hombres del oriente al zenit y las mujeres del zenit al occidente.

Y en el oriente viven los hombres, y que los hombres difuntos que están en la casa del sol, desde el oriente le guían, haciéndole fiesta al sol cada día que sale hasta llegar al mediodía. Y que las mujeres difuntas que llaman cihuapiltin, que las tienen por diosas yvanle a recibir al mediodía, y llévanle con fiestas hasta el occidente.”¹²

El tercer lugar místico, situado en los niveles superiores del universo nahua era **Tamoanchan** o **Tonacaquauhtitlan** lugar a donde iban los pequeños que morían siendo lactantes¹³, este lugar era definido como un lugar con abundancia de mantenimientos, árboles, flores y frutos, y la **función** de quienes estaban en tal lugar era alimentarse del néctar de las flores en espera de su próxima reencarnación¹⁴.

“...los niños que mueren en su tierna niñez...van a la casa del dios que se llama *Tonacatecutli*, que vive en los vergeles que se llaman *Tonacaquauhtitlan*, en donde hay todas maneras de árboles y flores y frutos y andan allí como *tzintzones* que son avecitas pequeñas de diversos colores y andan chupando las flores de los árboles...”¹⁵

Por su parte, con relación al **lugar de Tlazoltéotl**, dedicado a los adúlteros, ladrones y asesinos que, suponemos, formaba parte del inframundo por estar su deidad rectora asociada a la tierra, no se encontró información documental sobre sus características ni sobre la **función** que sus habitantes pudiesen tener, sin embargo, los datos etnográficos recopilados en campo que serán presentados posteriormente ofrecen una valiosa ayuda para completar este vacío en la información.

Por último, el destino ultraterreno que correspondía a los muertos comunes que morían por viejos o por enfermedad era el **Mictlan** situado en los niveles inferiores del cosmos cuya entrada se localiza al occidente puesto que, cuando el

¹² *Ibid*, Libro VII, Capítulo VIII, p.437

¹³ Sobre las características y nombres de esta región mística existen varias versiones.

¹⁴ Gonzalo Fernández de Oviedo, 1945, *Historia General y natural de las Indias, Islas y Tierra firme del Mar océano*, Prólogo de José Natalicio González, Editorial Guaranía, Asunción del Paraguay, vol XI, p.73

¹⁵ Sahagún, *Historia de las cosas....*, Libro IV, Capítulo XXI, p. 356

sol es dejado por las mujeres habitantes del Cielo del Sol en el poniente, éste es recibido por los habitantes del inframundo para guiarlo por su recorrido por esta región durante la noche y llevarlo nuevamente al oriente el lugar de su renacimiento diario.

Las mujeres partiendo de mediodía iban haciendo fiesta al sol, descendiendo hasta el occidente...dejábanle donde se pone el sol, y de allí salían a recibirlo los del infierno, y llevábanle al infierno.

Y dijeron los ancianos que cuando comienza la noche comenzaba a amanecer en el infierno, y entonces se despertaban y se levantaban de dormir los muertos que están en el infierno¹⁶

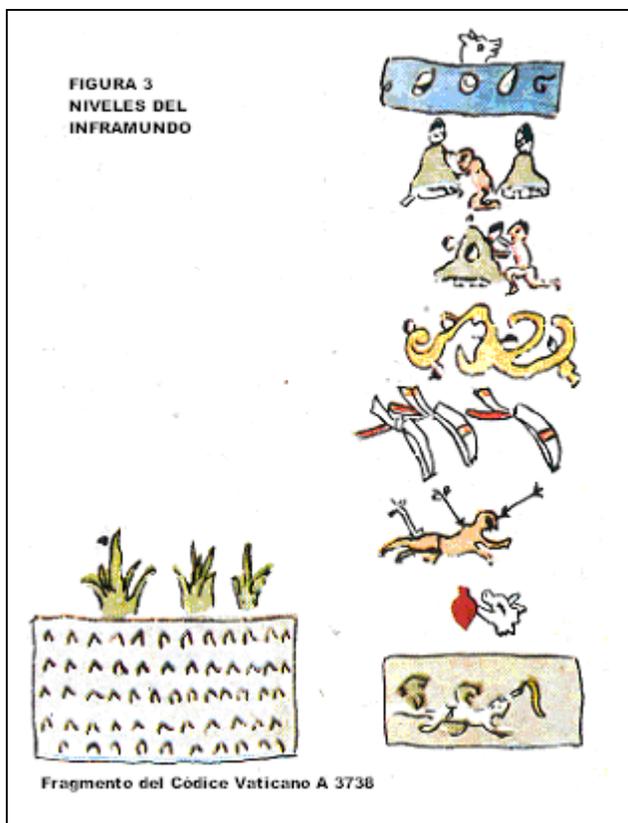
La información que existe sobre el **Mictlan** se encuentra plagada de contradicciones, producto posiblemente de la identidad que los frailes misioneros, en su afán por explicarse lo desconocido a partir de categorías conocidas establecieron entre esta región correspondiente a la geografía mística indígena y el infierno católico que era concebido como un lugar de sufrimiento y muerte eterna. Esta asociación consciente o inconsciente se fundamentó en el hecho que el inframundo era descrito como un lugar de pruebas, de allí que identificasen el *Mictlan* con el infierno y a sus deidades rectoras *Mictlantecutli* y su mujer *Mictecacihuatl*, con el diablo¹⁷.

"No sabían (los indios) a qué parte del infierno, más que habían de penar para siempre. Verdad es que según el vocablo que en su lengua usan los mexicanos para lo que nosotros llamamos infierno, que es el lugar de los dañados, y ellos dicen Mictlan, bien podemos inferir que a la parte del norte (por ser lugar umbroso y que no baña el sol como al oriente y poniente y mediodía) ponían ellos al infierno, porque Mictlan quiere decir "lugar de los muertos", y es (como se ha dicho)lo que nosotros llamamos infierno, que es lugar de los que para siempre mueren, y a la región o a la parte del norte llaman los indios *Mictlampa*, que quiere decir "hacia la banda o parte de los muertos", de donde bien se infiere que hacia aquella parte ponían ellos el infierno."¹⁸

¹⁶ *Ibid*, Libro VI, cap. XXIX, p.381

¹⁷ *Ibid*, Apéndice del Libro III, p.205

¹⁸ Mendieta, *Op. Cit.*, p.102



El inframundo era concebido como una región compuesta por nueve niveles aunque, de hecho, los textos difieren en la descripción de los mismos. La lista más completa se encuentra en el Códice Vaticano A 3738 (Figura 3) en el que se ilustran dichos lugares. Después de *Tlaltípac*, la tierra, que se representa con un terreno labrado y con plantas se encuentra como primer nivel del inframundo <<el sitio de obsidiana de los muertos>> o <<el sitio sin orificio para el humo>>. De tales conceptos para

designar este nivel, podemos aislar dos características: a) era un lugar cerrado y b) al carecer de orificio para la salida del humo es posible suponer que no hay fuego en tal lugar, y por tanto es imposible la elaboración de alimentos, quizá esta fuese la causa del hambre que, de acuerdo a las fuentes reinaba en la región gobernada por *Mictlantecutli* y *Mictecacihuatl*.

Mictlantecuhli, *Mictecacihuatl* comen allá, en el *Mictlan*, pies, manos. Y su guisado es el pinacate; su atole el pus. Así lo beben, dentro de un cráneo. Comían muchos tamales peídos; allá los comen en el *Mictlan*. Los tamales están peídos por pinacates.

El que sobre la tierra comía guisado caldoso, allá en el *Mictlan* come huesos de frutas. Y todo esto allá son comidas hierbas espinosas, y todos los que van al *Mictlan* comen abrojos. Todo lo que aquí sobre la tierra no es comido, allá se come en el *Mictlan*.

Y se decía: "Ya nada es comido. Se padece mucha pobreza allá en el *Mictlan*."¹⁹

Si este primer nivel tuviese las características referidas, entonces encontraría fundamento la acción de colocar entre los elementos funerarios la mayor cantidad de bastimentos, criados y todo lo necesario para que el difunto

¹⁹ PM, fol 84r, 111, citado por López Austin en *Cuerpo Humano...*, p. 382

podiese estar cómodo en tal región. Sin embargo, si el detalle de la comida se salva, gracias a la colaboración de los deudos, éste no era visto como un lugar de sufrimiento, sino de una existencia distinta, aunque con características semejantes a la que se vivía en *Tlaltípac*.

A partir del segundo nivel, y hasta el séptimo se encuentran ilustradas regiones que son transitadas por el difunto, los cuales son definidos por Alfonso Caso²⁰ como el lugar en que son comidos los corazones de la gente, en el que es flechada la gente, donde tremolan las banderas, en el que se encuentra el cerro de obsidiana, en el que está el viento de obsidiana, adonde se encuentran los cerros y, como octavo y último el pasadero del agua. Existen variaciones en las fuentes documentales respecto a la descripción del viaje del difunto a través del inframundo, por ejemplo, Sahagún²¹ registra algunas de las regiones referidas en el Códice Vaticano A como son el cruce por las dos sierras, el viento frío de navajas e incluye otros no referidos como son el lugar donde está la culebra guardando el camino, aquel en que está la lagartija verde *xochitonal*, cierta región formada por ocho páramos y ocho collados. Sin embargo, su descripción concluye, al igual que el Códice mencionado, con el pasadero del agua llamándole a este lugar *Chiconahuapan* o *Chiconaumictlan* (noveno mictlan) el cual se cruza con la ayuda de un perro bermejo.

Y pasados cuatro años el difunto se sale y se va a los nueve infiernos, donde está y pasa un río muy ancho y allí viven y andan perros en la ribera del río por donde pasan los difuntos nadando encima de los perritos...
Y así en este lugar del infierno que se llama *Chiconaumictlan* se acababan y fenecían los difuntos²²

El viaje del difunto por el inframundo, después de cuatro años, concluye con el cruce del río, y de acuerdo a los datos presentados por Sahagún en este lugar los difuntos desaparecían, sin embargo, tal afirmación no puede ser considerada válida, pues dentro del marco de la cosmovisión prehispánica, contradice las teodiceas que establecen la importancia de la estancia en *Tlaltípac* y de la necesidad de la muerte como forma de acercarse al Dador de la vida.

²⁰ Alfonso Caso, *El Pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972

²¹ Sahagún, *Historia de las cosas...*, Apéndice del libro III, pp. 206-207

²² *Idem*,. p.207

“De verdad no es el lugar del bien aquí en la tierra
de verdad hay que ir a otra parte
allá está la felicidad
¿o es que solo en vano venimos a la tierra?
Ciertamente otro sitio es el de la vida²³”

Sahagún intenta segar con una frase “y allí acababan y fenecían los difuntos”, una visión integral en la cual la función del hombre en el mantenimiento del universo no culminaba con la muerte, sino que ésta se constituía en un paso iniciático para acceder a una nueva forma de conciencia con funciones y obligaciones distintas. Esta continuidad queda establecida claramente en lo que se refiere a los elegidos por *Tlaloc* que cumplían la función de *tlaloques* al proveer de agua a los vivos; y, a aquellos habitantes del *Ilhuicatl Tonatihu*, cuya función era ayudar al sol en su recorrido diario; también en los pequeños lactantes que esperaban en el *Tonacaquauhtitlan* su próxima reencarnación. Sin embargo quedan dos regiones y funciones confusas: Aquella destinada a los habitantes del Lugar de *Tlazoltéotl* y la que correspondía de los habitantes del *Mictlan*. Pasaremos a la información etnográfica obtenida en campo y posteriormente analizaremos los ritos de días de muertos, en la búsqueda de elementos para conformar una imagen aproximada de la escatología nahua.

b) Las regiones ultraterrenas actuales y la función de sus habitantes

Para los nahuas de Naupan existen 3 principales destinos para lo difuntos:

- a) **El lugar de las “nanas”**, donde se encuentran las mujeres-deidades llamadas *tzitzime* con quienes las “parteras”²⁴ mantienen una relación extática estrecha. Esta región mística mantiene una similitud de sentido y significado con el *Tonacaquauhtitlan*, *Tamoanchan* u *Omeyocan*, pues de esta región vienen los “espíritus” de los niños y si mueren a

²³ MS Cantares Mexicanos fol Iv; AP I, 57

²⁴ “parteras o parteros” se les llama a los médicos tradicionales encargados de atender el embarazo parto y puerperio de las mujeres nahuas, así como de realizar los diversos ritos que acompañan estas etapas.

corta edad se cree que a ella regresan para luego volver a nacer. Cuando muere un bebé de pocos meses, el ritual funerario básico presenta variaciones muy notables, pues sus cuerpos son enterrados con los pies al oriente y la cabeza al poniente (de la forma contraria a aquellos que viajarán al *Miktlan*), lo cual reafirma la creencia que éstos se dirigen hacia el oriente, el lugar donde renace el sol cada día, porque ese es su destino: el renacimiento. Los rezos posteriores al entierro se realizan por 4 días y si “levantan una cruz” por ellos (cosa que no es frecuente) solo se coloca en la ofrenda cuatro tazas de chocolate, cuatro platos con mole y cuatro panes.

- b) **El *Ilwicatl* o “cielo”**, en la definición de este lugar se encuentran elementos pertenecientes a la cosmovisión cristiana, como los “angelos”, que son los seres espirituales que en ella habitan, sin embargo éstos seres, alados y generalmente vestidos de amarillo, son considerados entre los mensajeros del “Diosito”: el sol o *Tonalsintle*, para informar sobre las predestinaciones para actividades chamánicas y, en algunos casos, son ellos los encargados de adiestrar en las prácticas curativas. También se les considera, por los especialistas religiosos nahuas como intermediarios para lograr un tiempo estable. Y por último son los aliados contra las fuerzas “frías” o desestabilizantes del cosmos nahua constituyendo un ejército que es capitaneado por los “Carcángeles” (Arcángeles). En este caso, nos encontramos ante un fenómeno de reinterpretación en donde se conserva la imagen del sol (*Huitzilopochtli*) como jefe guerrero, mientras que sus capitanes se han sincretizado en las formas de los Arcángeles, de los cuales el culto principal en la región es al Arcángel San Miguel y a los habitantes de tal región como sus aliados dispuestos a luchar.
- c) **El lugar del “malo”** esta región mística pertenece al inframundo y se ubica bajo la tierra, en el monte, lugar no bendecido. Los seres que habitan esta región son llamados *amo kuale yeyekatlame* o “malos aires”, suelen dañar a las personas porque su esencia es fría, estas

entidades al paso del difunto por el inframundo se transforman en “borregos”, seres con cuernos que comen el *iyolole* de los difuntos que van al *Miktlan*, suelen manifestarse a los moribundos para atemorizarlos y desviarlos del camino hacia la luz. Al comprender la existencia de tal región cobra sentido la práctica de realizar “limpias” a los enfermos terminales que se llevan a cabo por voluntad propia de aquellos con quien el moribundo hubiese tenido problemas, pues el riesgo de quedar en deuda con aquel se traduce no solo en la posibilidad de la muerte propia, sino en que el difunto, transformado en habitante de esta región impida el paso o devore el *iyolole* del deudor.

“Hubo un hombre muy malo que vivía acá arriba, era asesino y abusaba de las mujeres que veía solas. Cuando ya iba a morir sufrió mucho, hasta acá se oían sus gritos, decía que veía gente, que se lo querían comer. Así estuvo hasta que sus familiares fueron a ver a un *tesiuiani* y este habló con los que no lo dejaban morir. Luego les pidió a los familiares cuatro veladoras grandes de parafina que tuvieron que ir a comprar hasta Huauchinango. Las veladoras estaban benditas. Luego que las prendieron, a los cuatro días, pudo al fin morir el señor.”²⁵

Esta región se considera desafortunada, porque en ella los difuntos “no descansan en paz”. Aquellos que murieron en forma violenta, los asesinos y en general quienes quebrantaron el orden perjudicando a sus semejantes y ofendiendo a las deidades son quienes se encuentran en riesgo de llegar a tal región, para evitar esta suerte se modifica el ritual funerario realizando 14 días de rezos en lugar de los 9, que se realizan en el ritual básico y, “levantando la cruz” al final de la catorcena, de la misma manera se colocan en la ofrenda 14 tazas, 14 platos con mole y 14 panes ya que debido a las características de la muerte o de las acciones pasadas del difunto se considera que es necesario “pagar doble”²⁶. Aunque en la imagen de tal región mística se encuentran algunos elementos del infierno católico, como los seres con cuernos, éste no es el lugar de la muerte espiritual, ni de sufrimientos

²⁵ Informante mujer, 40 años, ama de casa

²⁶ El número ritual de las ofrendas a Tlaltecútlí, Dios de la Tierra es 7, ahora bien, el dato recolectado nos dice que es necesario “pagar doble” es decir 14, por tanto es posible que sea esta la deidad rectora de tal lugar.

sin límite, mas bien es necesario evitar que los difuntos lleguen a tal lugar por seguridad de los propios sobrevivientes. Esta región tiene cierta identidad con aquella de *Tlazoltéotl* con relación a las características de sus habitantes, sin embargo la deidad rectora de tal lugar, de acuerdo a los informantes cuestionados es *Tlaltecutili*.

- d) **El *Miktlan*** o el lugar de los muertos, es una región ubicada en el inframundo, pero su entrada se localiza en el cementerio, llamado por los pobladores de la zona “camposanto”.

“...Como el Camposanto es un lugar que ha sido bendecido, es allí donde se abre la tierra para entrar al *Miktlan*...”²⁷

El *Miktlan*, es un lugar al cual los especialistas religiosos, y algunas personas especiales, tienen acceso por medio de los sueños y se encuentra regido por *Mictlantecutili*, deidad que aún conserva su nombre prehispánico.

“...Yo he ido al *Miktlan*, pero lo conozco poco, casi nada más voy con quien necesito y regreso, nunca me he quedado a mirar. Voy en el sueño y hablo con el encargado, que es *Mictlantecutili*. Esta vestido con calzón de manta y tiene una mesa enfrente, a él le pregunto.”²⁸

Dentro del marco de la realización de un ritual funerario fue posible obtener una narración sobre las características del *Miktlan* y de sus habitantes que otorga sentido y que justifica la inclusión de los elementos funerarios en la tumba y el féretro del difunto.

“...Este es un cuento que fue verdad y que mi abuela me contó, y dice que a ella se lo contó su madre. Esto pasó hace mucho tiempo.

Había un hombre y una mujer que vivían juntos, y se querían mucho. El hombre no trabajaba en el campo, siempre estaba dormido y su mujer trabajaba tejiendo cotones (jorongos) en su telar de cintura, esos cotones que tejía los vendía y con eso vivían los dos.

El hombre siempre estaba acostado sobre los cotones que tejía su mujer. Un día, fueron a visitarlo unos amigos y lo invitaron a que fuera a cortar leña con ellos. El hombre fue, a petición de su mujer, pero como era muy flojo, se quedó dormido sobre un tronco. Los amigos pensaron hacerle una broma a su mujer y lo llenaron todo de un “jeguüte” (hierba) que tiene unas semillas que pintan de

²⁷ Informante hombre, 39 años, Tetokani (especialista religioso de los rituales funerarios)

²⁸ Informante hombre, 48 años, Tlamatike

color rojo, como sangre. Y así, todo lleno de rojo y dormido, se lo llevaron a su mujer y le contaron que se había “desbarrancado” (caído de una pendiente).

La mujer, estaba tejiendo cuando le dieron la noticia, se asustó mucho, y como lo quería mucho, de la desesperación no supo que hacer y se enredó el cuello con los hilos del telar y se ahorcó.

Cuando el señor despertó, y vio que su mujer había muerto se puso muy triste. La enterraron y todo, pero el hombre no podía consolarse. Como ya no tenía quien lo mantuviera, el señor tuvo que trabajar la milpa, y entre más trabajaba más se acordaba de su mujer, de todo lo que lo había querido y de que no lo dejaba trabajar.

Un día, que estaba trabajando en la milpa, se puso a llorar por su mujer, y de tanto llorar se le hizo de noche. Entonces se le acercó un tecolote y le dijo “Ya no llores por tu mujer, porque en el lugar donde está, se encuentra muy bien”. El contestó, que él la quería mucho y deseaba estar a su lado. Entonces el tecolote le contestó “Bueno, si de veras quieres ir con ella metete aquí”, el tecolote arrancó unas hierbas y cavó un poco, allí quedó descubierto un túnel.

El hombre se metió por el túnel y llegó a un lugar donde había muchos hombres y mujeres de todas edades. Era día de “faena” (trabajo comunal), y vio a 25 hombres que cargaban un carrizo delgado, de esos que no pesan. Todos eran así, como nosotros, pero la consistencia de su cuerpo era distinta. Eran como “aires”. Por eso no podían aguantar mucho peso.

Después de caminar un poco por el lugar, encontró a su mujer y la miró igual que como era en vida. La mujer, estaba sentada tejiendo sus cotones en la cocina de su casa, y cuando vio al señor se asombró mucho: -“¿Qué cosa estas haciendo por acá, si tú no eres todavía de este mundo?” y le contestó el hombre -“Vengo por ti, para que te vayas conmigo, o para quedarme contigo porque te extraño mucho”-.

La mujer le dijo: -“No puedo, porque yo pertenezco a este lugar, aquí vivo y tengo a mi familia. Mi esposo ya no tarda en llegar, y yo le debo preparar su comida. Lo mejor que puedes hacer, es volverte a tu mundo y dejarme en paz”-. El hombre siguió insistiendo, y en eso estaban, cuando llegó el esposo de la mujer: -“Mujer, mujer, ¿Dónde estás?”-. La mujer cubrió rápidamente al hombre con un *chiquihuite* grande y contestó -“Aquí estoy”-. -“¿Qué cosa tienes en la cocina que huele tan mal?, apesta como a hombre de la tierra”- le dice su esposo. -“No es nada, son figuraciones tuyas”- le contesta ella.

La mujer, no deja entrar al esposo a la cocina, le pone una mesa y una silla para que coma en donde dormían. Cuando va a la cocina, a servir la comida, la mujer destapa las ollas y le enseña al hombre que está en el *chiquihuite*: -“Mira, esto es lo que comemos aquí”, las ollas estaban llenas de tizne y de un animalito que en mexicano se dice *pinakatl*. Al hombre le da asco.

Luego que comieron, la mujer y su marido se acostaron a dormir, ya que los dos estaban bien dormidos, el señor se salió del *chiquihuite* y prendió una luz, al acercarse a mirarlos, vio que eran dos esqueletos que estaban abrazados.

El señor se asustó mucho, salió corriendo por el agujero que había hecho el tecolote y no paro hasta que llegó acá. El señor anduvo contando lo que había visto, después, a los ocho días se murió.

Los que viven en el lugar de los muertos de día se ven así, como nosotros, pero no son iguales, son como “aires” yo creo, y de noche vuelven a ser huesos”.²⁹

²⁹ Informante mujer, 30 años, ama de casa

En esta narración se mencionan aspectos relevantes sobre la escatología nahua.

- De acuerdo a las fuentes al terminar el día en *Tlaltípac*, amanece en el *Mictlan*, es decir, la oposición noche-día entre *Tlaltípac* y el *Mictlán* se presenta idéntica a la referencia documental de los antiguos mexicanos. El tecolote, se presenta como un ser nocturno y mensajero del señor del *Mictlan*, en la actualidad, el canto del tecolote sigue siendo un aviso de muerte.
- La relación cosmos y mundo se reitera al concebir la región de la geografía mística el *Mictlan* organizada en las instituciones que rigen la vida en el mundo nahua como son: el sistema de gobierno, la faena, la estructura familiar, así como las responsabilidades y trabajo de acuerdo al sexo. Esta legitimación adicional a las instituciones nahuas les brinda estabilidad e instaura la obligación de los deudos de equipar al difunto con todos los elementos de trabajo, enseres personales, etc. que le permitan <<existir>> de la mejor manera en dicho lugar. Este aspecto posee una continuidad en el sentido con los elementos funerarios prehispánicos, pues a pesar del cambio derivado de las diferentes ocupaciones actuales, es menester incluir elementos relacionados con las actividades que el finado acostumbraba realizar.
- La concepción de que el *Mictlan* es un lugar donde no hay alimentos, por tanto para evitar que éstos coman el *tizne* y el *pinakatl*, sus sobrevivientes deben proveerlos de alimentos. Esta creencia justifica no solo la colocación de alimentos entre los elementos funerarios tanto prehispánicos como actuales, sino la práctica de ofrendar a los difuntos en los días dedicados a ellos y de esta manera establecer la relación de reciprocidad entre los vivos y los muertos en donde aquellos alimentan a estos y estos corresponden protegiendo los cultivos y sembradíos.

Resumiendo, de la información presentada hasta este punto sobre los ritos funerarios y los sitios ultraterrenos es necesario establecer algunos puntos sobre el cambio cultural en las derivaciones actuales sobre el viaje del difunto.

- 1) Se ha invertido la secuencia en el viaje por el inframundo, pues si bien de acuerdo al mito y a las fuentes primero se encontraba el encierro antes de las pruebas. Ahora se concibe que para llegar al Mictlan, lugar cerrado, debe antes pasar las pruebas.
- 2) Se ha simplificado la imagen del inframundo en dos regiones: la primera corresponde al lugar de *Tlaltecutili*, zona de peligros compuesta por 7 lomas y 7 “encollados”, región que es necesario atravesar para llegar al Mictlan.
- 3) En la región de pruebas se aprecia un cambio sustancial, pues el principal obstáculo que hay que vencer es el ataque de los “borregos”. La aparición de tales seres ha sido fundamentada en la cosmovisión nahua actual

“Se cuenta que en aquel tiempo, hubo unos hombres que no obedecían a su madre y por eso les salieron cuernos, no llegaron al lugar de los muertos se quedaron en el camino y ahora no quieren que nadie llegue.”³⁰

Curiosamente, aunque la inclusión de los “borregos” es evidentemente un préstamo cultural, nos encontramos ante un fenómeno de sincretismo en donde la forma ajena conserva un sentido y significado mítico prehispánico, a partir de una reinterpretación local. La imagen de los seres con cuernos, remite a la imagen católica del infierno, sin embargo, la narración deriva su sentido y significado del mito de *Huitzilopochtli*, pues recordemos que fueron los 400 surianos quienes se levantaron contra su madre *Coatlicue* y son precisamente éstos contra quienes se enfrentan el difunto y su guía y acompañante *Huitzilopochtli-el sol* en su camino hacia el Mictlan, lucha de la cual éste último sale victorioso por el oriente.

³⁰ Informante mujer, 75 años, especialista tradicional de la salud “sobadora”

Ahora bien, en tanto que consideramos que los ritos funerarios mantienen una correspondencia con los ritos de días de muertos, analizaremos el culto a los muertos en la búsqueda de elementos para aproximarnos a la escatología nahua.

CAPÍTULO 5

EL CULTO A LOS MUERTOS

a) Ritos prehispánicos

La deificación de los muertos comunes, no solo de los principales, se encuentra referida en los registros de los cronistas de los antiguos mexicanos al señalar “Por vía de hacer sufragios a todos sus difuntos nombraban teutl (teotl) fulano, que quiere decir fulano dios o fulano santo”¹. De la misma manera, en las invocaciones a los muertos se establece que al morir éstos accedían al nivel de las deidades, después de su tránsito por los niveles inferiores.

Así se dirigían al muerto
Cuando moría
Si era hombre le hablaban,
Lo invocaban como ser divino,
Con el nombre del faisán,
Si era mujer con el nombre de lechuza
“Despierta, ya el cielo se enrojece
ya se presentó la aurora
ya cantan los faisanes color de llama,
las golondrinas color de fuego,
ya vuelan las mariposas”
Por esto decían los viejos
Quien ha muerto se ha vuelto un dios
Decían se hizo dios,
Quiere decir que murió²

El panteón de los antiguos mexicanos incorporaba a los difuntos como deidades específicas, ayudantes de la deidad rectora del destino ultraterreno que les correspondiese. Y tenían algunos meses de su calendario dedicado al culto a los muertos, las fuentes difieren en el número y contenido de tales celebraciones. El primer mes, de acuerdo con Sahagún que presenta la mayor cantidad de información sobre este tema, era el mes de *Teotleco* “la llegada de los dioses”, el segundo mes era *Tepeilhuitl* en el se celebraban a las deidades de los montes y a aquellos que habían muerto ahogados, heridos por un rayo, etc., es decir a los

¹ Motolinia, *Op. Cit.*, p 25

² Códice Matritense de la Real Academia, fol 195 r.

habitantes del *Tlalocan*. El tercer mes era *quecholli* y en el se celebraba al dios *Mixcoatl* y a los guerreros muertos en combate, habitantes del Cielo del Sol.

Teotleco

El mes de *teotleco* o "llegada de los dioses" se refiere, considerando el hecho de que los difuntos al morir se transformaban en deidades, obviamente a la llegada de los muertos, pero en tanto que existían celebraciones específicas para cada destino principal como el y la Casa del Sol, es posible suponer que esta festividad era dedicada a aquellos cuyo destino ultraterreno era el *Mictlan*.

La celebración abarcaba del 10 al 29 de septiembre, durante los primeros días de este mes se enramaban los altares de los templos y los altares particulares en cada casa, se colocaban tortas cilíndricas de *huahutli* con miel, que era ofrendado para los dioses o difuntos jóvenes, al día siguiente quitaban el enramado y durante la noche velaban en espera de la llegada de los demás dioses mientras preparaban tamales que serían ofrendados en el altar al día siguiente. Y por último llegaban los dioses ancianos.

"...A quince días andados del este mes enramaban unos altares que ellos llaman *momoztli*, con cañas atadas de tres en tres; tenían cargo de hacer esto los mozos y muchachos que se criaban en las casas *telpochcali*. Estos altares los enramaban solamente en las casas de las diosas, sin embargo también enramaban los altares donde estaban las estatuas de los ídolos particulares, en las casas del pueblo, y dábanles por esto en cada casa un chiquihuite de maíz o cuatro mazorcas y los más pobres dábanlos dos o tres mazorcas, llamaban a esto *cacálotl*, como quien dice aguinaldo, para que lo comiesen tostado, y no lo comían todos, sino aquellos que eran ya conocidos por diligentes y trabajadores.

A los tres días que andaban enramando llegaba el dios que llamaban Telpochtli y Tlamatzíncatl este llegaba primero porque como mancebo andaba mas y era muy recio y ligero, y así ofrecíanle el tercero día, y las ofrendas que le daban eran semillas de bledos tostadas y molidas, y las revolvían con agua y otros las revolvían con miel y hacían cuatro pellas de esta masa y poníanlas en un plato; esta era la ofrenda de cada uno de los que habían de ofrecer, y luego las llevaban a ofrecer a aquel dios en su cú y se las ponían delante.

A la noche luego comenzaban a beber pulcre los viejos y las viejas; decían que lavaban los pies al dios *Tepochtli*, que había llegado de camino; en el cuarto día quitaban los ramos que habían puesto de los altares, y al quinto era la fiesta de *teotleco*, la llegada de los dioses que era el último de este mes.

A la media noche de este día molían un poco de harina de maíz y hacían un montoncillo de ella bien tupida; hacían este montoncillo de harina redondo como un queso, sobre un petate. En este montoncillo de harina veían cuando habían

llegado todos los dioses, porque aparecía una pisada de pie pequeño sobre la harina y entonces decían que eran llegados los dioses.

Un sátrapa llamado *teohua* estaba esperando toda la noche cuando aparecía esta señal de la llegada de los dioses; iba y venía cada hora muchas veces a mirar el montoncillo de la harina y en viendo la pisada sobre la harina luego el sátrapa decía: Venido ha su majestad.

En oyendo los demás sátrapas y ministros de los ídolos esta voz levantaban y tocaban sus caracoles y cornetas en todos los cués y en todos los barrios y en todos los pueblos.

En esto entendía toda la gente que los dioses eran llegados; luego todos comenzaban a ir a los cués con sus ofrendas, para ofrecer a los dioses recién llegados y lo que ofrecían eran aquellos tamales de semillas que habían hecho el día anterior; en acabando de ofrecer luego se iban a sus casas, no quedaba allí nadie; y a la noche bebían pulcre los viejos y las viejas que decían que lavaban los pies a los dioses.

El día siguiente llegaba el dios de los mercaderes llamado *Yacapitzáhuac* o *Yiacatecutli*, y otro dios llamado *Ixcozauhqui* o *Xiuh tecutli*, que es el dios del fuego, a quienes los mercaderes tienen gran devoción. Estos llegaban a la postre un día después porque decían que eran viejos y no andaban tanto como los otros." ³

Durante el mes de *Teotleco* se realizaban ciertos rituales para ofrendar a los muertos que se creía, regresaban a *Tlaltípac* por un lapso de tiempo para gozar de sus obsequios. Las actividades que se realizaban eran:

- Adornar con enramados los altares en las casas de las diosas y en las casas, donde estaban las estatuas de los dioses particulares.
- Se ofrendaba por edades a los dioses. Primero a los más jóvenes, que se creía llegaban primero por ser más veloces. A éstos se les ponían en el altar alimentos dulces (tortas de semillas de amaranto revueltas con miel).
- Se limpiaba el altar y durante toda la noche se velaba en espera de la llegada de los demás dioses, mientras se preparaban los alimentos que serían ofrendados.
- En cuanto se recibía el aviso de la llegada de los dioses por el encargado, se colocaban los alimentos en el altar.
- Los dioses más ancianos llegaban después, no se registra si existían ofrendas especiales para ellos.

³ Sahagún, *Historia de las cosas...*, Libro II, Capítulo XXXI, pp.136-137

- Como dato curioso cabe mencionar la referencia clara a que los ancianos velaban durante la noche bebiendo pulque y que por ello decían que lavaban los pies a los dioses.

Tepēilhuitl

El segundo mes dedicado a los muertos era llamado *Tepēilhuitl* y abarcaba del 30 de septiembre al 19 de octubre, en ella se celebraban a las deidades de los montes donde se hacían los nublados y a los habitantes del **Tlalocan**. Hacían figuras humanas para cada monte y les llamaban *hecatontli* (airecitos). Frente a esas figuras se ofrendaban tortas de *huautli* redondas y con forma de huesos. También las imágenes de los muertos por enfermedades relacionadas con agua, ahogados o heridos por rayo eran ofrendadas con alimentos y se les incensaba.

Al décimo tercero mes llamaban tepēilhuitl. En este mes hacían fiesta a honra de los montes eminentes que están por todas estas comarcas de esta Nueva España donde se arman nublados; hacían las imágenes en figura humana a cada uno de ellos, de la masa que se llama tzoalli y ofrecían delante de estas mismas imágenes en respeto de estos mismos montes.⁴

"...En la fiesta que se hacía en este mes cubrían de masa de bledos unos palos, que tenían hechos como culebras. Y hacían unas imágenes de montes fundados sobre unos palos hechos a manera de niños, que llamaban hecatotontli; era de masa de bledos la imagen del monte, poníanle delante junto unas masas rollizas y larquillas de masa de bledos a manera de huesos y estos llamaban yomio. Hacían estas imágenes a honra de los montes altos donde se juntan las nubes, y en memoria de los que habían muerto en agua o heridos de rayo, y de los que no se quemaban sus cuerpos sino que los enterraban. Estos montes hacíanlos sobre unos rodeos o roscas hechos de zacate, atados con sogas de zacate, y guardábanlos de un año para otro.

...También a las imágenes de los muertos las ponían sobre aquellas roscas de zacate, y luego en amaneciendo ponían estas imágenes en los adoratorios, sobre unos lechos de espadañas o de juncias o juncos; habiéndolos puesto allí luego les ofrecían comida, tamales y mazamorra, o cazuela hecha de gallina o de carne de perro, luego los incensaban echando incienso con una mano de barro cocido, como cuchara grande llena de brasas, y a esta ceremonia llamaban *calonoac*."⁵

Además del regreso anual de los habitantes del *Mictlan*, se creía que los habitantes del **Tlalocan** regresaban a *Tlaltípac*, en el mes de *Tepēilhuitl* y para ellos

⁴ *Idem*, Libro II, Capítulo XII, p. 88

⁵ *Ibid*, Libro II, Capítulo XXXII, p.137-138

se hacían ofrendas de alimentos que eran colocadas en los altares, donde estaban las imágenes de tales muertos.

- Las imágenes de los muertos por agua, eran colocadas sobre roscas de zacate.
- Al amanecer se colocaban las imágenes en los altares y alimentos como tamales, mazamorra (posiblemente atole) y cazuela hecha de gallina o carne de perro.
- Estas imágenes y los alimentos eran incensados.

Quecholli

El tercer mes dedicado a los muertos, de acuerdo a Sahagún, era llamado *Quecholli* y abarcaba del 20 de octubre al 8 de noviembre, este mes se celebraba al dios *Mixcoatl* y a los guerreros muertos en combate, elaboraban flechas que eran colocadas atadas a teas sobre la tumba de los difuntos junto con tamales dulces. La ofrenda duraba todo el día y a la puesta del sol las teas se encendían y se quemaban las flechitas que eran enterradas en la sepultura. También colocaban varios elementos en la sepultura como armas y ropa que eran incinerados en el *cuahuxicalco*.

Al décimo cuarto mes llamabanle quecholli. Hacían fiesta al dios llamado *Mixcóatl*, y en este mes hacían saetas y dardos para la guerra: mataban a honra de este dios muchos esclavos.

"...Salido el mes pasado, en cinco días no se hacía ceremonia ninguna ni fiesta en los cúes, todo estaba en calma lo que toca al servicio de los dioses.⁶

Al quinto día hacían unas saeticas pequeñas a honra de los difuntos, eran largas como un jeme o palmo y poníanlas resina en las puntas, y en el cabo el casquillo era de un palo; de por aquí ataban cuatro saeticas y cuatro teas con hilo de algodón flojo, y poníanlas sobre las sepulturas de los difuntos; también ponían juntamente un par de tamales dulces; todo el día estaba esto en las sepulturas y a la puesta del sol encendían las teas, y allí se quemaban las teas y las saetas.

El carbón y cenizas que de ellas se hacia enterrábanlo sobre la sepultura del muerto, a honra de los que habían muerto en la guerra.

Tomaban una caña de maíz, que tenía nueve nudos, y ponían en la punta de ella un papel como bandera, y otro largo que colgaba hasta abajo y al pie de la caña ponían la rodela de aquel muerto arrimada con una saeta; también ataban a la caña la manta y el maxtle, en la bandera señalaban con hilo colorado un aspa de ambas partes y también labraban el papel largo con hilo colorado y blanco torcido desde arriba hasta abajo, y del hilo blanco colgaban el pajarito que se llama *hutzitzilin*, muerto.

Hacían también unos manojitos de plumas blancas del ave que llaman *aztatl*, atadas e dos en dos y todos los hilos se juntaban y los ataban a la caña, estaban forrados

⁶ *Ibid*, Libro II, Capítulo XXXIII, p. 139

los hilos con pluma blanca de gallina pegado con resina; todo esto lo llevaban a quemar a un pilón de piedra que se llama *quauhxicaco*.”⁷

Aquellos muertos en combate eran ofrendados en su sepultura con alimentos, ropa y elementos relacionados tanto al oficio de la guerra como a los atributos de *Huitzilopochtli*, el dios guerrero, el cual tiene como insignia el colibrí. Es posible suponer que esta última festividad fuese realizada solamente por los *tenochcas* que eran un pueblo guerrero y que éstos últimos rituales finalizaran con la derrota de su imperio por los colonizadores europeos.

Ahora bien, el culto a los muertos en la época prehispánica y las ofrendas propiciatorias dedicadas a ellos, en virtud de las funciones específicas que, en la conservación del cosmos, habían de cumplir desde su destino ultraterreno ha quedado de manifiesto en aquellas celebraciones de los habitantes del y de la Casa del Sol, pero cabe preguntarnos cuál era la función que realizaban los habitantes del *Mictlan*. Duran nos proporciona la respuesta al señalar que el objetivo de celebrar la fiesta de los muertos era porque “... temían la muerte de las sementeras por el hielo, para lo cual se apercebían con ofrendas y sacrificios en esta fiesta y en la del mes que viene”⁸. Apoyándonos en las fuentes, podemos decir que la función de este tipo de seres espirituales al proteger las siembras de sus sobrevivientes, era fundamental en la organización cósmica pues ayudaban a que tanto los hombres como las deidades siguieran recibiendo el alimento necesario para mantener el universo nahua, por ello las ofrendas dedicadas a éstos en el mes de *Teotleco* eran los productos agrícolas de temporada.

“(Durante la fiesta de Teteo-heco, cuando llegaban los dioses)...tocaban flautas, se ofrecía incienso y se hacían ofrendas, con que se hacía ofrendas era con todo aquello de nuestro sustento que estaba recién producido”⁹

Si cada destino ultraterreno poseía una función para sus habitantes que establecía la continuidad de relación entre los vivos y los muertos, cabe preguntarnos ¿Porqué Sahagún intenta cortar de tajo la continuidad que

⁷ *Idem*, p.140

⁸ Durán, *Op. Cit*, cap.XXII, p. 270

⁹ Fray Bernardino de Sahagún, 1945, “Relación breve de las fiestas de los dioses”, Publicado por Angel María Garibay, en , Vol II, No. 4, p307-308

corresponde al destino ultraterreno de los habitantes del *Mictlán*?. Proponemos que, en tanto se buscaba establecer la identidad entre el *Mictlan* y el infierno para evangelizar, éste debía ser desprovisto de su significado indígena para ser considerado en términos católicos el lugar de la muerte espiritual y de sufrimientos sin límite. Sin embargo, esta es solo una estrategia de aculturación plasmada en las fuentes documentales que es necesario tener presente al analizar el culto actual para establecer elementos que nos permitan acercarnos al significado indígena del *Mictlan*.

b) Ritos actuales

Los nahuas de Naupan, Puebla, tienen dos meses durante los cuales se cree que los *mimilkame* se encuentran visitando este mundo, por lo cual los ofrendan con alimentos. El primer mes abarca desde el 4 de Octubre, día de San Francisco, al 1 de noviembre, día de Todos Santos y el segundo inicia el 2 de noviembre día de los Fieles Difuntos y concluye el 30 de Noviembre, día de San Andrés.

El 4 de octubre día de San Francisco

Durante la estancia de investigación en la comunidad de Naupan fue posible observar que algunas familias colocaban una gran ofrenda en sus casas este día, la cual esta dedicada a los muertos recientes.

“...dicen que os difuntos que acaban de morir todavía van de camino y no han llegado al Lugar de los muertos, por eso se les ofrenda en este día¹⁰.”

Se cree que el viaje dura un año, por eso es hasta el segundo “Todos Santos” después de su muerte, que se les coloca su ofrenda el 2 de noviembre, pues hasta entonces ya han llegado al *Miktlan* y vuelven acompañados por todos aquellos que están en ese lugar.

“...Una vez yo no quería poner la ofrenda para los difuntos, yo pensaba que nadie venía, que eran puros cuentos, pero tuve un sueño. El mero día de San Francisco yo soñé que venía de arriba y de pronto me encontré con los difuntos que venían de abajo (el Norte), yo me escondí para que ellos no me vieran porque yo si quería mirarlos. Ellos pasaron por mi lado y no me vieron y

¹⁰ Informante mujer 28 años, ama de casa

los oí que iban hablando -'y usted ¿para donde va?'-'yo para Cuamila ¿y usted?'- 'yo voy para Xaltepuxtla, pero tal vez no voy a tener nada en mi casa' -. -'vaya usted a su tierra y si no encuentra nada viene usted conmigo, yo lo invito, en mi casa siempre hay bastante comida'. Eso escuché que iban diciendo los difuntos, yo no ví que salieran de camposanto, yo miré que venían de abajo solamente. Entonces creí que de verdad los difuntos vienen a este mundo..."¹¹

Las ofrendas en los hogares comienzan con esta fecha, pues desde ese día, las mujeres de la comunidad sirven siempre, a la hora de la comida, un plato más en la mesa "para que coman los difuntos". Además, en las noches tratan siempre de dejar un poco de comida en la mesa y algunas tortillas en el *tecomate* para los difuntos.

"Cuenta mi comadre que un día ella se puso a echar tortillas para cenar, pero que como estaba cansada y con hambre las que iban saliendo se las iba comiendo y no quedó ninguna en la jícara y se acostó a dormir, pero que en la madrugada la despertó un ruido y era como si alguien rascara la jícara, entonces se acordó que era 5 de Octubre y le habló a su hijo difunto y le dijo -hijo, discúlpame, hoy llegué muy cansada y no hice tortillas para ti, pero ya mañana lo voy a hacer -, entonces dejó de escucharse el ruido"¹².

Cuando los *mimilkame* llegan a la comunidad, dicen los pobladores que se escuchan voces en los lugares deshabitados porque estos "platican con sus conocidos y se divierten en este mundo"¹³. Las mujeres, no pueden barrer las casas, pues pueden golpear a alguno de ellos que esté por allí, y recibir castigos por ello como enfermedades. Nadie debe bañarse ni peinarse, para evitar que algún *amo kuale yeyekatl* de los difuntos, entre en el cuerpo causando algún daño. Se cree que los difuntos que murieron en forma violenta son portadores de "Mal aire", por lo cual, y como medida preventiva, reciben su ofrenda, ya sea el 4 de octubre si la muerte es reciente o el 2 de noviembre, fuera de la casa por 7 años.

"...sí, (la ofrenda) es para mi hijo, pero como murió de mala manera, trae *amo kuale yeyekatl* y puede enfermar a la familia, por eso se tiende su ofrenda afuera"¹⁴.

¹¹ Informante hombre, edad 48 años, Tlamatike

¹² Informante mujer 43 años, ama de casa

¹³ Informante mujer, 45 años, ama de casa

¹⁴ Informante mujer, 50 años, especialista de la curación

Se considera que es hasta el séptimo año, luego que se han cumplido la totalidad de los rituales funerarios, que el difunto ya está limpio del “mal aire” y puede entrar a la casa sin riesgo para sus sobrevivientes por lo cual a partir de esa fecha su ofrenda se coloca adentro.

Los Días de Todos Santos: 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre,

Las ofrendas generales para los *mimilkame*, difuntos o “santitos”, entre los nahuas de Naupan se realizan en los días llamados de Todos Santos que son el 31 de Octubre, 1 y 2 de Noviembre. Durante estas fechas, los familiares que se encuentran lejos se reúnen en la casa de los padres o hermanos para estar presentes en el ofrecimiento para los parientes difuntos. La preparación para llevar a cabo estos ritos inicia desde varios meses atrás, las personas, durante todo el año ahorran para celebrar estas fechas y a partir de los meses de Agosto y Septiembre se inician las compras, pues todos los objetos que se utilizan para colocar la ofrenda, sin excepción, deben ser nuevos, pues se piensa que éstos se compran gracias a la ayuda de los antepasados y aunque serán de uso común posteriormente, primero deben ser usados por los parientes difuntos. Se compran platos, vasos, cazuelas, el *poposkomitl* (sahumerio), los floreros, el mantel, etc. Hay personas que incluso compran su ropa nueva, y también la colocan en la ofrenda.

Para realizar las compras en estas fechas se hacen en la comunidad dos mercados el 30 y el 31 de octubre. Fue curioso recabar un dato muy parecido a la información que presenta Sahagún sobre la celebración del mes de Teotleco, pues sobre estos mercados una anciana señaló que ambos eran para que los *mimilkame* comprasen su recaudo para todo el año.

“...este es el *tianguis* de los (muertos) chiquitos, pues como están fuertes, caminan más y llegan antes, mañana es la plaza mayor, esa es para los viejitos pues como están cansados ya caminan poco. Aquí vienen los santitos y compran su recaudo para todo el año ”

El día 31 de octubre se acostumbra ir al Camposanto a arreglar las tumbas de los difuntos, los cuales son adornados con flores y una veladora. Desde la

tumba hasta la casa donde se va a colocar la ofrenda, se va haciendo un caminito de pétalos de *sempoalxochitl*.

“el caminito de *sempoalxochitl* es para que “los santitos”no se pierdan, vayan a la casa donde está la ofrenda y se sepan regresar”.

A partir de las 12 del día, empiezan a prepararse los objetos que se utilizarán en la ofrenda de muertos: se limpian las mesas y se colocan en los lugares donde se va a colocar la ofrenda. En las mesas, después de colocadas, se ponen manteles nuevos de plástico, ramos de flores *sempoalxochitl*, dos veladoras encendidas y un vaso con agua.

Por la noche, se realiza la preparación de la comida para “los santitos”, todas las mujeres de la casa participan y esta actividad se extiende toda la noche. Es costumbre que se quemen cohetes “para llamar a los *mimilkonetl*”. Durante toda la noche nadie duerme, en espera de la señal que los difuntos hacen para que se conozca su llegada.

La preparación de alimentos termina aproximadamente a las 4 o 5 de la mañana y cuando éstos están aún calientes, se colocan en la mesa junto con los demás elementos, luego se enciende un sahumerio y se quema copal, posteriormente se hace el ofrecimiento. Durante el ofrecimiento, los parientes saludan a los familiares difuntos y durante este lapso se habla con los parientes, se les cuentan las penas y las alegrías y se les invita a participar de la ofrenda.

“...abuelitos, papacitos, hijo, reciban ustedes lo que pobrementemente se ha podido juntar para ofrecerles, el café se vendió muy barato, yo estuve enferma y aunque L. se fue a trabajar a México no juntó casi nada. Sabemos que lo que damos es poco, pero recíbanlo ustedes porque lo ofrecemos de corazón. No sabemos quien seguirá aquí para el otro año, tal vez ya estemos con ustedes, pero si seguimos en esta tierra y ustedes nos ayudan les daremos una ofrenda mejor, ahora pasen y reciban.”¹⁵.

Existen diferentes tipos de ofrendas para los *mimilkame*, pero todas llevan siempre los mismos elementos: alimentos, bebidas, refino, agua, sal, flores y ceras. El “tender” una ofrenda se realiza siempre con el cuidado y respeto con que se llevan a cabo los ofrecimientos para los “aires”.

¹⁵ Informante mujer, edad 78 años, ama de casa

“...nunca se deben hacer las cosas al “aventón”, menos al poner una ofrenda porque se está tratando con los yeyekatlame”¹⁶.

Todas las ofrendas se tienden en una mesa y algunas personas acostumbran poner la ofrenda sobre un petate nuevo en lugar de mantel. En la ofrenda tradicional, la mesa es adornada con cuatro arcos recubiertos con flores de cuatro tipos: mano de león (roja) flor de *sempoalxochitl* (amarilla), nube (blanca) y sempiterna (morada) que van de esquina a esquina de la mesa. De cada arco deben ir colgados panes con figuras antropomórficas que son llamados “panes de muerto”. Cuando se organiza de esta manera la ofrenda se dice que “...se les hace su casa a los *mimilkame*”¹⁷, sin embargo, en la comunidad de Naupan, son contadas las personas que realizan todavía esta costumbre.

La ofrenda interior para los difuntos debe colocarse con ocho platos de *patskale* o mole, 8 tazas de café, 8 panes, los tres tipos de tamales: de frijol, de carne y de arvejón, bastante fruta: naranjas, mandarinas, manzanas, plátanos, cañas, chayotes cocidos, camotes cocidos, refino, refrescos, cervezas. Si no se colocan los arcos, los cuatro tipos de flores deben estar colocadas en floreros. En medio de la mesa siempre se coloca una cruz de madera revestida con flores, el sahumerio, un vaso con agua bendita y 8 veladoras. Bajo la mesa se colocan los chiquihuites con todos los tamales que se elaboraron, las cazuelas con el mole y el *patskale* que es un platillo especial para estas fiestas que se compone con pepitas de calabaza y chile, las cajas de cerveza o refresco y las ollas con café.

Una variante es colocar la cruz de madera recubierta de flores amarillas en el techo o puerta de la casa, desde la cruz se hace un caminito con pétalos de *sempoalxochitl* hasta la ofrenda ya sea interior o exterior.

“Esta cruz se pone para señalar el camino a la casa, por si los difuntos no se acuerdan”¹⁸

Cuando la ofrenda está tendida y las personas invitan a “comer un taquito” en compañía de los difuntos, esta invitación se realiza con mucho respeto. Al

¹⁶ Informante mujer, edad 45 años, ama de casa.

¹⁷ Informante hombre, 75 años, campesino

¹⁸ Informante hombre, 45 años, tetokani

tomar los alimentos de la ofrenda para recalentarlos, se sahúma la mesa; y, durante todo el tiempo que los invitados comen, el copal se continúa quemando, son alimentos sagrados y es un honor el ser llamados a compartirlos.

La ofrenda se coloca en la madrugada y a partir de las 13:00 horas del día 1 de Noviembre, se van quitando poco a poco los elementos que la componen, y se van regalando a las personas que van a visitar: compadres, amigos y los parientes que llegan de lejos, pues se dice que “los difuntos ya comieron”. Durante estas fechas, es común que los vecinos se inviten a compartir los alimentos preparados para la ofrenda.

Los *mimilweyi* o “difuntos grandes” llegan el 1 de Noviembre a las 12 del día, y se marchan el 2 de Noviembre a las 12 del día, durante toda la noche del día 1 de Noviembre se preparan los alimentos que serán colocados en la ofrenda de los “viejitos”, y nuevamente se espera durante la vigilia, la señal que anunciará la llegada de los difuntos. Cuando se ha terminado de elaborar la comida, y estando aún caliente, se enciende el sahumerio, para colocar los elementos de la ofrenda. Cada objeto o alimento que es colocado sobre la mesa es previamente sahumado, y al término del “tendido”, se realiza el ofrecimiento. Durante esta fase del ritual, que es muy emotiva, se habla a los parientes difuntos se les ofrecen los alimentos y les ruegan que para el próximo año les ayuden a tener mejores cosechas para poder atenderlos mejor, les narran las dificultades pasadas agradeciendo la ayuda prestada para salir de ellas, asimismo se describen los problemas actuales y se solicita su protección para toda la familia.

Con mucho cariño y respeto, los ancianos (generalmente las mujeres de mayor edad) o los jefes de familia, son quienes hacen el ofrecimiento a sus parientes difuntos, principalmente a sus padres, hermanos y parientes cercanos. Al término de ese largo discurso que muchas veces va acompañado de lágrimas, es costumbre que los hombres y mujeres mayores tomen *refino*. Con esto, dicen que “lavan los pies a los difuntos y los ayudan a descansar”¹⁹. Cuentan los ancianos, como crítica a las ofrendas actuales, que anteriormente se ofrecía muchísima comida.

¹⁹ Informante mujer 72 años, comerciante y ama de casa.

“...Los ‘abuelitos’ mataban hasta 10 guajolotes y hacían sus cazuelas grandes de mole y de *patskale*. La comida, después de levantada la ofrenda les duraba hasta dos meses. A los pollos y guajolotes (que nada más se ponen cocidos en la ofrenda) los ahumaban para que no se echaran a perder y el mole, ya para Diciembre hasta parecía lodo, había quienes lo ponían en ollas y las enterraban así no se pudría y se podía comer, pasaba el tiempo...pero seguía siendo la comida de Todos Santos”²⁰.

“...Se debe de poner mucha comida porque dicen, los que han visto, que los difuntos siempre vienen con muchísima gente de invitados, traen a esos de la ciudad a los que su familia no les pone nada, y que oyen como los difuntos de la casa invitan a los demás y les dicen -pasen, pasen a comer ahorita que hay _”²¹.

A las 12 horas, al mediodía, del 2 de noviembre se realiza una misa en la comunidad en las afueras de la iglesia que es donde se encontraba el Camposanto. Esta misa se dice que es “...para despedir a los difuntos”²². Se sale de la casa a las once, llevando las flores y veladoras que se habían colocado en la ofrenda y con los pétalos de esas flores, se va haciendo un caminito ahora desde la ofrenda hasta la tumba. Las flores son colocadas sobre la tumba para adornarla al igual que las ceras y veladoras.

De acuerdo a los informantes los difuntos se marchan del “mundo de los vivos” hasta el 30 de Noviembre. Algunas personas acostumbran en esta fecha, colocar una ofrenda grande como en Todos Santos, para despedir a sus difuntos. Sin embargo, solo se encontraron 2 casos aislados en la comunidad de Naupan.

“...También soñé como se iban los difuntos. Era el día de San Andrés. Yo estaba parado tras unas ramas y miré como iban los difuntos de regreso para abajo, unos iban cargados con sus cazuelas de mole, con *chiquihuites* de pan, con ceras. Otros iban gritando de borrachos bien contentos y cantando. Me llamó la atención uno que iba con un *chiquihuite* lleno de comida y frutas, como ya no le cabían las pencas de plátano, las colgó por afuera de su *chiquihuite* y lo iba cargando con *mekapal*, y uno que iba atrás de él, que no llevaba nada, iba comiéndose todos los plátanos y nomás le dejaba las cáscaras colgadas de la penca...”²³.

Dentro de las pláticas que se realizan en estas fechas, se encuentran bastantes

²⁰ Informante mujer, 75 años, comerciante.

²¹ Informante mujer 83 años, ama de casa.

²² Informante mujer 42 años, ama de casa

²³ Informante hombre, 48 años, Tlamatike

casos concretos acerca de lo que les sucede a las personas que no colocan la ofrenda para los *mimilkame*, y para las personas que no se dirigen a ellos con el debido respeto.

“Un día ya para Todos Santos mi papá le dijo a mi sobrino -Anda a traer flores para tu abuela- y él dijo -¿A poco le va a poner flores a esa vieja borracha?- mi papá no le respondió nada, se quedó callado. Fueron a recoger las flores y después fueron a arreglar la tumba, el muchacho regresó con vómitos y mareos y dolores de cabeza muy fuertes. Eso le pasó por hablar así de su abuela difunta”.²⁴

“Mi nuera estuvo hace un año todo el 31 de octubre, 1º y el 2 de Noviembre acostada con calentura. También, dijo que la ofrenda no era para los difuntos sino para ‘los muertos de hambre’ de nosotros”²⁵.

Entre las principales causas para que un jefe de familia, no quiera poner su ofrenda a los difuntos, está la llegada de grupos protestantes de distintas sectas a la comunidad vecina de Tlaxpanaloya, quienes los tratan de convencer de que es una mentira que los difuntos vengan a este mundo.

“...Un señor de Tlaxpanaloya se había casado con una viuda que ya tenía varios hijos. Con él tenía nada más una niña chiquita como de dos años. El señor se cambió de religión y al acercarse la fecha de Todos Santos no quería poner ofrenda ni a sus difuntos, así que mucho menos a los difuntos de su esposa. Regañó mucho a su esposa porque quería ponerle ofrenda al que fue su marido.

La señora se puso muy triste, y el día de los santitos (1º de Noviembre) habló a sus difuntos, se disculpó con sus parientes y les explicó que ella quería ponerles su ofrenda pero su esposo no la dejaba, que la perdonaran por esta ocasión.

La niña de los dos empezó ese día a ponerse muy mal. El marido estaba trabajando en el campo a mediodía, después de comer se acostó a dormir y en el sueño se le revelaron sus difuntos y le dijeron que por no ponerles ofrenda se llevaban a su niña. Entonces el señor se despertó y fue corriendo a su casa y le dijo a su esposa que rápido matara un pollo y pusiera la ofrenda para sus muertos porque su hija se iba a morir. Pero la señora le dijo que ya era tarde porque la niña acababa de morir. La señora enterró a su hija el mero día de Todos Santos, el 2 de noviembre. Después de eso mucha gente que se quería cambiar de religión, allá en Tlaxpanaloya mejor no lo hace”.

Con base en la información presentada se pueden aislar ciertos aspectos importantes que corresponden a la imagen escatológica nahua:

²⁴ Informante mujer, 45 años, ama de casa

²⁵ Informante mujer, 50 años, especialista de la curación

1) La creencia en la visita de los difuntos a Tlaltípac se manifiesta aún con gran intensidad en la comunidad por ello este momento se aprovecha para ofrendarlos y contarles las penas y alegrías que ha tenido la familia así como para solicitarles su apoyo. Es decir los difuntos actualmente siguen cumpliendo la función de deidades familiares encargados de la protección del grupo doméstico, sin embargo, ante el embate de la educación formal y de nuevos grupos religiosos la plausibilidad de las explicaciones que fundamentan el ritual se ve desmeritada, ante ello surgen narraciones que amenazan veladamente o apelan al sentido filial para “forzar” a los pobladores a continuar la tradición.

2) El culto las deidades familiares se continúa realizando con el mismo sentido que tenía la celebración de *Teotleco*, la llegada de los dioses, con su organización en ofrendas por edad. El 4 de octubre se ofrenda a los muertos recientes, pero también se cree que con esta fecha llegan a *Tlaltípac* los *mimilkonetl* capitaneados por San Francisco, los cuales se marchan el 1 de noviembre a las 12:00 horas y por ello se les coloca su ofrenda grande como despedida. Los *mimilweyi* llegan a este mundo el 1 de noviembre a las 12 del día y desde ese momento se coloca una ofrenda sencilla para ellos, el 2 de noviembre en la madrugada se coloca su ofrenda grande, sin embargo se cree que éstos continúan en *Tlaltípac* hasta el 30 de noviembre a mediodía, cuando se marchan escoltados por San Andrés.

3) Las ofrendas continúan siendo básicamente de incienso, flores, alimentos, bebidas. Aunque en la actualidad se han incluido enseres domésticos, juguetes, cervezas, refrescos, sin embargo a pesar del cambio cultural en tales elementos se continúa el sentido de ofrendar a las deidades familiares, que como en la época prehispánica continúan siendo eminentemente agrícolas.

4) El viaje por la región de *Tlaltecutili* para aquellos que mueren en forma pacífica dura solo un año hasta llegar al *Miktlan*. Por su parte, aquellos que murieron en forma violenta tardan 7 años en llegar al mismo lugar. Ha sido posible observar que en todos los casos que se ha presenciado el rito de “despedida del difunto” ha sido para alguien que fue muerto de forma violenta. Aunque los informantes insisten en que esto no es requisito para realizar dicho ritual.

5) Existe una variante con relación a los números rituales, pues si bien la ofrenda funeraria tiene como número ritual el siete y posee correspondencia con el número de *Tlaltecútl*, la deidad de la tierra, dueña de los terrenos de sembradío y de los montes, en el caso de las ofrendas de días de muertos, el número ritual del Mictlan es el ocho, que corresponde al siguiente nivel que éstos alcanzan.

Como comentario puede señalarse que en el rito del carnaval nahua que se realiza en la comunidad el martes antes de la semana santa, la festividad va dedicada a los “malos aires” habitantes de la región de *Tlaltecútl*, se cree que es necesario disfrazarse para “engañarlos” y que no causen ningún mal al danzante, de esta manera los “huehues” <<guían>> a los *amo cuale yeyekatlames* para que estos reciban ofrendas de manera ordenada y alejen de las familias los males que les aquejan. Esta festividad no tiene, entre los nahuas de Naupan ninguna relación con lo días de muertos, pues los seres a quien se dedica pertenecen a otro nivel de la geografía mística nahua.

A pesar de haber comparado los ritos del culto a los muertos de los antiguos mexicanos y aquellos que se realizan en la actualidad y de haber dilucidado ciertos aspectos relativos a la función cósmica de los habitantes del *Mictlán*, aún tenemos abierta la cuestión de ¿Cuál era el significado del *Mictlán* desde la cosmovisión indígena que los evangelizadores trataron de erradicar? la hipótesis que se propone, en virtud de la investigación etnográfica realizada entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, es que en tal región se condensan las creencias relativas a la reencarnación que poseían los antiguos mexicanos y que daban fundamento a las prácticas funerarias indígenas. En los siguientes capítulos veremos que tan arraigadas estaban esas creencias en la época prehispánica y cómo se encuentran en la actualidad entre los nahuas de Naupan.

CAPÍTULO 6

REENCARNACIÓN Y COSMOVISIÓN PREHISPÁNICA

De acuerdo a las fuentes documentales, el cosmos de los antiguos mexicanos estaba compuesto por diversos planos o niveles cada uno con sus deidades rectoras. Sobre los planos o “cielos”¹ superiores la información registrada no es uniforme, pues existen varias versiones sobre la constitución de los mismos.

Tenían estos indios que en el primer cielo estaba una estrella Citlalicue y es hembra y Citlaltona que es macho. Y estas hizo Tonacatecutli para guardar el cielo...

En el segundo cielo dicen que hay unas mujeres que no tienen carne sino huesos y dicen tezauhcihua, y por otro nombre tztzime. Y estas estrán allí para cuando el mundo se acabase, que aquellas habían de comer a todos los hombres.

En el tercer cielo estaban los cuatrocientos hombres que hizo Tezcatlipoca, y que eran de cinco colores: amarillos, negros, blancos, azules y colorados, y estos guardaban el cielo.

En el cuarto estaban todo género de aves y de allí venían a la tierra.

En el quinto había culebras de fuego que hizo el dios del fuego y de ellas salen los cometas y señales del cielo.

En el sexto estaban todos los aires.

En el séptimo estaba todo lleno de polvo y de allí bajaba.

En el octavo se juntaron todos los dioses y de ahí arriba no subía ninguno hasta donde estaba *Tonacatecutli* y su mujer, y no saben lo que estaba en los cielos que quedan.²

En otra versión:

Creían los mexicanos y muchos de sus circunvecinos que había trece cielos:

En el primero de ellos estaba un dios llamado *Xiuhtecutli*

En el segundo la diosa *Xiuhltli*

En el tercero *Chalchiutlicue*

En el cuarto *Tonatiuh*

En el quinto cinco dioses cada uno de diverso color, llamados *Tlaloque*

En el sexto *Mictlantecutli*

En el séptimo, *Tonacatecutli* y *Tonacacihuatl*

En el octavo *tecutli*

En el noveno *Quetzalcohuatzin*

En el décimo *Tezcatlipoca*

En el oncenno *Yohualtecutli*

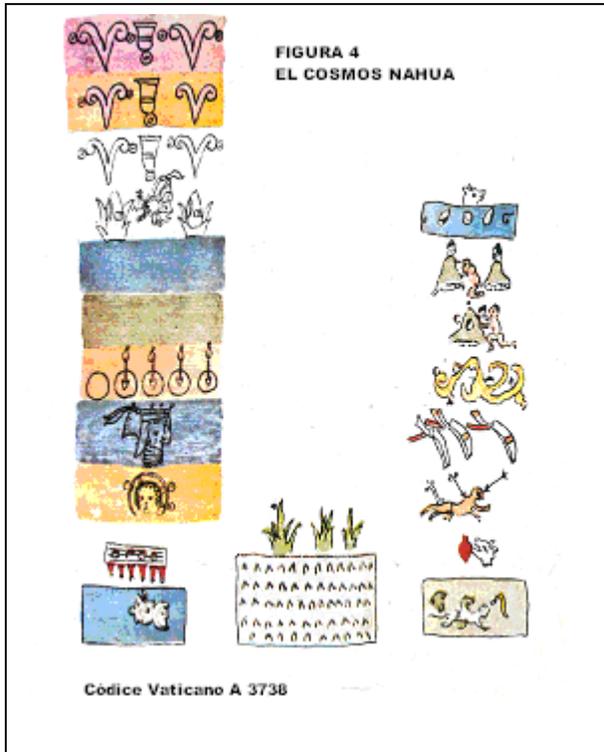
En el duodécimo *Tlahuizcapantecutli*

¹ Obviamente el uso del termino “cielo”para nombrar estas regiones místicas indígenas es totalmente inexacto pues nuevamente se manifiesta como un intento de los primeros cronistas por nombrar con términos conocidos aspectos desiguales pertenecientes a otra cultura.

² comp. Angel María Garibay, 1985, *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Editorial Porrúa, México, Parte II, p.69

En el treceno y más alto hay un dios llamado *Ometecutli* que quiere decir dos dioses y una es diosa.

A más de estos creían que había muchos otros dioses en cada uno de los cielos³



En el Códice Vaticano A 3738 (figura 4) se ilustran los niveles del cielo, siguiendo la descripción hecha por León-Portilla⁴, en el primero de ellos se encuentra la luna; en el segundo, las estrellas; en el tercero, el sol; en el cuarto, Venus, relacionado con *Quetzalcóatl*; en el quinto cielo están los cometas; en el sexto y séptimo solo se observan los colores verde y azul; por su parte, en el octavo cielo, que León-Portilla nombra, sin especificar porqué, “de las tempestades”⁵, se observan

mazorcas de maíz y una cabeza antropomórfica por lo que suponemos que pudiese ser el **Tlalocan** por su referencia a la abundancia de maíz tierno o *Cincalco*. Sobre este plano cabe hacer notar que, curiosamente, se encuentra en el mismo nivel del *Chiconahuapan* representado por un río y una cabeza de perro; por último los cielos noveno, décimo y undécimo que aparecen con idénticas figuras pero en diferentes colores: blanco amarillo y rojo, eran las regiones reservadas para morada de los dioses, siendo los dos últimos la morada del dios dual⁶.

Como es posible notar, no existe una versión única sobre la constitución de los niveles superiores que conforman el cosmos de los antiguos mexicanos o de la posición exacta de cada nivel y nombre de la deidad rectora. Sin embargo en cada versión existe una constante referida al lugar conocido como *Omeyocan* o lugar de

³ *Idem*, Parte II, p.105

⁴ León-Portilla, 1997 (1956), Op.Cit., pp 113-119

⁵ *Idem*, p.116

⁶ *Idem*, p.118

la dualidad donde habita la deidad generadora de la vida en su doble manifestación como padre y madre: *Omecihuatl* y *Ometéotl* o *Tonacachihuatl* y *Tonacatecutli*, es en este lugar llamado también *Tamoanchan*, *Tonacaquauhtitlan* o lugar de donde se procede, donde es dotada la vida y el destino de los hombres.

Señor y señora de la Dualidad
Sobre los doce cielos es rey y es señor
De allí recibimos la vida
Nosotros los *macehuales*
De allá cae nuestro destino,
Cuando es puesto,
Cuando se escurre el niño
De allá viene su ser y destino
En su interior se mete
Lo manda el señor de la Dualidad⁷.

Si bien, en la mayoría de las fuentes se refieren al *Omeyocan* como lugar del treceavo o doceavo cielo, existen datos que lo colocan en el noveno cielo o lugar de las nueve divisiones, como en estos dos ejemplos que se presentan, el primero de ellos corresponde a las palabras que decía la partera después de cortar el cordón umbilical de la criatura recién nacida y mientras la lavaba.

Señor amo nuestro
La de la falda de jade
El de brillo color de jade.
Llegó el hombre
Y lo envió acá nuestra madre, nuestro padre,
El del sitio de las nueve divisiones,
El del lugar de la dualidad⁸.

Y se refiere, se dice
Que Quetzalcóatl invocaba para sí a ese dios que vivía en el interior del cielo
A la del faldellín de estrellas, al que hace lucir las cosas;
Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne;
La que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;
La que ofrece suelo a la tierra, el que la cubre de algodón
Y hacia allá dirigía sus voces, así se sabía, hacia el lugar de la Dualidad, el de los nueve travesaños con que consiste el cielo.⁹

⁷ Informantes de Sahagún: Códice Matritense de la Real Academia de Historia fol 176r., AP I, p.95

⁸ Traducción directa de la oración en náhuatl por Miguel León Portilla en *La Filosofía Nahuatl estudiada en sus fuentes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México p.160

Sin embargo, independientemente del número de nivel exacto donde esta región se localizaba, su importancia radica en la concepción de la existencia de esta zona en la geografía mística nahua: el lugar de donde se procede, donde es otorgada la vida y el destino de los hombres; y al cual es posible regresar después de haber muerto. A este lugar, a *Tamoanchan*, la casa de *Tonacatecutli* iban directamente los niños lactantes que morían, los cuales, no necesitaban atravesar el inframundo para llegar de nuevo al lugar donde es dada la vida y donde se encuentran los mantenimientos.

“...los niños que mueren en su tierna niñez (que) son como unas piedras preciosas; estos no van a los lugares de espanto del infierno, sino van a la casa de dios que se llama *Tonacatecutli*, que vive en los vergeles que se llaman *Tonacaquauhtitlan*, en donde hay todas maneras de árboles y flores y frutos, y andan allí como *tzintzones*, que son avecitas pequeñas de diversos colores que andan chupando las flores de los árboles; y estos niños y niñas, cuando mueren no sin razón los entierran junto a las trojes, donde se guarda el maíz y los otros mantenimientos, porque esto quiere decir que están sus animas en lugar muy deleitoso y de muchos mantenimientos, porque murieron en estado de limpieza y simplicidad como piedras preciosas y muy finos zafiros.”¹⁰

En términos claros, la posibilidad de <<regreso>> al lugar donde es dotada la vida y el destino, plantea la creencia en la reencarnación, es decir en el traslado del alma humana a un nuevo cuerpo tras la muerte del anterior. Sobre este aspecto los cronistas registraron información, sin embargo, esta fue ajustada a los cánones creídos posibles de acuerdo a su propia cosmovisión, utilizando el término de resurrección en el sentido cristiano: otorgar vida a algo muerto.

“los niños que mueren antes que coman maíz o dejen de mamar, han de resucitar o tornar a casa de sus padres, e sus padres los conocerán e cuidarán, e los viejos que mueren, no han de tornar a resucitar”¹¹

En la cita anterior es evidente que el cronista acepta, con base en los datos de sus informantes, la posibilidad del regreso a este mundo (*Tlaltípac*) de los

⁹ Análes de Cuauhtitlan, en Códice Chimalpopoca, AP I, 15. Sobre una interpretación detallada Ver León-Portilla, Op. Cit, pp 90-92

¹⁰ Sahagún, *Historia de las cosas....*, Libro IV, Capítulo XXI, p. 356

¹¹ Gonzalo Fernández de Oviedo, 1945, *Historia General y natural de las Indias, Islas y Tierra firme del Mar océano*, Prólogo de José Natalicio González, Editorial Guaranía, Asunción del Paraguay, vol XI, p.73

pequeños lactantes. Sin embargo, éste al aceptar la posibilidad de tal hecho utiliza la palabra “resurrección”¹² en virtud de sus propias creencias, transformando el sentido indígena de <<retornar>>, y de nuevo, reafirmando sus prejuicios, niega la posibilidad de la misma a los ancianos.

León-Portilla establece que las ideas sobre la reencarnación se constituyeron en brotes ideológicos que no lograron prevalecer en el pensamiento religioso náhuatl¹³, idea con la cual nos mostramos en desacuerdo porque sostenemos, de acuerdo a la teoría rectora, que un pueblo que basa su pensamiento mítico en el ciclo solar entendido como muerte y renacer eterno fundamentalmente derivará su explicación existencial en dichos términos.

El estado de las “animas” de los niños, en espera de su siguiente reencarnación se presenta como colibríes que chupan del néctar de las flores que existen en la región mística nahua llamada *Tamoanchan*, *Tonacaquauhuitlan* u *Omeyocan*, sin embargo, en Sahagún también se encuentran referencias a la reencarnación de los muertos en combate mediante las frases “otra vez tornarás a brotar, a florecer en el mundo”.

¡Oh glorioso mancebo, digno de todo loor, que ofreciste tu corazón al sol, limpio como un sartal de piedras preciosas que se llaman zafiros, **otra vez tornarás a brotar, a florecer en el mundo**, vendrás a los areitos, y entre los atambores y tamboriles de Huexotzinco, aparecerás a los nobles y varones valerosos y verte han tus amigos!¹⁴ (las negritas son mías)

Sin embargo a diferencia de los bebés, los guerreros sí realizan su viaje por el inframundo, el cual inicia con el <<derramamiento de cenizas>> y, suponemos que este dura cuatro años, pues se establece que hasta pasada esa fecha aquellos se transforman, al igual que los bebés lactantes, en “aves del paraíso que chupan del zumo de las flores”¹⁵; y, a partir de la cual, probablemente, tendrían posibilidad de reencarnar.

También quienes fueron muertos por causas o enfermedades relacionadas con el agua y cuyo destino ultraterreno era el *Tlalocan*, se creía que realizaban su

¹² Es importante señalar que cuando el cronista se refiere a la palabra resucitar lo hace en el sentido cristiano del término, es decir de la vuelta a la vida del cuerpo muerto, cuando el sentido indígena se refiere a volver a nacer en otro cuerpo.

¹³ León Portilla, *La filosofía nahuatl...*, p. 209

¹⁴ Sahagún, *Historia de las cosas...*, Libro VI, Capítulo XXI, p.356

¹⁵ *Idem*, Libro III, Capítulo III, p. 208

viaje por el inframundo, para establecer tal creencia nos apoyamos en la práctica común de colocar elementos funerarios como alimentos y objetos varios en los enterramientos. Sin embargo no se encontraron en las fuentes referencias directas a la reencarnación de estos difuntos.

Por su parte, la reencarnación de aquellos muertos por enfermedad estaba garantizada por la práctica de la cremación, la cual fue establecida en la cosmogonía nahua desde el mito del cuarto sol, donde se narra que los hombres habían sido destruidos por las aguas a causa de los pecados que habían cometido contra los dioses, pero *Mictlantecutli* había guardado los restos de huesos o cenizas para la siguiente creación humana.

Y que por esta causa, los que fueron creados después (en el Quinto Sol) habían de quemar los cuerpos y guardar las cenizas **porque esperaban que *Mictlantecutli*, dios del infierno, los dejaría salir y así resucitarían otra vez**¹⁶.
(las negritas son mías)

Consideramos que, nuevamente en esta información, se modifica el sentido fundamental de la creencia indígena al utilizar la palabra resurrección, Pues aquello que es “retenido” y tiene posibilidad de salir para llegar al lugar donde de nuevo es dotada la vida es una parte espiritual del difunto mismo, no el cuerpo muerto.

El nos esconde,
en una arca, en un cofre,
el Dador de la vida,
el que amortaja a la gente¹⁷

La función de *Mictlantecutli* como guardián de los restos de las creaciones humanas nuevamente es narrada en las fuentes al tratar el mito de origen del hombre en el Quinto Sol¹⁸, en el cual *Quetzalcóatl* va al *Mictlan* a solicitar los huesos de los hombres anteriores para crear a los pobladores de *Tlaltípac* en dicha era. En este mito *Quetzalcóatl* al escapar del lugar realiza las acciones que constituyen el modelo ejemplar del viaje desde el *Mictlan* hacia los niveles

¹⁶ Garibay, *Teogonía...*, p.104

¹⁷ Miguel León-Portilla, 1984, *Literaturas de Mesoamérica*, Secretaría de Educación Pública, México, p.127

¹⁸ Mercedes de la Garza,1990, *El hombre en el pensamiento nahuatl y maya*, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, p.25

superiores del cosmos, hasta *Tamoanchan*, donde serán creados los seres humanos del hueso molido y de su propia sangre que es otorgada de una vez y para siempre a los seres humanos como parte de su constitución.

Si seguimos esta idea, el difunto llega hasta *Mictlan* y una vez allí solo la parte inmortal y divina colocada en el hombre por la deidad creadora será la encargada, al ocurrir la muerte, de realizar el viaje por el inframundo hasta *Tamoanchan*, viaje con 4 años de duración. El fundamento para tal suposición se basa en una fuente indígena: la figura de un muerto, encontrado en el Templo mayor y que actualmente se exhibe en el Museo Nacional de Antropología, en la cual se muestra claramente como del cascarón vacío que es el esqueleto del cadáver sale del esternón (el iyolixco, para los nahuas actuales), de manera similar al brote de la planta viva a partir de la semilla “seca y muerta”, “algo” que pudiese ser la contraparte espiritual del difunto representado como <<corazón>>, para continuar su viaje, ahora hacia los niveles superiores del cosmos.

Si la entrada al inframundo era el interior de la tierra, es comprensible que el primer obstáculo a salvar por tal entidad fuese, de acuerdo al Códice Vaticano A, el lugar sin orificio para el humo, el primer nivel del *Mictlan*, lugar en el cual se desprendía él <<corazón>> del cadáver para seguir su camino hacia la reencarnación. Posiblemente la finalidad de las ofrendas a *Mictlantecutli* la deidad rectora de esta región, era agradecerlo con obsequios de mantas, flores y cañas de perfumes que permitieran la salida del difunto de este nivel en el menor tiempo posible.

De acuerdo a la interpretación del Códice Vaticano A que proponemos, los obstáculos ilustrados serían aquellos que el difunto debería salvar en el inframundo para acceder al nivel de *Tamoanchan*, el lugar donde es dotada la vida. Y para lo cual era preparado durante sus funerales. Pues de acuerdo al Códice mencionado, el segundo obstáculo a salvar eran las fieras que devoraban corazones, en este punto toma sentido la práctica de colocar una piedra en la boca del moribundo para que ésta “recibiese su ánima” pues al ser contenida su contraparte espiritual en una materia que no puede ser devorada por los animales, el difunto puede salvar ese obstáculo. Luego cubrían al cuerpo con papeles para

que lo protegiesen del frío y le indicaban los lugares por los cuales debería atravesar. De acuerdo a la información, a los ochenta días se quemaban mantas y objetos personales del finado que le servirían de protección en su viaje. Las fuentes indican cuatro años de viaje por el inframundo, después de los cuales llegaban al *Chiconaumictlan*, el noveno nivel del *Mictlan*, en donde se encuentra el pasadero del agua, que tenía que ser cruzado sobre un perrillo bermejo. Y, por lo cual se debía sacrificar un perro en tales ritos.

"Para que guiase y adiestrase al difunto en el camino que llevaba, mataban a un perro flechándolo con una saeta por el pescuezo; y muerto, poníanselo delante, y decían que aquel perro guiaba y pasaba por todos los malos pasos, así de agua como de barrancas, y temían que no llevando perro no podría pasar muchos malos pasos que allí había. " ¹⁹

Cabe mencionar que en el fragmento del Códice Vaticano A analizado, la ilustración del *Chiconaumictlan* se encuentra al mismo nivel de la región que muestra mazorcas y que quizá pudiese ser el lugar de los mantenimientos si esto fuese así, entonces tal vez pudiésemos reconstruir la última fase del viaje del difunto, que no está referido en las fuentes. Apoyándonos en las imágenes detalladas en el mural de Teotihuacan, en el cual, bordeando un lugar paradisíaco, se puede observar un río sobre el cual flotan figuras de perros con pequeños glifos de corazones en su lomo, lo que reafirmaría nuestra idea de que el lugar al que llegan los difuntos después de pasar por el inframundo y salvar el último obstáculo es el lugar de los mantenimientos, **Tamoanchan** o **Tlalocan** donde es dotada de nuevo la vida.

Las ideas sobre la reencarnación que existían entre los antiguos mexicanos fueron combatidas por los frailes evangelizadores. Fray Andrés de Olmos²⁰ es de los pocos que registra datos sobre este punto, con la referencia de dos mujeres, que se creía habían vuelto a nacer.

"Se habla en este capítulo de dos mujeres llamadas Diana y Herodías, que están bien muertas, que no han resucitado y al decir que sobre la tierra las mujeres en

¹⁹ Mendieta, 1945, *Op. Cit.*, p.179

²⁰ Fray Andrés de Olmos, 1990, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

vida están junto con las mujeres muertas se comete un gran error, es una trampa del diablo.

...

Esta claro que cada vez que los hechiceros, los nahuales piensan que un nuevo ser se ha creado, o se imaginan que esta vida de vanidades no tiene fin, no hay que creer que así será siempre, es un gran error..."²¹

A la luz de las ideas conservadas hasta la actualidad sobre la reencarnación, que analizaremos a continuación, podemos afirmar que éstas eran parte del conocimiento de los especialistas religiosos, sin embargo, el vacío que existe sobre este aspecto en las fuentes documentales sobre el tema puede ser comprendido de dos maneras: que los frailes decidieron ocultarlo como una forma de evitar que estas ideas paganas se conservaran o bien que los indígenas decidieran callarlo puesto que la importancia de las teodiceas, como explicaciones que fundamentan la existencia y dan razón a la vida constituyen una parte fundamental para la preservación no solo cultural sino, incluso biológica de un pueblo.

²¹ Olmos,1990, *Op. Cit*, p.55

CAPÍTULO 7

LA REENCARNACIÓN ENTRE LOS NAHUAS ACTUALES

a) Los actuales mitos sobre la muerte

La cosmovisión se encuentra enraizada en la totalidad de la vida social, pero asimismo en los mitos ya establecidos como objeto de creencia es posible obtener una versión de dicha cosmovisión en tanto que en ellos se encuentran detalladas las acciones de las deidades que dieron origen al mundo tal cual es en la actualidad y que se presentan como una explicación o legitimación sacra al mundo que se vive. Durante el trabajo de campo fue posible recopilar varios mitos otorgados por especialistas tradicionales¹ si bien nuestro interés fundamental se centra en el mito de origen de la muerte, este se encuentra integrado a la narración de la creación del Quinto Sol, a la formación de la nueva era que es la que se vive actualmente según los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, en donde el destino de los hombres y su relación con el maíz se encuentran íntimamente ligados en la constitución de su escatología particular.

Cabe mencionar que si bien todos los especialistas tradicionales de la curación basan su conocimiento en la relación que establecen con las deidades, son personas individuales con pensamientos propios y particulares que han sido formados e instruidos dentro de la cultura nahua, es decir, comparten con su comunidad las definiciones básicas del mundo y de sus componentes, sin embargo, como seres activos modifican, recrean y reactualizan las versiones míticas heredadas.

El mito de Origen del Quinto Sol

“Actualmente vivimos en el Quinto Sol, antes de que hubiera este sol hubo cuatro más. En aquel tiempo, cuando era la oscuridad, hubo dos que compitieron por el fuego, eran un hombre y una mujer, al hombre le dio miedo y no fue al fuego y la mujer sí, se metió por el poniente y salió por el oriente ya como sol. Cuando el hombre se aventó ya había solo cenizas por eso es pardita la luna y como no

¹ Algunos mitos que se presentan se encuentran referidos en la tesis de H. Rodríguez, *Op. Cit*,

debía haber dos soles, aquellos que eran los Axantilmes, hicieron que la luna viera otro camino...el Quinto Sol es una mujer”²

La relación que los especialistas tradicionales establecen con las deidades se constituye en la base de su conocimiento, sin embargo tanto su sabiduría como sus prácticas poseen su fundamento en la mitología nahua.

“los espíritus quieren trabajar y se agarran de una persona para hacerlo. Estos espíritus son los Axantilme, que son los gigantes que vivieron antes...cuando se enseñó este sol, ellos se escondieron en las cuevas, en los cerros y allí se murieron y siguen actuando (desde allí) hasta ahora. Si no es así, no se viera nada de dejar comida, flores y muchas mas cosas (en los cerros y cuevas) ... (Ellos) no conocieron camposanto, se acabaron sin caja.”³

En tanto que la mitología otorga las legitimaciones sacras que fundamentan en última instancia la existencia del mundo tal como es en la actualidad, el conocimiento mítico de los especialistas es muy valorado por los miembros de la comunidad.

“(El espíritu) está reunido como se reunieron aquella vez, hasta la fecha está reunido. Porque en aquellos tiempos se reunieron los dioses (así) como (nosotros) estamos hablando los dioses de la noche, del día, del relámpago, del viento, del agua de todo. No ha cambiado nada, dijéramos que ya no hace Sol, que ya no truena, ya no relampaguea y ya no se hace de noche, entonces sí...como que me está fallando lo que estamos diciendo, porque ya está cambiado...Dicen que no, pero ¿cómo se formó (el mundo)? ...como lo formaron ellos...ya no vemos a ese dios, como (tampoco a) los demás dioses...pero (sí) los estamos mirando porque se hace de noche, se hace de día, truena, hace viento, relampaguea...eso sigue.”⁴

Dos versiones del mito sobre el origen de la muerte

La narración que trata sobre el origen de la muerte fue registrado como parte del mito de creación del Quinto Sol, aquel que dio origen a la época actual, la última creación de los hombres, en donde el Dios Principio de la Vida y los demás dioses se reunieron para ordenar la nueva era, en el mito que se narra, *Quetzalcóatl* ya

² informante hombre, 48 años, tlamatike.

³ *Ibid*

⁴ Información registrada durante un rito de petición de lluvia. Informante: hombre, edad 54 años, Tlamatike.

había llevado algunos granos de maíz a los dioses para que los hombres, que en principio son eternos, se alimentaran.

Mito 1

“En aquellos tiempos los dioses se hablaban, se reunían en un cerro, también los dioses de la humanidad, (hablaban sobre) cómo se va a formar, como se va a vivir la gente, y cómo se va a morir la gente, cómo lo van a buscar a dios. Decía Dios, Primero, Principio de la vida, decía Dios, que la gente no iba a trabajar, que iba a vivir aquí en la tierra, esta gente, toda la gente, este... iba a comer, iba a beber, pero, nadie va a trabajar... cada milpita que les siembre, cada hojita de la milpa (les va a dar) una mazorca, cada hojita de la milpa una mazorca, entonces al crecer una milpa, cuántas mazorcas no iba a haber, multiplicaciones....entonces ¿pa' que van a trabajar?.

Pero hay otros, hay otros dioses, aquellos que fueron personas, y dijeron, que pos este, que nadie se iba a morir, toda la gente iba a vivir, toda la gente que iba a estar aquí, (si a) ese cerro se iban, iban a caminar, iban a pasar ese cerro y van a ir al cielo. (las gentes) Van a ir como ahora (se es) viejito, aquí en la tierra, y luego va a volver (del cerro a la tierra) ya es un niño. Al año va a llegar aquí, ya es un niño chiquito, pero es un niño muy idéntico como ahorita hay niños, muy idéntico, (a) un niño chiquito.

Pero, ya después, es que decía Dios, que entonces ya no lo van a buscar a él, ya no lo van a buscar.

Bueno, esos dioses, este, se reunieron personas, este, pero son, has de cuenta, esos dioses son sabios, son sabios, vamos a poner como (“aires” como) los que trabajamos nosotros, ya sabían que es lo que va a pasar, ¿eh?, y entonces que dice uno ---bueno, sabes, este, mejor que, mejor que se rinda (se multiplique) la gente, mejor que nazca la gente,---

. Bueno pero, Adán y Eva todavía andaban bien, ellos todavía no formaban su, su humanidad, todavía no,

___Esta bien, entonces, pero ¿cómo?--,

--Bueno pues cuando llegue a haber humanidad nueva, queremos que un joven nomás de que vea una muchacha, nomás con sus ojos, pues la muchacha se va a embarazar--,

dice otro, -- no, mejor no, mejor (que) lo que pasa es, este que, que lo patió siquiera su pie, que lo pase a patear así un pie, ya, ya se va a embarazar una muchacha,---

--- entonces ya,--

---no, así no---

--- entonces, ¿cómo?—

---(si es así) pus entonces no se van a querer, no se van a querer, y no se van a morir--,

---de todos modos no se van a morir---

Entonces que habla otro, otro sabio, (que es aquel) como ahora le llaman al animalito la lagartija, entonces que dice que no quiere (lo que dicen)--Mejor que (la gente) se muera, que se muera y que trabaje, que nazcan y que, y que se muera--,

--¿pero cómo?--

(la lagartija) se baja de su silla y que se avienta, y se hace el muerto --ahí está---, señalando cómo se va a morir,

--ah bueno, entonces que (la gente) se muera. Entonces que viva la gente, que nazca y que se muera--,

Entonces aquél dios estaba escuchando, la que está en el mar, le dicen la Sipaketle, esa Sipaketle es mujer, pero tenía mucha fuerza.

El cerro ya estaba, (en el, los dioses) ya nomás se planearon cómo se va a vivir, cómo se va a estar (en la tierra). Entonces, que dice (la Sipaketle)

---Bueno entonces ¿cómo lo vamos a hacer?---

Ese cerro, iba a seguir, de todos modos iba a seguir, porque toda la justicia se iba a hacer (por los dioses) de allá arriba no de aquí abajo, pero a Sipaketle no le pareció (bien) que esté ahí, ese cerro, ese no le pareció, y entonces, (después que) se planeó todo, entonces así se va a vivir la gente, va a nacer la gente y se va a morir, entonces esa Sipaketle se fue. Pero bien que el lugar lo calculó bien, que puede tronar ese cerro, lo puede tronar ese cerro, lo puede quebrar, agarró la fuerza y lo pasa a tronar la mitad.

Entonces se pusieron tristes (los dioses)

---Ahora, pus, ¿cómo lo vamos a hacer?---

Y todavía (la Sipaketle) los vino a ver, para saber qué es lo que van a pensar, qué es lo que van a decir, (de) ese cerro, (que) ya lo trono, (que) ya lo quebró.

Entonces se reúnen otra vez, y lo supieron que ella lo hizo, y entonces se reúnen otra vez y hablan otra vez y hacen la junta entre ellos, y la llaman,

--¿Tú de veras fuiste quien lo quebraste el cerro?---

--Sí, porque si no. ¿pus cómo?, (las gentes) tienen que ir a ver allá arriba cómo está, y todo eso, mejor hay que darle abajo (tirar) ese cerro--.

--Bueno--,

Pero ellos ya se platicaron más antes cómo lo van a hacer, la van a engañar, para que de una vez que, que se pierda (se fuera) también. Entonces lo formaron muy idéntico el cerro, pero ya es pura nube, es pura nube, entonces, le dijeron,

--¿y de veras lo vas a quebrar otra vez si lo componemos el cerro?---

---Pues me comprometo (a romperlo) otra vez, van a ver--.

--Bueno, vamos a formar otra vez un cerro, ahora vamos a ver si lo puedes tronar o lo puedes quebrar como lo quebraste (al otro) ahorita---

--sí--, dice que sí

Bueno, que lo forman ese cerro de nuevo, así como cerro, pero es pura nube, pura nube, entonces ahora le dijeron, cuando ya está formado el cerro, le dijeron

--ahora sí, quiébralo otra vez ese cerro---

Pero ellos, como son sabios, son sabedores, ellos saben que no lo va a quebrar, saben que se va a pasar derecho al agua, pero ella no sabe, y entonces, pus va a agarrar la fuerza, y cuando se va, le echó la mirada otra vez a la mitad, y...¡a la mitad del mar se fue a meter!. No, no, no lo quebró el cerro, nomás se pasó, pus es nube. Y dicen que cuando se fue a caer, que se fue a clavar (con) la cabeza, en medio del mar, y pus, el cabello, cada, cada cabello, se salió, o sea corrió, (por abajo) y abrió la tierra, y se vino a salir (salieron) los amoles, los manantialitos que hay por aquí, los arroyos, ¿cuántos cabellos no tiene?, ¿cuántos aguas no salieron en toda la tierra?

Toda se está queriendo arrancar, pus no pudo, ¿porque está ahora?, no importa si ahora, si (es) el mes de abril, mes de mayo, este, (las gentes) se ahogan (y es) porque dicen que (la Sipaketle) se está alimentando. Cuando (ella) quiere comer, cuando tiene hambre, aunque sea en la presa (alguien) se avienta, se encuera una persona, se avienta, y aunque no sabe nadar, y se va, se va (se ahoga), pus (ella) se está alimentando. También, dicen de la persona (que) se muere en el agua, el espíritu se lo lleva, Esa historia pus es triste, porque todavía se quería salir, pero

¿cómo se va a salir?, corrió todo, o sea , su cabellera, salió (por) toda la tierra. Pus es agua, es agua, porque está en el mar, y toda el agua que se junta aquí, toda esta llegando al mar, toda se va regresando, (de) esa nada se queda aquí, se queda lo único (que) lo chupa la tierra, pero lo demás casi, casi la mayoría regresa (al mar).⁵

El mito que se presenta narra cómo los dioses establecen las reglas que van a regir la vida en *Tlaltípac* desde lo alto de un cerro, en donde habitan estas divinidades. En principio, los hombres fueron creados para ser eternos, envejecían y no morían sino que subían al cerro donde estaban los dioses y bajaban a la tierra convertidos de nuevo en niñitos, el maíz también fue creado para ser eterno pues este crecía y crecía no era necesario trabajar para sembrarlo. Sin embargo los dioses se encuentran ante un problema si todo les es dado a los hombres éstos no van a buscar a Dios Principio de la vida, entonces idean que los hombres se multipliquen, que nazcan niños de las mujeres para que los hombres se relacionen con ellas en un principio “solo tocando el empeine de las mujeres” ellas se van a embarazar, pero sucede que esta relación no hace posible que exista el amor entre ellos “no se van a querer”, y es la lagartija quien piensa que la única forma de que los hombres busquen a Dios es con la muerte. La lagartija se tira al suelo y se queda tiesa y les muestra a los dioses cómo van a morir los hombres, sin embargo el principio que queda de manifiesto es que la lagartija no muere definitivamente sino solo lo hace de manera momentánea. Los dioses están de acuerdo con esta idea y se instaura la muerte para los hombres. Sin embargo, en el mito recopilado existe una identidad entre la lagartija y la Sipaketle (que bien puede ser la Cipactli de las fuentes prehispánicas), la cual no desea que el cerro de las deidades esté al alcance de los hombres pues estos “van a querer ir a ver lo que hay allá” y lo rompe. Los dioses no están de acuerdo con esta ruptura entre los niveles pues ese cerro “de todos modos iba a seguir” y piensan en un castigo para la Sipaketle, forman de nuevo el cerro “de nube” y la instan a romperlo de nuevo, ella se tira contra el con toda su fuerza y va a dar al fondo del mar de cabeza entonces, cada uno de sus cabellos corre por debajo de la tierra abriéndola y saliendo a la superficie como manantiales. Esta deidad Sipaketle se

⁵ Informante hombre, edad 54 años, tlamatike

convierte en la “dueña” del agua, del agua del mar y del agua dulce cuyo alimento son los ahogados.

Mito 2

En esta segunda versión del mito de origen de la muerte, se narra cómo Quetzalcóatl consiguió las primeras semillas de maíz para alimentar a los hombres y se menciona el principio eterno tanto del maíz como del hombre y a la lagartija como instauradora de la muerte nuevamente con la finalidad de que “busquen y crean en Dios” de que los hombres “se cambien y no sean siempre los mismos”.

“En aquel tiempo, cuando la gente no tenía que comer, *Quetzalcóatl* andaba buscando que darles, anduvo por muchos caminos, convirtiéndose en cualquier animal y hablando con ellos, hasta que vio la hormiga arriera roja que cargaba semillas de maíz y platicando con ella le dijo que lo llevara adonde lo había encontrado. Se convirtió en hormiga negra y fueron a encontrar al maíz en aquel cerro. Allí *Quetzalcóatl* encontró las semillas de todo lo que sembramos ahora maíz de todos los colores, frijol... Llevó *Quetzalcóatl* la muestra de las semillas a las gentes y las sembraron y las plantas crecían y crecían y llegaban hasta el cielo... en aquel entonces las gentes no morían solo crecían y se hacían ancianos, tampoco tenían relaciones, los niños nacían con sólo tocar el empeine de las mujeres. Fue cuando la lagartija (*Kuetspalin*) dijo –Es mejor que se mueran para que busquen y crean en Dios, que nazcan otros y se cambien y que no sean siempre los mismos-. Le preguntaron –¿y cómo va ser eso?--- Y contestó la lagartija---¡ pues así! --y se tiró al suelo y se quedó tiesa. Por eso es que la gente se muere, queda en reposo, su cuerpo se acaba y su espíritu sigue, vuelve a nacer en otro cuerpo, nace en un niño nuevo y vive otras cosas. Si era pobre nace rico, al morir se descansa (su espíritu) pero vuelve a este mundo. Desde aquel tiempo, cuando la lagartija habló, la gente murió y se tuvieron relaciones (sexuales). Por eso los abuelitos cuando veían lagartijas, les tiraban piedras y les decían que por su culpa tenían que morir...Los que mueren de viejitos van a un lugar de reposo y allí se quedan hasta que vuelven a nacer...la semilla de mi *centle*, mi maicito, se cosecha, hace un reposo, y otra vez encumbra...”⁶

De este mito y de su explicación dada por un especialista nahua se refuerza la idea de que la muerte a la que se refiere la lagartija es una muerte transitoria que permite que los hombres no sean siempre los mismos que sean capaces de vivir cosas diferentes. Este especialista menciona explícitamente la reencarnación al señalar que el cuerpo es el que muere pero el espíritu, después de un “descanso” vuelve a nacer en otro cuerpo que le permitirá tener nuevas experiencias.

⁶ Informante hombre, 48 años, especialista de la curación.

Asimismo, tanto en el mito como en la explicación que se ofrece se establece una relación fundamental entre el maíz y el hombre en el sentido de que ambos, en principio son eternos y se reitera cuando el especialista recurre, como metáfora, al hecho de que su maíz, como el espíritu, también guarda un “reposo” antes de volverse a “encumbrar”, a levantarse, a germinar de nuevo. Esta relación entre maíz y hombre también fue registrada por Alessandro Lupo⁷ de un especialista nahua de la Sierra Norte de Puebla.

“Nosotros somos de la tierra: de la tierra nacimos, la tierra nos come. La que se viene a limpiar es nuestra alma. Pero nuestro cuerpo...fíjate, es como quien siembra maíz. Vas a sembrar el maicito en la tierra. El maíz encumbra, en su corazoncito. Nace y encumbra, sube pa’ arriba. Sube y sube, hasta que llega acá cerca de la punta y ahí cerca de la punta florea y sale el maicito. Se queda (en la tierra) el único (sólo) la mata: allí nació ahí se va a acabar otra vuelta esa mata. Nomás viene dejando frutas: le quitamos la mazorca, como quien dice le quitamos el corazón. Dios nuestro señor nos quita el corazón, nuestra alma, el alma. El sabrá donde la pone, como yo voy asegurando mi mazorquita allí, yo se donde la puse. Y la mata allí se quedó de donde nació allí se quedó y se acabó otra vuelta, se hizo abono otra vuelta, la mazorquita esta otra vuelta se fue por ahí. Así somos nosotros: que nosotros enteros nunca vamos a llegar a la Gloria, enteros así como estamos con nuestro cuerpo.”⁸

Si bien en este relato el especialista no habla de manera directa de la reencarnación, lo menciona de manera indirecta al establecer la similitud entre el hombre y el maíz, pues este último nace de su semilla, de su espíritu o corazón (yólotl), el espíritu sube y sube por la planta y <<florea>>, se reproduce, se forman nuevas mazorcas multiplicando el <<espíritu>>, el campesino le quita la mazorca a la planta “le quitamos el corazón”, entonces aquella (el tlazole) que le sirvió de vehículo al espíritu para manifestarse, se seca, “allí donde nació allí se queda”, la tierra lo come, “se hizo abono”, . Mientras que la mazorca está guardada en un lugar “en descanso” donde la puso el campesino esperando “otra vuelta”, es decir esperando volver a ser sembrada. Es posible que en este especialista también se encuentre la idea de la reencarnación, pues de acuerdo a nuestros informantes,

⁷ Alessandro Lupo, 1995, *La tierra nos escucha cosmología de los nahuas a través de sus súplicas rituales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista colección Presencias No 69, México.

⁸ Lupo, 1995, *Op. Cit.*, p. 201-202

esta se constituye en el principio que rige a todos aquellos elegidos para <<tratar>> con los seres espirituales.

“T. va a <<trabajar>> como curandero desde muy joven, dice la tesiuiani que desde los 14 años tiene que recibir su “mesa”, porque tiene el espíritu del abuelo de mi suegra”⁹

“...quien es elegido para <<trabajar>> se conoce desde chiquito, su carita se ve no de niño sino de gatito o guajolotito...así se ve, igual como animalito...pero es niño, es porque avisa su espíritu que trae que va a <<trabajar>>.”¹⁰

“...el espíritu que tengo no se puede cambiar, solamente que me muera yo...entonces el espíritu se va. Cuando (yo) muera este cuerpo se queda y el espíritu se va, y va a volver...reposa un rato y vuelve...va escoger su día...Yo nací el 2 de noviembre, el mero día de Todos Santos, ahora, cuando se termine mi vela, se termine mi cuerpo, que se queda aquí, si no hice cosas graves aquí en la tierra, al año otra vez viene a nacer (el espíritu), pero ese mismo día el 2 de noviembre para que levanten la mesa (el yeyantli) ese mismo día...porque el espíritu no puede cambiar, es un don, es una herencia que se viene usando...Yo me he cuidado en mis sueños...y por eso mismo siento que por (los) 26 años que llevo (trabajando con los <<aires>>) ya voy tardando, y todavía lo que Dios me preste vida... porque estoy por él...soy su yerba, así rezo en el camino: yo soy su yerba digo Tlasoltsin... ya se sabe, la yerba pus es tlasole, en mexicano se dice tlasole...entonces se dice que soy su Tlasoltsin de Dios...”¹¹

De nuevo, en la información que se presenta se establece la permanencia del espíritu, y como dato adicional, se señala que “si no hice cosas graves en la tierra”, es decir, si no es necesaria una purificación extra, durará un año su “reposo” para que el espíritu vuelva a ser “sembrado” en la tierra. El espíritu de un especialista es fuerte y gracias a ello es posible lograr la comunicación con las deidades, el especialista se considera a si mismo recurriendo de nuevo a la similitud del hombre con el maíz una “yerba”, un brote de Dios, es decir un vehículo para que Dios manifieste su poder por medio de él.

La relación que se encuentra entre las palabras y la cosmovisión se hace presente, a la muerte del hombre, el tetokani (el sembrador) especialista encargado del ritual funerario lo <<siembra>> en la tierra del camposanto esperando que vuelva a renacer, a <<brotar>>.

⁹ Informante mujer, 35 años, ama de casa

¹⁰ Informante mujer, 70 años, Tesiuiani

¹¹ Informante hombre, 48 años, especialista de la curación

“...las cosas...desde aquel tiempo, que fue el principio de la tierra, hasta la fecha no han cambiado...este espíritu se va a ir...el cuerpo se muere, se queda, esta caja se pudre, ya no sirve para nada, pero el espíritu sí, el se vuelve a nacer en otro.”¹²

En tanto que la similitud entre hombre y maíz se muestra como una constante en la información dada por los especialistas citados consideramos importante transcribir el mito de la obtención del maíz por Quetzalcoatl recopilado en campo y dado también por un especialista nahua.

El mito de origen del maíz

El mito que se presenta es una versión amplia de las acciones de Quetzalcóatl para encontrar primero las semillas de maíz que llevaría a los dioses, en donde se incluye solo la mención de aquella que posiblemente fuese la versión del primer viaje por el inframundo, hasta llegar al cerro de los mantenimientos. Posteriormente se narran las acciones de los dioses para abrir el cerro de los mantenimientos que guardaba las semillas que serán sembradas por los hombres.

“En aquel tiempo Quetzalcóatl...no les dio de saber a nadie, no les dijo --Ahora yo me voy, ahora voy a buscar de comer para que regrese yo--, no, no, no, se les desapareció. Pero tenía muchos enemigos, porque sabían que era Dios, sabían que era Dios... cuando ya lo encontró aquel hormiguita arriera, y le preguntó:

--Oye tú, a dónde fuiste y, ¿a dónde, adónde vas?,

--No, pus yo me voy por aquí,

--Pero ese maicito que llevas, ¿dónde lo agarraste? ¿A donde lo agarraste?

--No pus yo fui a traer por allá

--¿Pero a dónde? Por que mi gente se está muriendo de hambre, mi pueblo se está acabando, la gente no tiene que comer, y yo quiero saber ¿a dónde lo fuiste conseguir? ¡Enseñámelo! ¡enseñámelo!--

No, y la hormiguita arriera, es necia, seguía caminando, y lo andaba atajando, la andaba atajando, entonces hasta que no le hizo cansar a la hormiguita, entonces ya le dijo:

--Si te lo puedo llevar, te puedo llevar, te voy a enseñar a donde, pero tu no vas a poder entrar porque nosotros a donde entramos nomás hay un huequito a donde entramos nosotros.

--Tu no te preocupes, tú llévame y enséñame a donde está ese maíz y yo veré la forma cómo le hago para seguirte.

Pero el sabía que se puede transformar en hormiga negra, ese hormiga negra de color negro, no como la hormiguita arriera, como rojita, (esa) no. Entonces, pus ni

¹² Informante, hombre, 54 años, Tlamátike.

modo, que se regresa esa hormiguita arriera, que se va, entonces ya caminaron una distancia y ya le dijo:

--No pus mira, hay lugares en los que tú no vas a poder pasar.

--Pero ¿cómo?

--No pus mira, vamos a pasar abajo de las rocas, vamos a pasar abajo de los pineros, todo así bajo de milperos, chaparrales, así, pus tú no vas a poder pasar.

--Tú llévame, yo te sigo

Cuando ve que deveras, no pus has de cuenta, esta una piedrota grande, y por ahí se mete la hormiguita arriera, por ahí se pasa, no pus rápidamente con su santa imaginación se transformaba en hormiguita y ya lo seguía, pero cuando sabe que ya por ahí están los enemigos, lo están esperando y como se puede cambiar en víbora, se cambia rápidamente, se transforma, se cambia en víbora.

Y cuando sabe que por ahí, este, en otro, otro lado, lo están esperando, digamos que, pus, más o menos no es un gente muy peligrosa, pus, se forma como persona, y ahí va... y ahí va, pero cuando ve que, este, sale la gente, pus, va a ver la forma cómo lo va a pasar, pero no lo van a ver, y entonces, hasta no llegaron a ese lugar, pero primero anduvo, anduvo, onde encontró huesos, encontró cadáveres, encontró dos cuevas, digamos, para cuatro años, para cuatro años allá y regresar, anduvo mucho, anduvo mucho, entonces ahí en la ciudad ya no sabían que allí andaba ese Dios piensan que ese Dios se desapareció, y a los cuatro años, pos hicieron fiesta, hicieron fiesta, pos llegaron. Pero entonces ya les pasó a decir a dónde estaba la semilla de maíz.

...Y vió el camino Dios Quetzalcóatl cuando se fue, se salió del pueblo, no les pasó a decir --Yo voy y regreso...— no, nomás agarró camino y se fue... Y nada con otros angelos, con otros milagros, con otros poderes, solamente el solito, el solito. Adonde caminaba, a donde volaba, pero la cosa de que fue a cumplir cuatro años, a los cuatro años regresó pero ya llevaba la muestra del maíz.

Y entonces cuando se reunieron los dioses, todos los dioses, eh por que ese lugar estaba (en) una roca, un cerro, estaba bien dura, nadie lo podía mover, bueno entonces todos los dioses cuando hicieron la fiesta de la sabiduría, cuando hicieron la fiesta de Dios Quetzalcoatl cuando ya habló con el pueblo, entonces ya, este, se coordinaron, se coordinaron, entonces, cuando, cuando dijeron los demás dioses, se platicaron,

--Bueno entonces qué cosa (haremos), entonces (cómo le) vamos a hacer--, hablaron con el dios del relámpago, dios del agua, dios de la noche, dios de todo, del día, todos eran dioses, entonces eran personas pero cada quien tenía su poder.

--Bueno, entonces ¿Cómo le vamos a hacer?, porque en ese lugar... nadie lo puede mover y nadie puede entrar, solamente él pudo entrar--.

Bueno, entonces, lo, lo mandaron ver al dios del agua, lo fueron a ver, el mar, bueno, así digamos para que haga movimiento para ver cómo le van a hacer, y entonces el agua, el dios del agua, o sea la mujer del agua, ya quería mandar el agua, pero nunca podía llegar, nunca podía llegar el agua a donde... a donde tenía que llegar, adonde está el cerro del maíz, nomás llegaba así [ademán con la mano de ola suave] parándose antes de llegar. otra vez se va a reunir, otra vez se regresaba.

Entonces otra vez se reúnen, otra vez van a ver al dios, el dios Quetzalcóatl: se encuentra con ellos y por ahí lo van a ver al Dios del agua.—Bueno, pero ¿qué pasó?--, pus ya hablaron con el, con el Dios del Viento, ya hablaron con el Dios del Viento, ya, ya hablaron, ---Pus, pero no, no viene---, y entonces, que habla con el, que van a ver otra vez el dios del agua, y ya, lo mandan un correo, por decir

así, se viene por ahí en el camino, o no llega se viene a atorar por ahí en el camino, eh, entonces fueron a ver, se reunieron, a los tres y reúnen la gente, se reunieron los tres, y los llama, y los tres...

Los tres quiere decir los tres dioses, los tres dioses, lo llamaron el pueblo...

El más fuerte, el más fuerte, vamos a suponer, el dios Quetzalcóatl y luego el, el dios de la noche, y dios del día...

Bueno, que dicen los demás, --Ya hablamos con el dios del viento, ya hablamos con el dios de la nube, ya hablamos con el dios del agua pero no nos obedece.. no llega. Bueno, pus ahora, vamos a llamar el pueblo, ¿qué es lo que vamos a hacer?—

Y entonces aquellos... aquellos hablaron los tres y lo llamaron el pueblo. Bueno, pero, este, es que también el agua quería música para venir hasta donde está, entonces pensaron esos tres, pensaron esos tres, entonces ya habla uno al otro y dice ---No pus, si—y fueron a ver al dios del agua y regresan otra vez con el pueblo, no pus les dice que quiere, que quiere música, para que llegue hasta allá quiere música, entonces ya (fue) cuando lo pusieron los tambor (las ranas), los... esos, este, como ahorita hacemos con música de banda alguna fiesta, ya inmediatamente, lo pusieron los... este en el camino, si en el camino, no es camino pero la cosa lo pusieron así hasta donde está el cerro, donde está el almacén de maíz, juntaban la bodega de maíz, el cerro, hasta ahí los comenzaron a poner... ahorita que cantan los sapos, ranas como les dicen, esos son los (que) pusieron hasta el cerro hasta el agua, entonces (es) cuando (les) dice --ustedes van a cantar, ustedes van a tocar, ese (sonido que hacen las ranas) se llama tocar no se llama cantar, como lo que ahorita decimos canta, no, eso es toca, entonces, los pusieron (desde) el cerro, (en una) la hilera hasta donde estaba el dios del agua, pus cuando comienzan a tocar y a tocar, cuando se comienza (a mover el) dios del viento, lo comienza a mover al mar, por eso se reunieron los fuerzas, se reunieron los fuerzas y este empezó a levantar las nubes, cada remolino avienta, cada remolino ahí viene, como ahorita viéramos que ahí viene una, una nube negra, ahí viene, y ahí viene otra, y ahí viene otra y ahí viene, pus, pero ya no nomás una sino que ya se reúnen, ya viene la tormenta, pero aquí siguen tocando, entonces a los (sapos) que ya les va tocando el agua se van callando, siguen cantando los que todavía no les toca el agua, y ya ahí van, ahí van y trueno, y trueno, por eso dice el dios del relámpago o el dios del viento, ellos son los que traen fuerza con el agua y las nubes eh, se vienen chocando porque dicen si no gritas, es como ahorita, si este, vemos un niño no hay grito, le pegamos más fuerte, fuerza que grite, así son los aquellos dioses, se vienen dando, como, como ahora si, la remolino viene como las carretas viene dando la vuelta, adonde abajo adonde arriba, entonces y como tiene fuerza, viene tronando, pun pun, pun, pero sigue cantando, a los que ya sienten que les va tocando el agua ya no cantan, y cuando llegó en ese lugar, a donde, a donde dios Quetzalcóatl lo encontró el maíz, adonde cayó los rayos y cayó más agua cuando llovió más fuerte y cayeron los truenos, los rayos, después se quitó el agua, quedó limpio, cuando ya la gente que les dicen ahora vamos a ver a ese lugar, quedó bien aflojita la (tierra de) el cerro, eh, cuando comienzan a escarbar, comenzaron a buscar, lo encontraron, ahí estaba almacenado, pero quién lo podía sacar, eh, (si era) bien pura piedra, si fuera tierra pus se iba a mojar, entonces (fue) cuando lo encontraron, digamos lo trajeron por toneladas, lo encontraron, este, frijol, chiles, este, todo lo que ahora se cultiva, lo que ahora, todos los colores, la semilla del maíz, xocoyul, pintito, maíz blanco, el amarillo, maicito negro, todo lo que hay ahorita, eh, trajeron, y luego, ahí se repartió, ahí se repartió, pero de a poquito, no se repartió de a mucho, pero cada

quien sembró, y entonces ahí (fue) cuando terminó dios Quetzalcóatl, allí cuando ya no pudo seguir existiendo como dios.

Sembró la gente y entonces, y entonces (fue) cuando hicieron el cambio de iniciar ese Sol y ahora ya estamos en el cinco soles, creo, vamos, en este planeta ya va en el cinco, estas cosas fueron muy antes, muy antes.

Cuando andaba dios Quetzalcóatl ...es cuando estamos hablando cuando no, no... no se comía venado, este, no se comía, este, carne de puerco, no se comía carne de pollo, cuando no había que cosa van a comer, decían que un bebé, una persona, lo matan, lo hacía tamales, o haber cómo, pero lo comen, se comían entre ellos, pero ya después fue cambio, ya después cuando ya fue cambio, ya bendició dios que, que ya no se deben de comer ellos, por eso ya ahorita, pus, por eso hay animales y siembra que es lo que (sirve) para la alimentación del hombre.¹³

De este mito del maíz se pueden aislar algunos elementos importantes, Quetzalcóatl realiza un viaje de cuatro años para encontrar la semilla del maíz, en su viaje pasa por el una zona que puede identificarse como el inframundo “pasó por donde había huesos, donde había cadáveres, por donde había dos cuevas...pasó por muchos lugares” hasta llegar al cerro de los mantenimientos. En este lugar el maíz se encuentra en “reposo”, este cerro es de piedra y no puede ser quebrado mas que con la unión de las fuerzas de los dioses. La fuerza mayor la tiene el agua y esta quiere música para llegar hasta el cerro, se colocan sapos en hilera para que “toquen” y el agua escuche música hasta llegar al cerro, la ruptura se logra gracias al empuje del dios del viento y del relámpago, con la unión de las fuerzas pueden aflojar el cerro de piedra y sacar el maíz que ya va a ser sembrado. Con este mito culmina la función del dios Quetzalcóatl al darles a los hombres su alimento que ya está inscrito en el ciclo de vida, “reposo” y renacimiento, pues será sembrado y cultivado por los hombres, es decir se establece el nuevo orden con que funcionará la vida en la tierra, la existencia del hombre y el maíz se consolida como un acaecer temporal en Tlaltípac, como característica principal del Quinto Sol. De manera adicional, es importante señalar que en esta narración mítica se encuentra el fundamento de los rituales de petición de lluvia que se realizan de manera constante entre los nahuas de la sierra y que son dirigidos por especialistas religiosos tradicionales.

¹³ Informante hombre 48 años, Tlamátike.

“En los ameles (manantiales) allí está la dueña del agua, igual que en el mar, pero allí le vamos a hacer su fiesta para que no falte el agüita para las siembras, hay que llevarle su música, su flor y tamalitos.”¹⁴

“...cuando se hace la fiesta del agua el 3 de mayo se está haciendo en medio del mar, cuando Dios quiere...cuando hago la fiesta...por aquí se está haciendo la fiesta, por aquí está lloviendo...he hecho la fiesta y así ha pasado...”

“Pero cuando la gente se pone como una balanza, por aquí y por allá...(cuando hablan mal (de la fiesta y de la organización) nomás no llueve...mas se planta el calor...pero cuando no hay nada, cuando se hace la fiesta...por aquí se viene el agua, si no llega en el día llega en la noche...Se está llamando con <<movimientos>> (aspectos específicos el ritual), con fuerza, nada con miedo. Entonces llamamos Fiesta del Agua. Por no decirles a las gentes que los estamos haciendo (los movimientos) directamente hasta el mar, les digo ---hay que hacer fiesta de los niños—”¹⁵

En esta información queda de manifiesto el hecho de que muchas veces la mayoría de la gente que participa de los rituales no posee el conocimiento total de las acciones que en ellos se realizan, sino solo una idea general, que en muchos casos es suficiente. Es importante señalar que el conocimiento de los especialistas no es prohibido, es decir que éste se encuentra en la disposición de explicarlo a quien se lo pida siempre que se haga con el debido respeto, y es precisamente durante la actividad ritual que los especialistas religiosos otorgan las narraciones míticas que legitiman el mundo, que describen el cosmos y a sus habitantes humanos y suprahumanos y, en tanto que a ellas asisten todos los grupos de edad que conforman la comunidad, este momento se constituye en evento clave de la endoculturación, pues al hacer explícitos los componentes y planos del mundo nahua éste se genera en la mente de los miembros del grupo de menor edad, mientras que se reafirma como una realidad plausible en los miembros de edad mayor, manteniendo y reforzando la cosmovisión local.

Ahora bien, en lo que se refiere a la concepción de la muerte, retomando la información presentada se propone una interpretación del mito del origen en donde Dios Principio de la Vida crea a los hombres para ser eternos, en cuerpo y espíritu, sin embargo su preocupación principal es el hecho de que no van a buscarlo ni a creer en él. La lagartija, que se manifiesta como deidad terrena,

¹⁴ Informante mujer, 38 años, Tesiuiani

¹⁵ Informante hombre, 54 años, Tlamátike

instaura tanto las relaciones sexuales que darán origen a un nuevo ser, como la muerte del cuerpo con el propósito de que los hombres se amen entre ellos y deseen acercarse a Dios.

La Sipakettle decide romper el vínculo entre los hombres y los dioses al romper el cerro desde donde actuaban los dioses, para que aquellos no tuvieran acceso a dicho lugar. Los dioses no están de acuerdo con esa ruptura, pues los hombres tienen un principio eterno y castigan a la Sipakettle que se transforma en la deidad del agua, porque este cerro “de todos modos iba a seguir”, es decir que el acceso a ese cerro o nivel de las deidades fue y continúa siendo permitido al espíritu de los hombres. Esta idea se refuerza con el hecho de que los especialistas tradicionales nahuas van <<en sueños>> a hablar con las deidades a ese nivel donde ellos habitan.

Si nos ajustamos a la narración mítica, los dioses estaban de acuerdo en que los hombres ancianos subieran al cerro y bajaran a la tierra convertidos en niños, antes de la instauración de la muerte, después del establecimiento tanto de la reproducción por medio de las relaciones sexuales como de la muerte y desintegración del cuerpo, se presenta el espíritu o yolotl, la parte eterna del hombre como el encargado de hacer el viaje hasta el cerro para retornar de nuevo a la tierra en un nuevo nacimiento, después de tener un “reposo” o “descanso”.

Sobre el tiempo de estancia en espera de la reencarnación se encontraron varias versiones entre las personas más ancianas de la comunidad, hay quienes afirman que al cumplir un año del fallecimiento el espíritu regresa, pero también hay quienes le confieren a tal suceso un lapso mayor.

“dicen los abuelitos que el tiempo que se tarda en el Mictlan el difunto antes de volver a este mundo, es igual al tiempo que pasó aquí en vida, si vivió 50 años, 50 años tardará en que su espíritu regrese.”¹⁶

“solo siete años tarda en el Mictlán, cuando pasan esos años entonces ya regresa el espíritu.”¹⁷

“cuándo regresa el espíritu a la tierra, eso solo dios lo sabe, cuando el piensa que ya es tiempo que pase”¹⁸

¹⁶ Informante mujer, 83 años, ama de casa

¹⁷ Informante mujer, 65 años, ama de casa

El conocimiento sobre la reencarnación del hombre se encontró claramente explicitado en los especialistas religiosos y en los miembros ancianos de la comunidad, aunque hubo discrepancias en el tiempo en que ésta se realiza.

Ante la necesidad de saber la profundidad de tal conocimiento en la generación siguiente, al cuestionar a los pobladores adultos sobre éste tema coincidieron en afirmar que cada persona nace con ciertas características que no pueden explicarse mas que como constituyentes del espíritu particular que se manifiesta y que éstas al igual que los “dones” de nacimiento están dados por la fecha y circunstancias del nacimiento, y no pueden cambiar totalmente, si acaso, modificarse con oraciones o bien por elección propia.

“... Cuando mi hermano nació, fue el mero día de San Cayetano, y mi madre no le dejó el nombre, porque dijo - "los que se llaman Cayetano son muy borrachos", y le cambió el nombre que traía... pero ya ve usted, de todas maneras mi hermano salió borracho; es porque ya lo traía de nacimiento...”¹⁹

Otra forma en que se manifiestan las predestinaciones, es de acuerdo a la forma en que el bebé llega al mundo. Si por ejemplo, un bebé nace con el cordón umbilical enredado al cuello, se entenderá que <<trae de nacimiento>> el ser elegido para tratar con los *yeyekatlames*, o bien que va a ser músico. Los padres tratarán de ayudarle a que cumpla su función, para la cual ha sido predestinado. En cambio, si un niño nace con su cordón umbilical enrollado al cuerpo o a las manos, los padres se preocuparán, puesto que se entenderá que el niño va a llevar una vida problemática en la cual será cogido preso o encarcelado. En este caso, los padres tendrán cuidado con él, y rogarán para que no se cumpla el destino que ha sido trazado.

Las características que cambian son aquellas (*itona*) como el sexo, el lugar de nacimiento, los rasgos físicos, etc., pero la función que posee cada espíritu y sus dones se seguirán manifestando independientemente del lugar físico donde ocurra ese nacimiento.

“...quien sabe donde nazca yo.... a lo mejor en ciudad.... a lo mejor en otro pueblo, a lo mejor cerca, a lo mejor lejos, a lo mejor ora mujer, ora rico... no se. Lo

¹⁸ Informante mujer, 75 años, ama de casa

¹⁹ Informante mujer, edad 43 años, ama de casa

que sí sé es que este espíritu que yo tengo va a seguir, va a seguir curando y haciendo lo que debe hacer en cualquier lugar donde me toque vivir”²⁰

Las ideas encontradas en la comunidad de Naupan sobre la reencarnación se refieren específicamente a renacimientos humanos, sin embargo, en la comunidad nahua de la Sierra Norte de Puebla, Atla, Montoya Briones²¹ especifica que aquellos que renacerán como humanos serán aquellos que tengan *cuale itonal*, una alma buena, mientras que aquellos que tengan *amo cuale itonal*, renacerán en forma de animales.

²⁰ Informante hombre, edad 48 años, Tlamátike.

²¹ José de Jesús Montoya Briones, *Atla. Etnografía de un pueblo Nahuatl*, 1964, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 167

CAPÍTULO 8

NAUPAN

a) Contacto Cultural y Evangelización

La cabecera municipal del municipio de Naupan o *Nayopa* (Lugar de cuatro caminos o crucero de *nahui* cuatro, *otli* camino y *pan* lugar de), es una localidad de origen prehispánico, la cual, junto con Chachahuautla (Chachahuantla) y Tzacacuauhtlan (Zacacuahuatla) formaba parte del territorio de Acaxochitlán¹ bajo el mando de Moctezuma II.

En el momento del contacto cultural entre indígenas y europeos, la religión mesoamericana estaba muy desarrollada, un complejo panteón de deidades con atributos específicos adquiría forma corpórea en las imágenes de los templos. La religión formaba parte fundamental de la organización sociopolítica, el altépetl, en donde el culto al dios tutelar se constituía en su principal fuerza unificadora, el cual estaba dirigido por una jerarquía de especialistas religiosos que supervisaban la observación del calendario festivo, en este ámbito, los ritos de adivinación y chamanísticos tenían un papel importante en todos los aspectos de la vida diaria².

Si consideramos, siguiendo la teoría rectora, que la realidad del mundo cultural religiosamente legitimado depende de la presencia de estructuras sociales (conformadas por una base social) para quienes dicha realidad es dada por supuesta y con base en las cuales las sucesivas generaciones de individuos son socializados, y que, cuando dicha estructura de plausibilidad, es decir, la base social que la constituye ya no se haya intacta o pierde su continuidad, el mundo comienza a tambalearse y su realidad deja de autoafirmarse como una verdad evidente³. Entonces, teóricamente, el resultado final sería la desaparición de ese mundo cultural con la muerte de los últimos miembros que conformaron dicha base social.

¹ Claude Miguel Bryan Davies, 1968, *Los Señoríos Independientes del Imperio Azteca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. p.41

² James Lockhart, 2000, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, p 291

³ Berger, 1981, *Para una teoría sociológica...*, p 76

Una visión somera del fenómeno podría concluir que este debería ser el caso de los grupos indígenas de la Sierra Norte de Puebla pues al ser sometidos violentamente por los conquistadores españoles su estructura de plausibilidad fue dañada, su religión anatemizada y sobre las ruinas de sus antiguos templos colocadas las imágenes de culto de los vencedores, sin embargo un análisis de los procesos históricos específicos del grupo nahua en estudio permiten comprender que el aparente éxito de los modos europeos se constituyó en un cambio cultural aceptado que actuó a favor del mantenimiento de la cosmovisión indígena, desde dos ámbitos principales:

1.El mantenimiento de principal institución sociopolítica indígena, el *altépetl*, que organizaba las principales actividades de la base social que constituía la estructura de plausibilidad del mundo nahua. La conservación de tal institución durante el periodo virreinal bajo el nombre y reconocimiento de San Marcos Naupan como Pueblo de Indios⁴ y cabecera de las Cinco Estancias, dotó a los pobladores de una relativa autonomía y les permitió preservar el sentido del *altépetl* prehispánico mediante una organización sincrética que fusiona los cargos civiles y religiosos conocida como mayordomía y que tiene como eje la imagen de San Marcos, la cual retomó la función y el significado del dios tutelar prehispánico.

2. La forma en que se realizó la evangelización, pues a diferencia de la violenta relación inicial entre indios y españoles, la actividad evangelizadora realizada por los frailes mendicantes se constituyó en el eje del sincretismo religioso, permitiendo la reinterpretación de las nuevas formas bajo los significados antiguos, que si bien fue mal vista por los frailes conocedores de la religión indígena, hizo posible establecer un vínculo comunicante entre los pobladores autóctonos y los europeos, sin llegar (e incluso verdaderamente a estar muy lejos de ello) a realizar una total conversión religiosa lo que hubiese implicado un cambio cultural estructural es decir, a nivel de valores y expectativas, pues recordemos que es precisamente en la religión donde se definen y legitiman los

⁴ Para un estudio detallado sobre el concepto de Pueblo de Indios para designar los antiguos altepemes ver Bernardo García Martínez, 1987, *El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, Colegio de México, México.

contenidos del mundo social construido y se delinear los ejes que regirán la acción de aquellos que constituyen dicho mundo. En este sentido, cabe señalar que las personas encargadas de guiar los principales ritos individuales y aquellos comunales como los relacionados con la deidad tutelar continuaron siendo los especialistas religiosos tradicionales nahuas. Y fueron ellos, quienes con apoyo de sus mitos dotaron de los antiguos significados a las nuevas formas introducidas. Tratemos en detalle cada punto.

Después de la Conquista, la comunidad de Naupan fue conocida como la Cabecera de las Cinco Estancias que abarcaban Naupan, Xolotla, Tlaxpanaloyan, Chachahuantla y Atla, esta región era reclamada como perteneciente a tres distintas encomiendas: Acaxochitlán, Pahuatlan y Huauchinango⁵. Desde 1595, aparece San Marcos Naupan, registrado bajo la categoría de Pueblo de Indios como parte de la encomienda de Huauchinango, localidad que se constituyó en cabecera eclesiástica para la evangelización en la zona. Toda esta área perteneció a la región de los agustinos para la difusión y arraigo de la religión católica⁶. En 1543 fue fundado en Huachinango, uno de los principales conventos de los frailes predicadores de la orden de San Agustín, desde entonces la comunidad de Naupan contó primero con una capilla y, suponemos con la primera imagen de San Marcos que fue reinterpretada como la deidad indígena del *altépet*.

Mas tarde fue construido en la comunidad un pequeño convento que sirvió como base a los frailes durante sus recorridos por la región. Al consolidarse la administración colonial y posiblemente debido al difícil acceso a la zona, fue hasta principios del siglo XVII cuando se comenzó a ejercer con mayor fuerza el control político y religioso en esta región, bajo el sistema de repartimientos que imponía trabajos forzados a los pueblos conquistados para la Corona, la Iglesia o para particulares, en el caso de las encomiendas.

⁵ Idem, Apéndice 3 p.332 y Apéndice 8, 375

⁶Ricard Robert, 1985, *La Conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, p.20.

A mediados del siglo XVII se llevó a cabo una reforma en la organización territorial del imperio español que fue la instauración del sistema de Intendencias⁷, cada intendencia tenía un Gobernador intendente y un alcalde designados desde España, éstas estaban divididas en Partidos, cada uno a cargo de un Subdelegado⁸. Para 1698 Naupan pertenecía al Partido o Subdelegación de Huauchinango de la Intendencia de Puebla para aspectos jurídicos y contaba con representantes del Santo Oficio en la comunidad⁹. Sin embargo, por estas fechas el convento de Huauchinango fue abandonado y es hasta la mitad del siglo XVIII, para ser exactos, a partir de 1747, que existen registros en los archivos parroquiales de la presencia de religiosos en la región, los cuales eran dos frailes agustinos que, por cierto, también eran funcionarios del Santo Oficio¹⁰.

En los antiguos libros de registro (de bautizos y defunciones) que se encuentran en el archivo parroquial de la comunidad se asienta que las poblaciones de Mestla, Atla, Xolotla, Copila, Chachahuantla, Tenechtitla y Tlaxpanaloya eran visitadas tomando como base el poblado de Naupan. Sin embargo, con base en la lectura de los libros de la parroquia, podemos concluir que la estancia real de los frailes era de uno a dos días en cada poblado. En este corto tiempo, más que evangelizar, los sacerdotes se dedicaban a impartir los sacramentos, pues las fechas de los bautizos en las diferentes comunidades no varía demasiado, siendo muy pocas las visitas por año.

Para 1762, los evangelizadores de la zona, ante la imposibilidad de frenar las celebraciones de los ritos relacionados con la muerte y los muertos que se realizaban en el pueblo a la manera tradicional y que, en lo que se refiere a los ritos funerarios se amparaban bajo el término legal de albaceas dedicadas a la última voluntad de los difuntos, se vieron en la necesidad de imponer penas sobre las acciones más visibles, la colocación de velas y la comida que era ofrecida en estos ritos, que eran ubicadas como actos paganos disfrazados de piedad. A

⁷ Aurea Commons de la Rosa, 1971, *Geohistoria de las Divisiones Territoriales de Puebla*, Universidad Nacional Autónoma de México, México p.23.

⁸ *Idem*: p. 24

⁹ A.G.N., Grupo documental Inquisición, vol. 705, Folio 68

¹⁰ A.G.N., Grupo documental Inquisición, vol. 824, Exp. 16, 244, 241

continuación se transcribe un acta encontrada en el archivo parroquial en el libro Providencias 8.

En la ciuda de la Puebla de los Ángeles, a 30 de junio de mill setecientos sesenta y dos. El ilustrísimo sr. Don Domingo Pantaleón Alvares y Abren, Arzobispo Obispo deste obispado del consejo de s.m. Asistente del sacro solio mi señor dixo: Que por quanto en el dilatado tiempo de mas de dies y nueve años que ha, por la gracia divina esta a su cargo el gobierno deste basto obispado, curas, iglesias y parroquias y demás de su jurisdicción ha reconocido prolixamente a las rentas de sus fábricas las que apenas pueden sufrir los precios y mil herarios costos para mantener el culto divino, cooperando a ello algunas de las cofradías así en las Yglesias Parrochiales, como en las demás, sin tener fondos completos, para hacerlo con el lucimiento que pide el Zielo y devoción de sus mayordomos y que el exceso que en esto se ha reconosido a llegado a poner en muchos en miserable estado, extinguiendose otras y manteniéndoselas mas sin poder cumplir con las obligaciones de su cargo, lo que justamente se puede temer queden todas las fábricas y cofradías de su jurisdicción **por el excesivo precio que ha tomado la sera, no moderándose sus funciones** y la devota emulación con que en esto se suelen querer aventajar unos a otros los maiordomos, con no poco perjuicio de las fabricas y cofradías a su cargo, llenando de luces los altares sin la consideración debida a la que cada cual corresponde, y puede executar; **lo que igualmente se ha notado en muchos y diversos tiempos en los excesivos gastos que en los funerales de los difuntos asen sus albaceas y da motivo a la premática que pocos años ha nuevamente se publicó en esta ciudad regulando los gastos de dichos funerales** y siendo tan conforme a equidad y justicia, teniéndolo presente, y los motivos referidos, su Ilustrísima mandó y manda que por ahora e inter otra cosa se manda a todos los mayor domos de las fábricas y cofradías sujetas a su sagrada mitria, en las funciones que adelante ocurrieren, desde el día de la notificación de este auto, moderen el gasto desta sera, de modo que en todas ellas no se pongan mas que quatro velas y otras tantas hachas no estando el Divinísimo Sr. Sacramentado manifiesto, que estando deberán ponerse seis velas y otras tantas hachas y no más. Lo que igualmente se les permitirá y pasará en las solemnidades principalísimas como son las titulares destas iglesias y **arreglándose en cuanto a los funerales, a la premática de su mando, no permitirán los curas, vicarios y demás jueces eclesiásticos se celebren las albaceas en manera alguna** y en execusión de lo en ella prevenido **teniendo asimismo presente que en los demás funerales no deberán permitir se exceda el número de cuatro velas y otras tantas hachas, moderando asimismo en todos los gastos que consigo traen estas funciones, y los perfumes e inciensos,** solicitando, con el cuidado ques propio de su obligación, los ahorros de las fábricas y cofradías que están a su cargo. **Y que los miserables Yndios con el motivo del día de finados no executen lo que acostumbran multiplicando la sera en los sepulcros de sus difuntos ni en sus costosos monumentos y altares, en los que se arreglarán el mismo de luces prevenido. Todo lo cual cumplan y ejecuten so pena de santa obediencia y de que se procederá contra los transgresores todo lo que**

haya lugar, teniéndose presente este auto en todas las visitas y q.tas de su cargo, en las que no se les pasará cualquier exceso que se advierta; y para que todo tenga efecto se notificará este auto a todos los curas de esta ciudad y cada cual ará lo misma con los mayordomos y demás a cuio cargo estubieren las funciones de sus parrochias librándose para el propio fin las cordilleras correspondientes a todos los curas deste obispado.

Y verificandose como se verifican las mismas causas que entonces dieron motivo a esta determinación por ser notoria la escases de sera, mando a que con la mayor exactitud observen y hagan observar el presente decreto que renuevo en todos y cada uno de sus textos bajo las mismas penas que expresa.

Pondrán a continuación desta su recibo, se quedarán con copia a la letra de ella en el libro que corresponda dirigiéndola al curato siguiente, según el orden del margen, el último la devolverá a mi secretaría de gobierno a la brevedad mas posible.

Nuestro señor... Santuario del Sr San Joseph de Chiapa. Del 3 de maio de 1762. Venerable señor, El obispo de la cd. de Puebla de los Angeles
(las negritas son mías) .

Con el paso de los años los dos frailes agustinos, encargados de la parroquia, ya con edad avanzada seguían cumpliendo la multitud de funciones que les correspondían, ya que su comisión fue ampliada hasta Tlacolula en 1772¹¹, uno de ellos murió en 1797¹² y no existen registros de su reemplazo.

De 1800 a 1850, quizá debido a los conflictos nacionales, nuevamente la comunidad y la zona en general, fue casi olvidada pues, según los archivos parroquiales, pasaban varios años sin que se llegara a presentar ningún sacerdote en el poblado y fue hasta mediados del siglo XIX, cuando se inició una estancia relativamente estable de evangelizadores en la zona. Sin embargo, con base en los registros parroquiales pudimos constatar que en esta nueva etapa sólo hubo un sacerdote que estuvo en la localidad más de 5 años.

Para 1824 Naupan era municipio del departamento de Zacatlán, del Estado de Puebla¹³. Posteriormente, a partir de la Constitución de 1917, se les designó con el nombre de Municipio a las jurisdicciones territoriales en que se dividen los Estados de la Federación¹⁴ y Naupan se establece como cabecera del Municipio de Puebla del mismo nombre.

¹¹ AGN, Grupo documental Inquisición, 824, Exp. 16, Folio 241

¹² AGN, Grupo documental Inquisición, 824, Exp. 16, Folio 242

¹³ Commons de la Rosa, 1971, *Op. Cit*, p. 67.

¹⁴ *Ibid* p.28.

b) Conservación cultural

Ahora bien, para dar una idea del poco trabajo evangelizador que habían logrado los sacerdotes en la comunidad y, por tanto, de la conservación cultural que tenían los pobladores de Naupan para el año de 1930, se transcribe la siguiente acta encontrada en uno de los libros parroquiales:

El Dr. Luis Benitez Cabañas S.J. por la Gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo titular de Isba y Auxiliar de Tulancingo: al terminar la Santa Visita Pastoral de la parroquia de San Marcos Naupan, hecha por orden y en nombre del ... Prelado Diocesano, señor Don Vicente Castellanos y Nuñez.

Aunque mucho podría decirse acerca de lo que se puede y debe enmendar en esta parroquia, pero por decir tan solo algo breve y práctico decimos que siendo tan lamentable el estado material y moral de esta parroquia, a su párroco le toca principalmente "instaurare oninia in Christo". La iglesia deja mucho que desear en limpieza y reparaciones del piso y los tejados. El presbiterio se debe cerrar con puertas móviles en el lugar del comulgatorio para evitar que las mujeres suban allí a hacer sus prácticas supersticiosas, la casa cural se debe poner siquiera decentemente habitable, lo cual demanda ciertamente algunos gastos, pero estos se deberían ir haciendo poco a poco. **La ignorancia de la religión en todos los feligreses es espantosa, apenas hay, aún entre las personas que llaman "de razón", quien sepa algo de la doctrina cristiana, nadie sabe los mandamientos de la Iglesia: los indios no saben rezar, nada, nada; ni siquiera persignarse, no parecen entender la misa ni los sacramentos, solo entienden sus supersticiones, sus fiestas, como las que acabamos de presenciar de San Marcos, que son una serie de cosas ridículas e increíbles, si no fuera porque siempre las hemos presenciado, en fin... están "in medio umbrae mortis"!...**

El Sagrado depósito no lo adoran ni lo entienden; pero no hay que quitarlo, porque el Coden Juris dice que en la iglesia parroquial, debe haber el depósito, se le debe poner canapeo o sea una cortina blanca, decente y de buena clase, y debe haber lámpara de aceite y no una velita veladora. El archivo parroquial debe reorganizarse conforme a lo mandado en el Sínodo Diocesano y en el Coden Juris.

Y para constancia, extendiendo la presente a San Marcos de Naupan a once de mayo de mil novecientos treinta.

Luis Benitez y Cabañas Obispo Titular de Isba y Auxiliar de Tulancingo.
(las negritas son mías)

En el caso particular que nos ocupa, la aceptación del Santo Patrono San Marcos en la comunidad se manifiesta no como un indicador del éxito de los evangelizadores, sino como un fenómeno de préstamo cultural, inducido por el

hecho de la fundación de las iglesias literalmente encima de los templos indígenas, que propiciaron la reinterpretación de la nueva forma cultural (la imagen) bajo un significado perteneciente a la cosmovisión prehispánica.

La aceptación de las imágenes impuestas, a partir de una reinterpretación cultural sincrética, en el caso que nos ocupa, les permitió a los pobladores de la comunidad mantener la función y el significado de la deidad tutelar reconocida socialmente. Este hecho, aunado a la relativa autonomía que les confirió su reconocimiento como Pueblo de Indios que favoreció el mantenimiento no oficial del *altépetl*, organización prehispánica que fusionaba los cargos religiosos y políticos, y, dentro de la cual los especialistas religiosos tenían una alta jerarquía, coadyuvó de manera importante a reestablecer la organización de la estructura de plausibilidad manteniendo y legitimando las instituciones sociales necesarias para continuar reproduciendo el mundo cultural nahua.

Es muy importante señalar que desde el principio fueron los altos funcionarios indígenas del *altépetl*, tanto civiles como religiosos, los primeros en recibir los sacramentos del bautismo, y eran ellos quienes generalmente quedaban a cargo de la construcción y cuidado de las capillas secundarias sin sacerdotes residentes. El importante papel del personal indígena encargado de la iglesia (*teopatlanca*), en el mantenimiento cultural del mundo nahua ha sido poco analizado¹⁵, pues sus actividades cotidianas se encuentran cubiertas por el silencio de la resistencia cultural pasiva, sin embargo, no dudamos con base en la experiencia de campo en la comunidad estudiada, que los especialistas religiosos indígenas hubiesen tenido un alto grado de injerencia en las actividades de la iglesia, sobre todo en tanto que estos, aún en la actualidad, son considerados los intermediarios directos entre la deidad tutelar o santo patrono y la población, y siguen siendo ellos los dirigentes de las festividades tradicionales, patronales y agrícolas.

¹⁵ La necesidad de estudios cuidadosos sobre el papel de los especialistas religiosos tradicionales y su relación con el sistema de cargos en el contexto de la cosmovisión mesoamericana fue enunciada por Andrés Medina. Ver Andrés Medina, 1987, "Los que tienen el don de ver. Los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento" en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines I Coloquio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp 153-176

“En la imagen de madera habita teoteko San Marcos, es un “aire” o yeyécatl que se manifiesta en sueños como un viejito vestido de manta con su bordón en la mano y su cotón al hombro, siempre con su tigre al lado que es su nahual... hace mucho tiempo allá por el año de 1950, hubo muy malas cosechas, fueron a ver a una tesiuiani para que hablara con San Marcos y saber porqué estaba pasando eso, y ella dijo que San Marcos ya no estaba, que se lo llevaron y nomás quedó el puro palo, su fuerza se la llevaron en una jícara. Cuenta mi mamá que para recuperarlo fueron al pueblo donde lo tenían en su iglesia y dijeron que tenían que cumplir una “promesa”, enfloraron, dieron tamales y bebida y cuando ya estaban bien tomados los que cuidaban la iglesia, agarraron la jícara que tenía a San Marcos y lo trajeron de regreso, prometiéndole que cada año cumplirían con su fiesta. Los cuidadores no pudieron perseguirlos porque estaban borrachos y desde entonces los encargados de la iglesia siempre están presentes cuando se le viene a dejar una “promesa” para que no se lo lleven.”¹⁶

En tanto que la relación que aún se mantiene entre los habitantes del poblado y el santo patrón de la comunidad se encuentra mediada por los especialistas religiosos, bajo un principio de reciprocidad y e intercambio jerarquizado podemos establecer que en efecto, en este caso particular se presenta un proceso de sincretismo en el cual se conserva una función y significado indígena en una forma cultural externa, mediante un proceso de reinterpretación regulado por los dirigentes de los rituales indígenas, quienes como concedores de la constitución del mundo nahua continúan transmitiendo los mitos que fundamentan los diversos planos y seres que constituyen su cosmología.

Actualmente, el trato que se establece entre los pobladores con la imagen del santo patrón sigue siendo motivo de discusión con el sacerdote en turno cuyas disposiciones para celebrar las festividades se acatan, pero no se cumplen argumentando que estas deben hacerse de acuerdo a la tradición o “costumbre” lo cual involucra una gran cantidad de rituales en diferentes momentos y lugares. Esta oposición entre la religión que predica el sacerdote católico y la religión dirigida por las o los especialistas religiosos tradicionales es consciente y asumida en la comunidad por parte de los adultos mayores a los 40 años; tal actitud es conocida por el sacerdote, por lo cual su actividad evangelizadora está firmemente enfocada a los niños y jóvenes, estos últimos para ser diferenciados de los jóvenes normales de su edad son denominados <<evangelizados>>. Tales

¹⁶ Informante mujer, edad 60 años, Tesiuiani

jóvenes se encuentran en un proceso de cambio cultural estructural pues sus valores, expectativas de vida y su acción se ha visto modificada, pues al igual que militantes de cualquier secta religiosa se asumen a sí mismos como misioneros de la única y verdadera palabra de Dios.

c) Los ritos escatológicos y los especialistas religiosos: el cantor y el tetokani

De acuerdo con la información documental, los ritos mortuorios de los antiguos mexicanos eran muy solemnes¹⁷ y se realizaban por cierto tipo de especialistas religiosos que cumplían con la delicada función de asegurar la llegada del difunto a su destino ultraterreno mediante la realización de los ritos mortuorios. Sobre las actividades de tales especialistas se encontró la siguiente información:

“Era oficio de sacerdotes y religiosos en México...enterrar a los muertos y hacerles sus exequias, y los lugares donde los enterraban eran las sementeras y patios de sus casas propias; a otros llevaban a los sacrificaderos en los montes, otros quemaban y enterraban sus cenizas en los templos y a todos enterraban con cuanta ropa y joyas y piedras tenían, y a los que quemaban, metían las cenizas en unas ollas, y en ellas las joyas y piedras y atavíos por ricos que fuesen. Cantaban los oficios funerales como responsos, y levantaban los cuerpos de los difuntos muchas veces haciendo muchas ceremonias. En estos mortuorios comían y bebían.

...sacaban los sacerdotes a los difuntos con diversas ceremonias... y ...en procesión, donde iban los sacerdotes y dignidades del templo con diversos aparatos; unos enciensando y otros cantando y otros tañendo tristes flautas y atambores...El sacerdote que hacía el oficio iba ataviado con las insignias del idolo a quien había representado el muerto... y al que quemaban, después de haberle llevado al lugar adonde habían de hacer las cenizas, rodeábanle de tea a él y a todo lo que le pertenecía...y pegábanle fuego... Salía luego un sacerdote vestido con unos atavíos de demonio, con bocas por todas las coyunturas y muchos ojos de espejuelos, con un gran palo, y con él revolvía todas aquellas cenizas con gran ánimo y denuendo, el cual hacía una representación tan fiera que ponía grima a todos los presentes.¹⁸”

En lo que toca los especialistas funerarios actuales existen referencias desde 1569¹⁹, de que dentro de la organización interna de la gente de iglesia se

¹⁷ Acosta, *Op. Cit*, p.24

¹⁸ Idem, p.25-26

¹⁹ James Lockart, 1999, *Los nahuas después de la Conquista*, Fondo de Cultura Económica, México p.309

encontraban los “cantores” *topantlaca cuicahnime*, personas a quienes los indígenas se dirigían para solicitar la celebración de los rituales funerarios. Es comprensible que, a pesar de la importancia que para los sacerdotes revestía el ritual funerario católico, dada la poca cantidad de ellos y la imposibilidad de permanecer mucho tiempo en las comunidades particulares, estos instruyeran de forma general a ciertas personas para que cumplieran los requisitos indispensables para llevar a cabo las inhumaciones y los rituales correspondientes de acuerdo a la religión católica,

Los funerales dentro del ritual católico²⁰ comienzan inmediatamente después de la muerte diciendo el responso: "venid en su ayuda todos vosotros, santos de dios" y se canta el *Kyrie Eleison*, *Pater Noster* y el salmo *De Profundis*. Al momento de tender el cuerpo se le debe poner un crucifijo entre las manos o sobre el pecho con las manos cruzadas; se le rocía con agua bendita; y se enciende una vela delante de él.

Este ritual incluye la levantada del cadáver desde la casa del difunto y su traslado a la iglesia, acompañado del canto del *Misierere* (salmo 50) y de otros salmos. Se ordena la procesión yendo por delante las Cofradías de legos, después la cruz, a quien sigue el claro, primero el regular, después el secular por orden de dos en dos con luces, cantando devotamente los salmos...yendo delante del féretro el párroco y después del féretro los del duelo...rogando a Dios por el difunto.²¹

La entrada a la iglesia del féretro guiado por el párroco, el canto del *subvenite* (invitación a los santos y a los ángeles para que reciban el alma del difunto); el Oficio (*maitines* y *laudes*) de difuntos; la Misa; las Exequias (es el rito de la aspersion y de la inciensación del féretro, acompañado de oportunas fórmulas que esencialmente se componen de un responso seguido del *Kyrie Eleison*, del *Pater noster* y que termina con la oración);el traslado al Cementerio con el canto

²⁰ Sobre este tema ver Donald Attawer, 1953, *Diccionario Enciclopédico de la Fé católica*, Editorial Jus, México. Y Giacomo Recaro, 1960, *¿Cómo es el vocabulario de la liturgia católica?*, Editorial Novaro, México.

²¹ S. J. Juan Francisco López, 1811, *Manual de Párrocos para administrar los santos sacramentos y ejecutar las demás sagradas funciones de su ministerio*, imprenta Doña María Fernández de Jauregui, México.

del *benedictus* (Lucas, I, 68/79) y el rito de la sepultura. En donde el significado de tal complejo litúrgico, es que la Iglesia "como que arranca de la severidad del juicio divino, románticamente recordado en las exequias, el alma del difunto para acompañarlo hasta el umbral del paraíso. En el centro de este conjunto está la misa que debe ser cantada."²²

En tanto que la celebración católica tiene como eje la celebración de la misa, la cual solo puede ser oficiada por un sacerdote, es posible suponer que para realizar las demás acciones del ritual católico: los cantos, las oraciones y las exequias es decir, el rito de aspersión y la incensación del féretro, fueron adiestrados los "cantores", esta suposición tiene como base la observación de las actividades realizadas por el Cantor durante los ritos presenciados. Pues esas fueron precisamente las actividades desarrolladas por el mismo, pero en tanto que el ritual prehispánico era mucho más elaborado, es lógico suponer que aquellos encargados de hacerlo fuesen quienes ya poseían el conocimiento tradicional para llevar a cabo tales funciones y que ese conocimiento siguiese siendo transmitido de manera oral.

Como prueba de lo anterior, en la comunidad de Naupan, además de los *Cantores* quienes sólo realizan los "rezos" y "cantos" y aspersiones con agua bendita durante los ritos existen otro tipo de personas, llamados *tetokani* (literalmente *sembrador*, en curiosa similitud con aquel sacerdote prehispánico que con un gran palo, como si fuese una coa para sembrar, revolvía las cenizas del cuerpo incinerado).

Estos especialistas son los encargados de realizar todos los ritos que garanticen la llegada del difunto hasta el Lugar de los muertos y que abarcan tanto la preparación del difunto, pues sólo él puede colocar en el féretro los elementos funerarios, realizar el entierro, y aquellos ritos posteriores que incluyen la presentación de ofrendas al Señor del Mictlan y la purificación de sus sobrevivientes. Estos ritos son llevados a cabo dichos individuos como parte, tanto del desarrollo de un "don" que les viene de nacimiento como del aprendizaje

²² Lecaro, Op. Cit., p.132

práctico y por tradición oral de aquellos que tuvieron esta función y que son reconocidos por la comunidad como conocedores de la región mística del Mikltlan.

d) Ritos escatológicos actuales y el cuerpo humano. Una interpretación.

Consideramos que la comparación entre los ritos escatológicos nahuas actuales y aquellos realizados por los antiguos mexicanos nos proporcionan información importante sobre la constitución del cuerpo humano la cual a continuación se presenta y que, si bien no fue obtenida por referencia directa es producto de la inferencia a partir de la conducta de los pobladores.

En la primera fase del ritual que concluye con el enterramiento se despide el *inakayotl* y otra entidad espiritual que podría ser *inawal*. Mientras que en la fase posterior, apoyándonos en que el *itonal* se emana del cuerpo lo cual hace probable que se encuentre en el lugar donde estuvo tendido el difunto proponemos que esta es la parte del hombre que se despide en este ritual. La limpieza y purificación de que es objeto el *itonal* establece la posibilidad de que este cambie para mejorar la suerte del *iyolotl* en su próxima reencarnación

Por su parte, en el complejo ritual que inicia con la compra y bendición de la cruz de madera, marcada con el nombre y la fecha de nacimiento y muerte de finado, la cual se lleva en procesión desde la casa de los padrinos envuelta en nubes de copal y que se coloca sobre la cruz de papel para ser objeto durante toda una noche de rezos y cantos y que es colocada a la cabeza de la tumba al amanecer, proponemos que quien viaja en esta cruz que ha sido bendecida y tratada con absoluta reverencia, para ser despedido de *Tlaltípac* es el *iyolotl*.

Curiosamente, la parte más peligrosa del difunto, el *isewal*, no es llevado al camposanto sino al monte, el lugar del "malo". Suponemos que en el rito de la <<barrida>> se despide al *isewal* junto a los "aires de muerto" que emanaron el difunto, pues recordemos que la sombra se pega a la tierra y cuando se barre se levanta el polvo de todo el lugar permitiendo la limpieza del recinto y sentando las bases para comenzar de nuevo .

Con respecto a la relación mito-rito consideramos que en Naupan, el mito de Huitzilopochtli, el sol, y su viaje diario por el inframundo es el que continúa dando sentido y legitimando el ritual funerario. Existe un consenso claro entre los informantes al afirmar que “el Diosito”, *Tonalsintle* (el sol), es el encargado de acompañar y guiar al difunto por el inframundo, por eso los entierros culminan cuando el sol termina de ocultarse en el poniente. Sin embargo no es el único aspecto que toma sentido al comparar el ritual con el mito, pues el cortejo funerario con el féretro, se organiza con las mujeres delante llevando velas encendidas en sus manos lo cual rememora el mito pues son precisamente las mujeres muertas en parto aquellas que guían al sol en su recorrido del zenit al poniente para entregarlo a los habitantes del Mictlan. Los “borregos”, seres que desobedecieron a su madre (Coatlicue) atacan al sol-Huitzilopochtli y a su acompañante difunto. Si consideramos, siguiendo a la teoría rectora que las acciones rituales se fundamentan en el mito, entonces es posible reconstruir el mito a partir de las acciones observadas. De acuerdo a ello, el sol recibe bajo su custodia al difunto para guiarlo por el inframundo mientras que, de manera simultánea, explicitando la función del cruce por el inframundo, los sobrevivientes hacen oraciones y “limpian” la cruz que representa el microcosmos del difunto diariamente, si extrapolamos la idea que el *itonal* son aquellas características con que nace el individuo y que su cualidad puede ser variable dependiendo del tipo de *iyolole*, esta <<limpieza>> con rezos y copal durante el cruce del *Mictlan* toma sentido cuando sabemos que ello es importante para preparar al difunto para su nueva reencarnación, retomando las palabras del *Tlamátike* “..para que viva otras cosas.” Quizá para los antiguos mexicanos esta fase de limpieza y purificación ritual se realizaba sahumando las cenizas de la cremación colocadas en una olla, de tal manera que la estancia en el lugar “cerrado y sin orificio” era representado de manera mas clara. El estado de <<limpieza>> de las cenizas que se llevaban al *nexpixiolo* es referida cuando se aclara en la fuente consultada que durante el rito se cuidaban de que ningún poluto las mirase.

En el caso del *quitonaltia* en la época prehispánica no se encuentran datos que refieran cuáles practicas rituales se realizaban a la efigie que se colocaría sobre la

tumba; Con base en las observaciones realizadas en el rito de <<levantamiento de la cruz>> proponemos una interpretación en donde los padrinos de la cruz, en representación de los dioses creadores, llevan la cruz bendita de madera (el nuevo ser que será creado) hacen un recorrido hacia el Mictlan, (la casa del finado) y la colocan sobre la cruz donde estuvo tendido el difunto, retomando al día siguiente los restos purificados del difunto, que serán llevados de nuevo guiado por las mujeres a su nuevo viaje a la vida representado con el renacer solar, el guía y acompañante del difunto consolidando la escatología nahua como un ciclo de vida y renacer eterno.

Durante la celebración del ritual las legitimaciones religiosas del mundo fluyen desde los miembros más ancianos hacia los adultos y niños de la comunidad, integrándose en un consenso sobre las características de los niveles y pobladores del cosmos nahua, en donde tanto las acciones como las palabras del dirigente del ritual adquieren una dimensión cósmica y sagrada pues gracias a él es posible la ruptura de niveles.

Al realizarse los ritos funerarios en la intimidad de los hogares, con la participación de la comunidad entera y siendo éstos dirigidos por un especialista religioso el conocimiento sobre la escatología se refirma como una realidad presente. Y, en tanto que las explicaciones sacras al evento son dadas por aquellos que, en virtud de sus “dones” de nacimiento, pueden comunicarse con las deidades, el evento se reactualiza como una vivencia colectiva.

Consideramos que la adición de algunas actividades correspondientes al ritual católico no presentó una modificación de fondo sobre la escatología nahua, pues a pesar de que la aspersion con agua bendita es considerada importante, lo es más como consumo para el viaje por el Mictlan, en este sentido lo realmente indispensable en el ritual funerario es el humo de copal, la inclusión en el féretro de los elementos que le ayudarán al difunto a llegar al lugar de los muertos, y la colocación de las ceras y las luces que lo guiarán en su camino, así como el <<tender>>, el <<levantar>> la cruz y <<la barrida>> que la misa de cuerpo presente y, asimismo se considera de primordial importancia la presencia del *cantor* y el *tetokani* y no la del sacerdote católico. El sacerdote no es ajeno a tal

fenómeno por tanto, en lo que se refiere al ritual funerario la modificación o cambio cultural dirigido que promueve y que es producto de las determinaciones tomadas en el Segundo Concilio Vaticano que recomienda utilizar las costumbres nativas para evangelizar, va orientado a establecer nuevos especialistas del ritual que utilicen los manuales del rito “oficial” católico.

“Antiguamente... se ponía un lienzo en el suelo, se formaba sobre este una cruz de ceniza y se acostaba ahí al enfermo, hasta el momento de su muerte... de esta **costumbre antigua**, se ha quedado un recuerdo en la cruz de ceniza o cal, que en varias regiones se acostumbra poner en el lugar donde estuvo tendido el cadáver de un difunto.

Después, al terminar el novenario, se acostumbra hacer una ceremonia especial que se llama “levantamiento de cruz” en que se concluye toda la serie de ritos y oraciones que acompañan a la muerte de un ser querido...”²³
(las negritas son mías)

Esta práctica quizá sea un producto sincrético, sin embargo resulta coherente con la cosmovisión indígena si suponemos que al ser prohibida la cremación de los cadáveres en la época colonial, la cual era básica para que garantizar la siguiente reencarnación, se optó por “recoger” en la cruz de ceniza o cal²⁴ las entidades inmateriales del difunto para continuar los rituales mortuorios posteriores, que de acuerdo al ritual prehispánico, culminan con el “derramamiento de cenizas” al alba y que fue transformado y aceptado por los evangelizadores con el término de “levantar la cruz”. Este rito mortuario indígena al no lograr ser eliminado, por parte de los misioneros, fue y ha sido utilizado por los sacerdotes católicos para evangelizar y, de esta manera, transformar el sentido del ritual que se realiza.

Para lograr este cambio cultural dirigido, en la comunidad de Naupan, el sacerdote promueve la sustitución de de los especialistas religiosos tradicionales (el *cantor* y el *tetokani*) por los jóvenes “evangelizados” cuya herramienta de conocimiento para tales actividades es un escueto librito sobre la forma de realizar el “novenario de difuntos” y el “levantar la cruz”, que aclara su función sincrética desde las primeras páginas

²³Amatuli, Valente P. Flaviano, *El Novenario de Difuntos*, sin año, Apóstoles de la Palabra, México, p.6

²⁴ quizá esta misma función pudiese haber tenido la manta bordada con una cruz que era utilizada para “dar su espíritu al difunto”, en el ritual descrito por Motolinia. Motolinia, Op. Cit, p.57

“El objetivo de este librito es eminentemente pastoral es decir, **aprovechar la costumbre tan arraigada** como el novenario de difuntos para evangelizar”.²⁵
(las negritas son mías)

La manera en que se “aprovecha” esta costumbre para evangelizar la pone de manifiesto el autor un poco más adelante:

“... explicando ampliamente el significado de cada parte del novenario como elementos fundamentales de nuestra vida cristiana”.²⁶

Sobre los ritos de días de muertos, cabe recordar que el 1 y 2 de noviembre son considerados festivos para el calendario católico. La fiesta de Todos Santos es una conmemoración a todos los santos de Dios canonizados o no, conocidos o no. Es un rito de propiciación e intensificación en el cual la iglesia celebra la eterna gloria de dios en compañía de aquellos que están en su perfección. Su origen fue en el siglo IV²⁷ y se derivó de una celebración oriental, que al ser retomada por el cristianismo, en un inicio se refería a los mártires, pero la fecha de la misma era mayo 13. Posteriormente, entre los siglos VIII y IX, la iglesia consagró el primero de noviembre como “fiesta de todos los justos que están en el cielo”.

En lo que se refiere al día de los fieles difuntos, su celebración en Europa fue un ejemplo del sincretismo indoeuropeo, y a pesar que era una celebración popular, la iglesia se mostró reticente para incluir el culto a la muerte entre sus celebraciones por considerarla que violaba la pureza de la teología monoteísta, fue en Francia en el siglo XI cuando se oficializó esta celebración el día 2 de noviembre al ser consagrado por San Odilon, abad Cluny como un día para “orar por los fieles difuntos”²⁸. A pesar de ello las creencias europeas sobre el culto a los muertos representado en el día de las ánimas benditas establecen que en vísperas del día 2 de noviembre las almas que están en el purgatorio regresan a este mundo, son seres que hicieron daño en este mundo. Se colocaban ofrendas de comida en los cementerios con la comida y bebida que les gustaba a los

²⁵ *Idem*

²⁶ *Ibid*

²⁷ Omer Englebort, 1985, *La flor de los santos*, Imprenta ideal, México, p.398

²⁸ *idem*, p. 399

finados, con el propósito de convertirlos en seres protectores²⁹. A pesar de la consagración oficial por la Iglesia católica, ambas celebraciones tardaron bastante tiempo en adquirir un verdadero estatus litúrgico, pues eran vistas como festividades con muchos elementos paganos en su estructura, por ello obtuvieron su estatus hasta el siglo XV.

A la llegada de los españoles a México, en el siglo XVI, ambos días ya eran celebraciones católicas reconocidas y la costumbre de colocar alimentos y bebidas en los sepulcros de la iglesia se mantenía entre los españoles con un sentido distinto, incluso, al de su origen.

“A esta causa advierten con mucha razón los prelados a sus sínodos, que procuren los sacerdotes dar a entender a los indios, que las ofrendas que en la iglesia se ponen en las sepulturas, no son comida ni bebida de las ánimas, sino de los pobres o de los ministros, y sólo Dios es el que en la otra vida sustenta las ánimas, pues no comen ni beben cosa corporal. Y va mucho en que sepan esto bien sabido porque no conviertan el uso santo en superstición gentilica, como muchos lo hacen.³⁰”

Al poseer tal práctica religiosa europea elementos comunes con la festividad prehispánica la fusión se dio de manera casi inmediata, resultando en un fenómeno de sincretismo espontáneo en donde los días 1 y 2 de noviembre se constituyeron en los días oficiales de celebración a los muertos bajo el *sentido* y *significado* prehispánico. Los registros más antiguos de tal sincretismo se encuentran referidos en los propios escritos de los primeros cronistas.

“A ocho de agosto, según nuestra cuenta, celebraban estas naciones el mes noveno de su año...llamaban a la dicha fiesta que en el principio del mes celebraban con todo el regocijo posible, *Miccailhuitontli*, el cual vocablo es diminutivo y quiere decir “fiestecita de los muertos” (o fiesta de los muertecitos). Y a lo que ella entendí, según la relación, fue ser fiesta de niños inocentes muertos, a lo cual aludía el vocablo diminutivo y así lo que en la ceremonia de este día se hacía era ofrecer ofrendas y sacrificios a honra y respeto de estos niños.

La segunda causa por que esta fiesta era diminutiva...porque era preparación y aparejo de la venidera, que la llamaban la fiesta grande de los muertos, donde se les hacía grande solemnidad.

²⁹ Sobre el componente europeo en el culto a la muerte en mesoamérica ver Hugo Nutini, 1988, *Todos Santos in rural Tlaxcala*, Princeton University Press, USA

³⁰ Acosta, *Op. Cit.*, p. 24

De la primera causa que dije para que se llame fiesta de muertecitos, que era ofrecer por los niños, quiero decir lo que he visto en este tiempo de Todos Santos y el Día de difuntos. Y es que el día mismo de Todos Santos hay una ofrenda en algunas partes y el día de Difuntos, otra. Preguntando yo porqué fin se hacía aquella ofrenda el día de Todos Santos, respondiéronme que ofrecían aquello por los niños, que así lo hacían antiguamente y que había quedado esa costumbre. Y preguntando si habían de ofrecer el mismo día de Difuntos, dijeron que sí, a los grandes. Y así lo hicieron de lo cual a mí me pesó, **porque vide patentemente celebrar las fiestas de los difuntos chica y grande, y ofrecer en una dinero, cacao, ceras, aves y fruta, semillas y cosas de comida y al otro día hacer lo mismo. Y aunque esta fiesta caía en agosto, lo que imagino... que lo han pasado a la fiesta de los Santos para disimular su mal en lo que toca a esta ceremonia.**³¹ (las negritas son mías)

La conservación del *sentido* prehispánico en la celebración de los ritos de días de muertos se refleja en que ésta lleva implícita la idea de que los habitantes del Mikltan necesitan alimentos para subsistir, las ofrendas se los alimentos que se les ofrendan establecen una relación de reciprocidad jerarquizada, en la cual los antepasados se transforman en las deidades particulares que ayudan a sus sobrevivientes en este mundo a tener buenas cosechas y lo necesario para su vida. Estos ritos se llevan a cabo a puerta cerrada en los hogares y los responsables de los ofrecimientos son los jefes de las familias. En este tipo de rituales es posible observar la integración con el santoral católico, pues el “levantamiento” de la ofrenda incluye el llevar las flores a las tumbas y, asistir a una misa con la finalidad de despedir a sus difuntos.

Como conclusión, después de lo anteriormente expuesto, podemos afirmar que existe cierta continuidad en los aspectos míticos de la cosmovisión de los nahuas de Naupan desde el siglo XVI. Esta continuidad cultural ha sido posible por el mantenimiento de la estructura de plausibilidad, en cuya cumbre los *tlatatikames* y los distintos especialistas religiosos, del ritual o la curación, son quienes poseen el conocimiento más amplio y estructurado de la constitución del mundo nahua. Y asimismo, fueron ellos quienes aportaron la información más precisa y detallada en el transcurso de la investigación. Sin embargo, la población general posee también conocimiento sobre su cosmovisión como queda demostrado en la información presentada que incluye datos provenientes de adultos hombres y mujeres, cuyo rango de edad fluctúa entre los 28 y 83 años, lo cual establece que

³¹ Durán, *Op. Cit.*, cap.XXII, p. 270

existe un consenso social sobre las características del mundo nahua que ha sido interiorizado a lo largo de la vida de tales individuos mediante el diálogo con otros miembros de la comunidad.

La participación en los rituales se constituye en una de las principales formas de endoculturación pues en ellos se transmiten las legitimaciones sacras que fluyen desde los miembros más ancianos y adultos hacia los jóvenes y niños permitiendo la conformación de una comunidad de creencia o iglesia que ha mantenido continuidad en el **sentido** desde el siglo XVI. En el ritual funerario o de días de muertos, los miembros más jóvenes de la sociedad aprenden las características, los niveles y pobladores del cosmos nahua, mientras que los adultos refuerzan y consolidan el conocimiento que han obtenido a lo largo de su vida.

La participación en la actividad ritual tradicional constituye un elemento primordial en el sistema de cargos y en la obtención del prestigio o <<respeto>> por parte de los miembros de la comunidad pues una vida correcta, que tendrá como consecuencia lógica una <<buena muerte>>, no se concibe desligada del servicio a las deidades y a la comunidad.

Los rituales escatológicos se realizan de manera parecida en toda la región nahua de la Sierra Norte de Puebla y la escatología nahua se refleja en la vida social y en las instituciones que la acompañan, generando incluso vínculos comerciales con los mercados de la zona al demandar ciertos productos específicos en determinadas fechas, y mediante la conservación de ingresos que se destinan a tales ritos específicos.

La cohesión social que poseen los nahuas de Naupan se hace patente en la celebración al Santo Patrón de la comunidad, en donde aquellos que viven lejos o en ciudades continúan asistiendo a su fiesta e integrándose al sistema de cargos en la manera en que les sea posible. También esta cohesión queda de manifiesto en la celebración de los ritos escatológicos, en los cuales aquellos que se encuentran ausentes vuelven al pueblo para convivir con sus seres queridos vivos y muertos ya sea mediante el cumplimiento de los ritos funerarios o en aquellos correspondientes a los días de muertos.

En el caso de los nahuas de Naupan, Puebla, si bien, es manifiesto que aquellos que van a las ciudades retoman ideas nuevas, también es cierto que para los funerales de sus seres queridos regresan. Y asimismo para la celebración de Todos Santos, es común ver en estas épocas una gran población en la comunidad. Para aquellos que han abandonado la comunidad el proceso que se lleva a cabo en ellos es de reintegración de su cosmovisión indígena, pues no solo cumplen con los rituales tradicionales, sino que llevan a sus familias, a sus hijos que si bien, en muchos casos no han nacido allí, participan de la actividad ritual y de los contenidos míticos que en ellos se manifiestan y que proporcionan una explicación sobre la muerte mucho más elaborada y con mayor sentido de la que pudiesen encontrar en la ciencia, ayudando con ello a frenar el proceso de secularización e individualización que conlleva su participación en el mundo moderno.

CAPITULO 9

CONCLUSIONES

a) Sobre la relación entre escatología y cosmovisión

Con base en la información presentada, podemos concluir:

1.- Que la **escatología** analizada se constituye en parte integrante de la **cosmovisión** nahua y que ésta se presenta como un **continuum sacralizado** que engloba el mundo humano y el mundo de los dioses y antepasados haciendo posible la interacción entre ambos. La relación que se establece entre hombres y deidades (recordemos que los antepasados pasan a formar parte de las mismas), es de intercambio pues mientras los hombres realicen ofrendas a los seres espirituales ellos actuarán en su beneficio. Esta constante interrelación que sucede en *Tlaltípac* y que sacraliza los distintos eventos cotidianos dotándolos de una significación suprahumana, difiere ampliamente de la concepción hegemónica actual que considera al mundo humano no solo separado, sino opuesto al divino. Esta idea tiene sus orígenes en los filósofos presocráticos y sus propuestas sobre el ser, el devenir y el cambio, particularmente en Heráclito de Efeso (535-465) que algunos ven como el origen de la dialéctica marxista¹. Para él el cosmos se encuentra en perpetuo fluir y cambio, pero el *cosmos* es *fisis* o naturaleza, en tanto que el hombre se rige por el principio del *nomos* o costumbre y tradición. Ambos (*fisis* y *nomos*) se rigen por un principio superior a ambos que es el *logos*. A partir del desarrollo de éstas ideas que contraponen los mundos se inicia en occidente la desacralización de la realidad que, a través de la filosofía, llega hasta nuestros días haciendo prescindir de la teodicea, de la justificación religiosa, como medio para explicar la realidad.

2.-En la cosmovisión nahua de Naupan la separación de los mundos y la consecuente desacralización de la realidad, se presenta como un proceso con avances y retrocesos a través del tiempo producto de las presiones internas y externas a que se han visto y se ven sometidos los pobladores. En este sentido, podemos afirmar que el principal factor que ha influido en tal proceso ha sido la

¹ Rodolfo Cortés del Moral, 1977, El método dialéctico, ANUIES, México, p.8-9

introducción de la cosmovisión dualista judeo-cristiana en donde el cambio cultural generado por esta vía a dado pie a la creación de reinterpretaciones locales; sin embargo, esas formas culturales sincréticas heredadas por los pobladores actuales sufren el embate de grupos religiosos representados, principalmente, por el clero católico y otras denominaciones religiosas protestantes. Otro factor que ejerce una gran influencia es el educativo, hoy día la cultura científica influye sobre las culturas tradicionales y los fenómenos de aculturación se manifiestan en la universalización del saber científico y técnico por encima de las fronteras políticas en todo el mundo². Este proceso educativo va aunado a la expansión del capitalismo industrial y a la secularización³, es decir, la sustracción de sectores sociales y de la cultura del ámbito de la religión y el aumento de la cantidad de individuos que miran el mundo y sus vidas sin prevalecerse de las interpretaciones religiosas, en donde las ciudades se constituyen en los puntos focales del cambio al actuar como centros de difusión de los valores “modernos”. El continuo fluir de la población rural a las ciudades implica el contacto con formas y valores culturales distintos. Los campesinos vuelven a sus hogares con ideas, actitudes y capacidades técnicas nuevas fomentando la difusión de una manera distinta de vivir que fluye desde las ciudades a las zonas campesinas⁴. Asimismo, y por ese motivo, el aumento en los medios de comunicación se constituye en un agente de cambio pues las mayores y mejores carreteras se constituyen en un nexo de unión cada vez más cercano entre la comunidad y las ciudades de Huauchinango y México. Mientras que los medios de comunicación masivos como la radio y la televisión se constituyen, además de la educación institucional, en los principales difusores de la cultura global.

3.- En tanto que el contexto dentro del cual la cosmovisión y la escatología se relacionan (del todo a la parte) es la cultura regional, puede afirmarse que ésta presenta cambios consecuentes en los patrones culturales relacionados con la escatología y la cosmovisión como son: a) los mitos que, en comparación con

² George M. Foster, 1977 (1962), *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, Fondo de Cultura Económica, México, p.33

³ Sobre el capitalismo industrial como portador de la secularización ver Perer Berger *Para una teoría sociológica ...*, pp151-182

⁴ Foster, 1974, *Las culturas tradicionales...*, p.33

aquellos prehispánicos poseen variaciones y actualizaciones; b) los ritos que se han simplificado y se han modificado en su forma, así como en los elementos de la parafernalia, conservando sin embargo, el sentido y significado indígena del que lo provee el mito que lo fundamenta; c) la organización religiosa ha tenido modificaciones importantes pues actualmente las imágenes-deidades se encuentran bajo custodia de la iglesia católica o más concretamente, del sacerdote en turno, el cual no pierde ocasión para ejercer su posición de dominio y tratar de forzar a los indígenas a modificar sus celebraciones <<paganas>>; d) los especialistas religiosos continúan con su labor de dirigentes del ritual sin embargo lo hacen de una manera encubierta, lo cual funciona como mecanismo de resistencia pasiva. e) este mismo mecanismo de resistencia pasiva se observa en la celebración de los ritos funerarios a los cuales el sacerdote no es bienvenido e igualmente con la celebración de todos santos y la relación que, en esas fechas, se establece con los antepasados.

A las modificaciones ocurridas en cada patrón corresponden, además, cambios que abarcan otras áreas de la cultura como son: el comercio (compra y venta de productos para el ritual), producción agrícola (ciertos cultivos de flores y productos alimentarios), tecnología (tipos de velas, ciertos papeles, etc.), el calendario ritual (señalado por celebraciones a los santos), los roles de los especialistas tradicionales ahora marcados por la tensión constante con el clero católico y miembros de otras denominaciones religiosas e incluso por la filiación política.

b) Sobre el marco teórico

Cabe mencionar que las conclusiones expuestas a lo largo de este capítulo son el producto de la adopción de un marco teórico específico sobre la cosmovisión y la realidad que fue expuesto en el capítulo 1 de este trabajo y cuya aplicación implica un método particular: el interpretativo. Como balance de los logros alcanzados con el mismo podemos señalar los siguientes

1.-La propuesta teórica utilizada nos permitió **organizar** los datos históricos y etnográficos para obtener una mejor comprensión del objeto de estudio específico (la escatología de una población) a diferencia de un enfoque puramente

fenomenológico (los hechos tal como se presentan a la percepción del observador) .

2.- Este marco teórico hizo posible la identificación de la **estructura social** local y regional como una **estructura de plausibilidad** en cuya cumbre además de las “personas de respeto” que han ganado su prestigio gracias a los cargos religiosos y políticos, se encuentran los *tlamatikame* y los distintos especialistas religiosos, del ritual o la curación, los cuales han podido identificarse no solo como poseedores del conocimiento más amplio y estructurado de la constitución del mundo nahua dentro del cual juegan un papel predominante en los procesos de endoculturación al proveer las teodiceas y ejecutar los ritos individuales y comunitarios. La estructura de plausibilidad del mundo nahua, es decir la base social que lo legitima se constituye en el factor sociocultural activo que posibilita gracias a su acción, tanto la permanencia como el cambio cultural dentro del complejo que se presenta. A pesar de que ese mismo factor sufre en el tiempo tanto la permanencia como el cambio: la renovación generacional y la injerencia de sus instituciones.

3.- Este mismo marco teórico permite captar el **conflicto** constante en el proceso de permanencia y cambio cultural, dando razón de su naturaleza de **dominación** procedente de una sociedad hegemónica inmersa en una cultura global que se manifiesta en la constante desvalorización de la cultura local por diversas instancias: educativas, religiosas, sanitarias, políticas, etc., pero asimismo también dilucida los mecanismos de **resistencia** y **adaptación** (o “negociación”) por parte de la sociedad local. A tales formas nos referimos cuando los pobladores “negocian” con el sacerdote en turno las festividades tradicionales, o como sucedió recientemente: el cambio de lugar del camposanto, en cada caso, el argumento mayor es que las cosas deben hacerse de acuerdo a la tradición o “costumbre” lo cual involucra una gran cantidad de rituales en diferentes momentos y lugares. Generalmente los intermediarios en este tipo de conflictos son los integrantes del sistema de cargos que en ese momento ocupan puestos políticos. La oposición entre la religión que predica el sacerdote católico y la

religión dirigida por las o los especialistas religiosos tradicionales es consciente y asumida por parte de los adultos mayores a los 40 años.

4.-Asimismo, el marco teórico permite penetrar en los mecanismos de **endoculturación** a nivel del individuo (exteriorización, objetivación e interiorización) mostrando que aquellos elementos que confieren **unidad** a una cultura son las **creencias** compartidas acerca del mundo que conforman la realidad, mientras que aquellos que constituyen su **núcleo** más estable son los **elementos míticos**; mostrando además cómo y en que momento se pueden introducir los cambios en este nivel a través del tiempo.

5.-El marco teórico presentado permite identificar a la **religión** como la institución fundamental para la permanencia de la cultura y quizá para la permanencia de la comunidad misma, pues la religión se presenta como un factor clave para evitar la anomia que ha sido una presencia constante en el proceso de aculturación en México desde el momento de la conquista⁵.

c) Sobre el Método de investigación

El método de investigación aplicado es el interpretativo: su producto final de conocimiento es cualitativo y su meta final es la **reconstrucción de la realidad**. Para ello busca descubrir la “definición de la situación” del actor mismo, mediante su **percepción e interpretación** de la realidad y de la forma en que ambas se relacionan con su **comportamiento**. La percepción de la realidad del actor gira sobre su interpretación actual de las interacciones en que él y otros participan (en este caso también entre ellos y el resto del cosmos), lo cual a su vez se apoya en el uso de **símbolos** en general y en el **lenguaje** en particular⁶, sin embargo, en la presente aplicación el método al fusionarse con el marco teórico toma características especiales y se vuelve más efectivo y práctico.

1.- El método utiliza aquí como material genérico a la **teodicea**; esto es a las justificaciones o explicaciones religiosas acerca de los elementos de la **realidad**.

⁵ Ver “Cantos tristes de la conquista” en Miguel León-Portilla, 1989, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, UNAM, México, pp 164-170

⁶ Howard Schwartz y Jerry Jacobs, 1999, *Sociología cualitativa, método para la reconstrucción de la realidad*, Trillas, México, pp 25-26.

2.-Las **unidades de análisis** dentro de la **teodicea** son los **mitos** que, a su vez constelan **símbolos** que representan a los elementos o partes de la **cosmovisión** local que se asume ontológicamente como criterio de **realidad**. Dicho de otra manera y recordando el marco teórico propuesto, la **realidad** es **cosmovisión** objetivada que se sostiene por medio del **diálogo** que a su vez se constituye en punto de partida del etnógrafo.

3.-El **diálogo** solo puede darse de un individuo a otro en un plano de igualdad y de respeto y éste constituye una de las principales formas de acceder a la cosmovisión ajena, sin embargo, su forma más efectiva se da durante el **rito** en el que la comunicación es colectiva y en el que hay un refuerzo a la palabra por las acciones de los participantes. En este sentido, el **rito** se constituye en una unidad de análisis en donde es posible evaluar la **vigencia** de las **creencias** manifestadas en los **mitos**⁷.

4.- En el caso que presentamos son los registros escritos sobre mitos y ritos los que permiten la **reconstrucción** de un **proceso conflictivo de cambio y permanencia** de las creencias, en tanto partes de la cosmovisión, como del conjunto de esta en diferentes momentos, permitiendo explicar o justificar acciones individuales o colectivas correspondientes y develando de esta manera la naturaleza semiinconsciente o inconsciente de las creencias presentes en algunos comportamientos.

5.- Y por último podemos afirmar, según se devela con ayuda del marco teórico y el método empleado que el **conflicto dinámico** de las creencias que discurre en el proceso histórico se resuelve en una **continuidad transformada**, solo para encontrarse ante nuevos retos en nuevas situaciones.

⁷ Ver Emile Durkheim, s/f, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México, p.86; Eliade, 1985, *Mito y*, pp 18-20; Arias, 1993, "Mito, sentido...", pp 31-32

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Acosta, Fray Joseph de, 1978 (1963) , (*Historia natural y moral de las Indias*) *Vida religiosa y civil de los indios*, prólogo y selección de Edmundo O'gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, México,
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1982, *El proceso de aculturación*, Ediciones de la Casa Chata, México.
- Alcalá, Fray Jerónimo de, 1988, *Relación de Michoacán*, Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, Secretaría de Educación Pública, México.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando, 1992, *Crónica Mexicáyotl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Amatuli, Valente P. Flaviano, s/f, *El Novenario de Difuntos*, sin año, Apóstoles de la Palabra, México.
- Arias, Juan Jesús, 1985, "El mito en la acción comunicativa" en *Anales. Publicación de Análisis Sociológico*, año II, Tomo II, vol. 4, pp 253-286, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México.
- -----, 1989, "Observación participante y hermeneútica" un ensayo metodológico" en *Relaciones*, Num.1-2, pp 162-169, Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Xochimilco, México
- ----- 1993, "Mito, sentido y significado de la vida" en *Alma y Psique. del mito al método*, pp 27-61, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco División de Ciencias Sociales y Humanidades, México
- ----- 2003, "Los fundamentos de la relación entre mito y realidad" en *IV Símbolos y Arquetipos en el Hombre Contemporáneo. Sistemas Simbólicos Ámbitos y Expresiones*, pp 89-102, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México.
- Attawer, Donald, 1953, *Diccionario Enciclopédico de la Fe católica*, Editorial Jus, México.
- Barnett, H.G., 1940, "Culture proceses" en *American Anthropologist*, vol XLII, pp21-48
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas 1991, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Barcelona.
- ----- 1980 (1960), "La Sociología de la Religión y la Sociología del conocimiento" en Ronald Robinson (selección de), *Sociología de la Religión*, pp 54-64, Fondo de Cultura Económica, México.
- Berger, Peter, 1981, *Para una teoría sociológica de la Religión*, Editorial Kairós, Barcelona.

- Berruecos Villalobos, 1971, *El compadrazgo en la comunidad nahua de San Sebastián, Municipio de Teziutlan, Edo de Puebla*, Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Broda, Johanna, 1994, "Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México", en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva época volumen I, número 1, Mayo/Agosto, pp 27-38, México.
- Casas, Fray Bartolomé de las, 1967, *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndice y un índice de materias, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Caso, Alfonso, 1981, *El Pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica-Colección Popular 104, México.
- Commons de la Rosa, Aurea, 1971, *Geohistoria de las Divisiones Territoriales de Puebla*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Cortés del Moral, Rodolfo, 1977, *El método dialéctico*, ANUIES, México.
- Davies, Claude Nigel Bryan, 1968, *Los Señoríos Independientes del Imperio Azteca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- De la Garza, Mercedes, 1997, "Ideas nahuas y mayas sobre la muerte" en *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler coord., Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Durkheim, Emile, s/f, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México.
- Durán, Fray Diego, 1984, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Porrúa, México
- Eliade Mircea, 1985, (1957) *Lo Sagrado y lo Profano*, Labor-Punto Omega, Barcelona.
- -----, 1985 (1963), *Mito y Realidad*, Labor/Punto Omega, Barcelona.
- Englebert Omer, 1985, *La flor de los santos*, Imprenta ideal, México
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, 1945, *Historia General y natural de las Indias, Islas y Tierra firme del Mar océano*, Prólogo de José Natalicio González, Editorial Guaranía, Asunción del Paraguay.
- Foster George, 1974 (1962), *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, Fondo de cultura Económica, México.

- Foster, George, 1966, "World View in Tzintzuntzan: Reexamination of a Concept", *Summa Anthropologica*_ Homenaje a Roberto J. Weitlaner, pp. 385-393, Instituto de Antropología e Historia, México
- Foster, George, 1972, *Tzintzuntzan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Francisco López, S. J. Juan, 1811, *Manual de Párrocos para administrar los santos sacramentos y ejecutar las demás sagradas funciones de su ministerio.*, imprenta Doña María Fernández de Jáuregui, México.
- Jacques Galinier, 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y Cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, México.
- ----- 2001, "Una mirada detrás del telón: Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales" en *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México* coord. Johanna Broda /Felix Baez-Jorge, pp 453-484, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Garibay, Angel María (comp), 1985, *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Editorial Porrúa, México.
- García Martínez, Bernardo, 1987, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, México.
- Godoy, J. R., 1961, "Religión and Ritual: The definitional Problem", *British Journal of Sociology*, vol 12,
- Gómez de Orozco, Federico(Publicado por), 1945, "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", en *Tlalocan a Journal of Source Material on the native Cultures of México*, Vol II, Number 4, pp 37-63, Publisher by the House of Tlaloc, New York.
- Herskovits, Melville, 1974 (1958), *El hombre y sus obras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Jensen, Ad. E.. 1986 (1960) *Mito y Culto entre pueblos primitivos*, Fondo de Cultura Económica, México
- Johansson, Patrick, 1998, *Los rituales mortuorios nahuas precolombinos*, Fernández Editores, México.
- Jones, W.T. 1972, "World Views: Their Nature and Their Function" en *Current Anthropology*, Vol. 13 No. 1, February, pp 79-109
- Kroeber, A. L.,1940, "Stimulus Difusión" en *American Anthropologist*, vol. XLII, pp 1-20.
- Leach, Edmund, 1961, *Rethinking Anthropology*, London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, No. 22, London, Athlone.
- Lee, Dorothy, 1959, *Freedom and Culture*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.

- León-Portilla, Miguel, 1987, *Literaturas de Mesoamérica*, Secretaría de Educación Pública, México.
- -----1989, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, UNAM, México.
- ----- 1997, *La Filosofía Nahuatl estudiada en sus fuentes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Lévi-Strauss, Claude 1992(1958), *Antropología Estructural*, Paidós, Barcelona
- Linton, Ralph,1988 (1936), *El estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988 (orig.1936), p.389-395
- Lockhart, James, 2000, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central del siglo XVI al XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.
- López Austin, Alfredo, 1989, *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Vol. 1, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- -----, 1998, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- ----- 2001,“El núcleo duro de la Cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México* coord. Johanna Broda /Felix Baez-Jorge, pp 47-66, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las artes, México.
- López de Gómara, Francisco, 1954, *Historia General de las Indias “Hispania Vitrux”, cuya segunda parte corresponde a la Conquista de Méjico*, modernización del texto antiguo por Pilar Guibelalde, Editorial Iberia, Barcelona.
- Lupo, Alessandro, 1995, *La tierra nos escucha cosmología de los nahuas a través de sus súplicas rituales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista colección Presencias No 69, México.
- Malinowski, Bronislaw, 1994, *Magia, Ciencia y Religión*, Ariel, Barcelona,
- Marías, Julián, 1980, “Introducción a la filosofía de la vida” en Wilhelm Dilthey, *Teoría de las Concepciones del Mundo*, 1980, Alianza editorial Mexicana y CONACULTA, Colección Los Noventa, Núm.38, México.
- Medina Hernández, Andrés, 2000, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la Cosmovisión Mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- -----, 1987. “Los que tienen el don de ver: Los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas” en Barbro Dahlgren [Editora], *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, pp 153-175, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- Mendieta, Fray Jerónimo de, 1945, *Historia Eclesiástica Indiana*, Editorial Salvador Chavez Hayde, México.
- Merton, Robert K., 1964, *Teoría y Estructura Sociales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Montoya Briones, José de Jesús, 1964, *Atla. Etnografía de un pueblo Nahuatl*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Motolinia, Fray Toribio, 1990, *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*, Estudio crítico, apéndices notas e índice de Edmundo O'gorman, 1990, Porrúa, México.
- Murdoc, George P., 1949, *Structure Social*, Macmillan, New York.
- Murdoc, George, 1975 (1956), "El proceso del cambio cultural" en Harry L. Shapiro (comp.) *Hombre Cultura y Sociedad*, pp 348-362, Fondo de Cultura Económica, México.
- Nanda, Serena, 1987. *Antropología Cultural. Adaptaciones socioculturales*, Grupo Editorial Iberoamérica, México.
- Nutini, Hugo, 1988, *Todos Santos in rural Tlaxcala*, Princeton University Press, USA
- Olmos, Fray Andrés de, 1990, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Ortega y Gasset, José, 1986 (1940), *Ideas y Creencias*, Editorial Espasa Calpe-Colección Austral, España.
- Parsons, Talcot, 1954 (1944), *Essays in Sociological Theory*, Free Press of Glencoe, USA
- Pitarch Ramón, Pedro, 1996, *Ch'uulel: etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pury-Toumi, Sybil de, 1997, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Recaro, Giacomo, 1960, *¿Cómo es el vocabulario de la liturgia católica?*, Editorial Novaro, México.
- Redfield Robert, 1941, *The folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago.
- -----1952, "The Primitive World View" en *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol 96 No.1 pp.30-36, February 29, Philadelphia.
- -----1966 (1953), *El mundo primitivo y sus transformaciones*, Fondo de Cultura Económica, México
-

- -----1955, *The little community. View points for the study of a huanwhok*, The Chicago University Press, Chicago.
- ----- Linton Ralph y.Herskovits, Melville,1936, "Memorandum on the Study of Acculturation" en *American Anthropologist*, vol XXXVIII, pp 149-152
- Ricard, Robert, 1991, *La Conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rodríguez González, Hugo, 2002, *El Chamán y la Cosmovisión entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Un estudio de caso*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Sahagún, Fray Bernardino de, 1979, *Historia de las cosas de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México.
- Sahagún, Fray Bernardino de, 1948, "Relación breve de las fiestas de los dioses", Publicado por Angel María Garibay, en *Tlalocan a Journal of Source Material on the native Cultures of México*, Vol II, No. 4, pp 289-320, Publisher by the House of Tlaloc, New York
- Sahagún, Fray Bernardino de, 1992, *Suma Indiana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Segre, Enzo, 1987, *Las máscaras de lo sagrado. Ensayos italo-mexicanos sobre el sincretismo nahuat-católico en la Sierra Norte de Puebla*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Sevilla Villalobos, Amparo (comp.), 2002, *De carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, Editado por Programa de desarrollo cultural De la Huasteca, México
- Signorini, Italo y Lupo, Alessandro, 1989, *Los Tres ejes de la vida. Alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, Universidad Veracruzana, México.
- Sullivan T.D, 1965, "A prayer to Tlaloc" en *Estudios de Cultura nahuatl* No V, pp 41-55, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Schwartz, Howard y Jacobs, Jerry 1999, *Sociología cualitativa, método para la reconstrucción de la realidad*, Trillas, México, pp 25-26.
- Tax Sol, 1952, *Acculturation in the Americas*, University Chicago Press, Chicago.
- Turner, Victor W.,1988, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.
- -----1962, "Three Simbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual". En Max Gluckman (director de edición), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, USA.
- Tylor E. B. 1967, "la ciencia de la cultura" en Kahn J.S. (com.), *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, 1967, Editorial Anagrama, Barcelona.

- Van Gennep, Arnold, 1986, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid.
- Velázquez Galindo, Yuribia, 1996, *Los rituales funerarios y los días de muertos entre los nahuas de Naupan, Puebla*, tesis para optar por el grado de Licenciatura en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Ximénez, Fray Francisco, 1975, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Volumen 1, paleografía y anotaciones de Carmelo Sáenz de Santa María, 1975, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.