



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**PROCESO CÍCLICO DEL RITUAL DE LA MUERTE Y
PRINCIPIO DE LA VIDA EN LA CULTURA NAHUA.
ÉPOCA PREHISPÁNICA.**

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRÍA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

PRESENTA

KARINA NERIA MOSCO



DIRECTOR DE TESIS:

DR. FEDERICO NAVARRETE LINARES

Ciudad Universitaria, Febrero de 2012.



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.

A la memoria de mi hermano
Pedro Jonathan, reflejo de alegría, apoyo
e inusitadas ocurrencias.

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento a esta reconocida Casa de Estudios que me dio la oportunidad de adquirir nuevos conocimientos útiles para mi desempeño laboral y académico. Asimismo, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por permitirme participar en el programa de becas de posgrado. Mi gratitud también al Dr. Federico Navarrete Linares por guiar pacientemente mi trabajo, a mis revisores, la Dra. Silvia Limón, el Dr. Patrick Johansson, el Dr. Roberto Martínez y la Dra. Berenice Alcántara, quienes con dedicación y compromiso hicieron valiosas observaciones a fin de mejorar la calidad de mi investigación.

A mi gran amigo Leopoldo Torres, con quien comparto el interés por la historia así como el aprendizaje y gusto por la vida. A Mabegñac Maza quien con su entusiasmo me animó a retomar esta investigación. A Selene Andrade, Mitzi Castrejón y Ruth González con quienes he tenido largas pláticas académicas y cotidianas, compartiendo añoranzas y anhelos. A Víctor Vera y José Luis Solís quienes correspondieron a mi inquietud para culminar esta etapa académica.

A mis padres Bertha y Pedro, principales ejemplos de tenacidad, esfuerzo y lucha para seguir adelante. A mis hermanos Patricia, Oswaldo, Lizbeth y Ariadna por convivir entre alegres y tristes circunstancias familiares, a mis sobrinos Romy y Leonardo que con sus gracias han devuelto la alegría a la familia; y finalmente, a mi hermano Pedro Jonathan con quien me hubiera gustado compartir este tiempo de mi vida profesional. Por ser el más cercano de mis hermanos, por permitirme disfrutar de alegres momentos que nos brindó tu especial personalidad, por apoyarme en algunas de las decisiones más importantes de mi vida, por todo eso, te dedico este trabajo que estoy segura, lo hubieras disfrutado al igual que yo... Gracias John.

ÍNDICE

Introducción	4
1. Aspectos Metodológicos.	
1.1 Planteamiento del Problema	10
1.2 Objetivos	18
1.3 Hipótesis	19
2. Cosmovisión Mesoamericana.	
2.1 Cosmogonía. La evolución del Universo	20
2.1.1 El origen de la humanidad	29
2.1.2 El origen de los pueblos nahuas	31
2.1.3 El alimento del hombre	32
2.1.4 El nacimiento del Quinto Sol	32
2.2 Cosmografía. La estructura del Universo en Mesoamérica	34
2.3 Cosmología. El equilibrio en el cosmos	41
2.3.1 La función de los seres humanos en la Tierra	46
2.3.2 El Universo y la sociedad mesoamericana	48
2.3.3 El Universo y el cuerpo humano	49
3. El ritual de la Muerte.	
3.1 El destino de los muertos	53
3.1.1 El <i>Mictlan</i>	55
3.1.1.1 La muerte de los altos dignatarios	56
3.1.1.2 La muerte de la “gente del común”	79
3.1.2 El <i>Ichan Tonatiuh Ilhuicatl</i>	83
3.1.2.1 Los guerreros muertos en batalla	83
3.1.2.2 <i>Cihuatlampa</i> , lugar de las mujeres muertas en el primer parto	88
3.1.2.3 Los <i>pochteca</i> y su muerte en expediciones mercantiles	91
3.1.3 El <i>Tlalocan</i>	94
3.1.4 El <i>Chichihualcuauhco</i>	100
4. El ritual del Nacimiento.	
4.1 El principio del Universo y la gestación del niño	105

4.2 El proceso de gestación	107
4.3 Los preparativos del nacimiento	109
4.4 El momento entre la vida y la muerte	112
5. Los ritos de paso de la imposición del nombre, pubertad y matrimonio.	
5.1 La imposición del nombre	117
5.1.1 La ceremonia del Tlecuixtliliztli	118
5.2 Rituales de niñez y pubertad	122
5.2.1 Proceso cíclico de los rituales de pubertad	126
5.3 El ritual del matrimonio	127
5.3.1 Proceso cíclico del matrimonio	131
6. El ritual del nombramiento de un gobernante	134
Conclusiones	140
Bibliografía	150
Apéndice.	
Secuencia de los Ritos Funerarios en el Altiplano Central	157
Secuencia de los Ritos Funerarios en Michoacán	160

Introducción.

En su constante necesidad por comprender el mundo que le rodeaba, el hombre de las sociedades tempranas recurría a explicaciones mitológicas. No obstante, más allá de una simple narración de sucesos extraordinarios, el mito cumple con funciones más complejas entre las cuales se encuentran las de cohesionar a los individuos de una comunidad dada, generar identidad en la misma, legitimar el dominio sobre otras comunidades y culturas, y recordar el origen del universo, la humanidad y todo elemento existente en el mundo que rodea al hombre. Bajo esta perspectiva, se recurre al mito no sólo para hallar una explicación de su entorno, sino para dar sentido a la sociedad en la que se encuentra.

Por otro lado, en su búsqueda por trascender en este mundo, el hombre requiere identificarse con un estado sobrehumano que exceda todo límite real conocido. Para comunicarse con ese medio extraordinario y ser parte del mundo sacro, el hombre solicitaba la presencia de seres divinos. Por ello entre los antiguos nahuas, Huitzilopochtli se hallaba presente en las honras fúnebres de gobernantes y guerreros, Chalchiuhtlicue en nacimientos y bautizos, y Quetzalcóatl en la creación del mundo, del hombre e incluso, de la cultura. De esta manera, el hombre se comunicaba con las divinidades para solicitarles su protección, e incluso en rituales específicos como del nombramiento o funeral de un gobernante, recibir sus atributos y personificar al mismo dios. Comunicación que se entablaba en un espacio sagrado, y que recreaba los tiempos primigenios a los que Mircea Eliade ha considerado *in illo tempore, ab origine* es decir, cuando el ritual fue llevado a cabo por primera vez por un dios o un antepasado y al cual se trasladaban los participantes terrenales de la ceremonia.¹

En el ámbito mundano, tales ceremonias servían para celebrar las etapas más trascendentales de la vida del individuo y señalaba su nuevo status ante la sociedad en

¹ Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*. Trad. de Ricardo Anaya. Buenos Aires, Emecé Editores, 2001. p. 33.

que vivía, conmemoraba fechas importantes como aniversarios, nombramientos, o incluso, además de recordar el origen de su especie y del universo. A estas ceremonias se les denomina ritos, que por su gran diversidad se han clasificado en distintos tipos, tales como los de purificación, de iniciación, de consagración, de conmemoración, etc. Sin embargo, en el presente trabajo me dedicaré esencialmente a estudiar los llamados “ritos de paso” que se dan en momentos específicos en la vida de una persona (nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte).

Los momentos más importantes del individuo se festejaban con eventos especiales que mostraban la importancia del nuevo nivel al que ingresaba y por consiguiente, la fiesta debía contar con ciertos elementos mínimos e indispensables y seguir un determinado protocolo. Desde luego el status que el individuo tenía en la sociedad evidenciaba la calidad, complejidad de la ceremonia y la cantidad de elementos que participaban en la misma.

Entre los ritos de paso que hemos de considerar con especial atención se encuentra el ritual de la muerte, por significar para el hombre uno de los fenómenos más incomprensibles e inciertos, y que se concibió dentro de una intrincada estructura que, aun hasta la fecha, ha sido difícil de entender en su totalidad entre estudiosos e interesados en el tema.

Los antiguos mexicanos sabían que aun cuando se temiera a la muerte, era un paso inevitable e incluso necesario, porque garantizaba la continuación del ciclo vital al que estaba sujeto todo ser viviente como plantas, animales, el hombre y el Universo mismo. Por ello considero que dada su importancia, la muerte estaba manifiesta consciente o inconscientemente en todo momento y en todo ritual.

Fuentes escritas y pictográficas muestran abundante información sobre este tema y señalan que el difunto debía recorrer uno de cuatro caminos para llegar a su destino final. Para garantizarle un recorrido con menos problemas, sus parientes y amistades debían dedicarle una serie de rituales con cierta frecuencia y durante un tiempo determinado.

Desde el alto dignatario, el privilegiado militar o el rico comerciante, hasta la “gente del común”, en la sociedad mexicana, recibía un tratamiento particular una vez que había

muerto. Se preparaba el cuerpo, la mortaja que debía llevar en su recorrido y el lugar donde descansarían sus restos. También era necesario realizar ceremonias después de su muerte para que llegara con éxito a su último destino. En realidad la trascendencia de la muerte era tan importante que permeaba el resto de los ritos de paso, pues todo ritual iniciaba en un ambiente inerte y estático hasta pasar progresivamente a un estado de luz, movimiento y vida, pensemos en el rito de imposición del nombre (o bautizo), el matrimonio, e incluso, el nombramiento de un gobernante.

Las diferencias en el ritual quedaban determinadas por la condición económica, la posición en la escala social, el oficio, género y la edad de la persona, debemos agregar que su comprensión se dificulta aún más por los datos divergentes que encontramos entre las fuentes coloniales y que podrían parecernos incluso, como contradictorios. Esto es, en algunos casos la percepción que tuvieron los cronistas sobre un mismo hecho fue distinta, dado que llegaron a América con objetivos particulares e ideologías diferentes. Al respecto podemos citar a fray Diego de Landa, quien manifestaba una visión discordante en cuanto a manifestaciones indígenas de las que tenía fray Bartolomé de las Casas.² Asimismo, la preparación académica, experiencias e inquietudes personales, además del contexto histórico en el que vivieron los cronistas, influyeron en sus descripciones, tal como sucedió con los exhaustivos estudios humanísticos de fray Bernardino de Sahagún en contraposición a la intención de Francisco de la Serna de erradicar por completo cualquier expresión idolátrica de los indígenas.

Pese a la diversidad de datos que encontramos, existe una lógica y clara secuencia en el desarrollo del ritual, la cual aunque con ciertas variantes, refleja todo un sistema de simbolismos y significados.

Así vemos que el ritual de la muerte iniciaba con el tratamiento que recibía el cuerpo, la aplicación de un atuendo especial con que se le vestía junto con el ajuar que llevaría rumbo al reino de los muertos, la velación del cuerpo, y culminaban con la cremación y/o entierro; aunque continuaban haciendo ofrendas, sacrificios y fiestas

² Pues mientras Diego de Landa quemaba esculturas y manuscritos que hicieran sospechar de la presencia del “demonio” entre los nativos; Bartolomé de las Casas, a través de la *Leyenda Negra*, defendió a los indígenas de la explotación de los españoles.

después de este momento. El nacimiento tenía que iniciar con la preparación de la embarazada en los baños de temazcalli, las infusiones y remedios que favorecían el parto, las oraciones dirigidas a los dioses para solicitar un exitoso nacimiento, la expulsión de la placenta, la limpieza física y purificación del niño y por último, su regreso a la habitación donde una llama permanecería encendida para iluminarlo y calentarlo. En el “bautizo” debían tener los elementos necesarios para la ceremonia, entre éstos, los instrumentos en miniatura propios de su futuro oficio, las oraciones predicadas en el momento de la imposición del nombre al niño y por último, el regreso del niño al regazo de la madre. En el caso del nombramiento del gobernante, la ceremonia debía incluir atuendos propios de las deidades a las que se dedicaba el gobernante, autosacrificios y sacrificios previos al nombramiento, discursos y recomendaciones al futuro gobernante por parte de los ancianos, procesiones, ofrendas, alabanzas, danzas y el convite que denotaba la nueva condición del dirigente.

En todas estas ceremonias, que debían realizarse en una hora específica y sitio determinado, se marcan momentos estáticos y sin creación que van modificándose hacia movimientos más dinámicos con danzas, cantos y elementos que denotan símbolos de vida y movimiento.

El primer capítulo, abordará en primer instancia los aspectos metodológicos que refieren al método de investigación empleado que incluyen los objetivos, el planteamiento del problema, las hipótesis y las fuentes históricas a consultar.

En el segundo capítulo, me referiré a la concepción cíclica del tiempo en el pensamiento mesoamericano, y la forma en que se refleja en la explicación del origen del universo, la formación de los cinco soles, e incluso, la creación del hombre que de acuerdo con las fuentes de origen mexicana, inicia con una estructura inacabada e imperfecta hasta el momento en que surge el hombre ideal y el alimento más acabado, como es el maíz.

En el capítulo tercero hablaré de la muerte y de los sitios a los que llegaba la esencia o energía del individuo después de su fallecimiento, el cual se determinaba por la clase de muerte que había sufrido, aun cuando de manera artificial se haya provocado un determinado tipo de muerte que asegurara la morada deseada para el

difunto. Se estudiará lo más cuidadosamente posible el ritual para identificar los elementos que marcan esa secuencia cíclica de un estado inerte e improductivo a otro activo y vitalizado.

En el ritual del nacimiento, que corresponde al cuarto capítulo se observan elementos que progresivamente señalan un medio inerte y oscuro, del que surgirá la vida; de hecho, es la secuencia que marca el ritual de la muerte y que a su vez, recrea el ciclo evolutivo del universo. El individuo estaba formado por los dioses en un ambiente semejante al que se presentaba en el momento de la muerte. En este sentido, se podría identificar una correlación entre el origen y fin de la vida humana, y el origen, fin y estructura del Universo.

El quinto capítulo agrupa otros ritos de paso, tales como la imposición del nombre, de pubertad y de matrimonio. La mayoría de los elementos que participan en los rituales rememoran el desarrollo del universo desde sus orígenes. Razón por la cual, se describirá del desarrollo de la ceremonia del *tlecuixtliliztli*, donde se celebraba la imposición del nombre al niño, a fin de reconocer la misma secuencia evolutiva a la que ya hemos hecho mención. Entre los rituales de pubertad se hará mención de aquellos en los que participaban los jóvenes antes de ingresar a alguno de los distintos colegios asignados de acuerdo con su condición en la sociedad. Veremos cómo en los rituales se vislumbra el futuro de los pubertos a la vez que la ceremonia recreaba un espacio y tiempo sagrados que representaba la cosmogonía y cosmología del Universo. Por su parte, en el caso de la ceremonia del matrimonio, se observa un futuro determinado para la pareja. El astro solar fijaba, al igual que en la imposición del nombre, el devenir de los novios: de ahí el hecho de que sólo tuvieran contacto con sus rayos en el momento más idóneo, a fin de propiciar un futuro favorable para los recién casados. Asimismo, en la ceremonia se refleja el proceso evolutivo de la vida en el Universo, a la vez que su propia estructura.

El último capítulo aborda un ritual de nombramiento de un gobernante y se incluye en este trabajo, dado el claro proceso que sigue la ceremonia y que evidenciaba su muerte simbólica para renacer en su nueva condición como gobernante. Se agrega un apéndice que contiene un registro de la secuencia y elementos que participan en el ritual de la muerte, en el Altiplano Central y en la zona de Michoacán.

Así pues, la intención de esta investigación no es analizar de manera profunda cada uno de los rituales abordados, pues existen exhaustivas investigaciones que ya los han estudiado. Más bien pretendo identificar los elementos y ambientes que expliquen que los rituales marcan un proceso que enlaza al nacimiento y muerte del Universo, del hombre y de la naturaleza; y que en un ciclo eterno, la vida surge de la muerte, mostrándose incluso en los ritos de paso que reflejan las etapas más trascendentales del individuo en sociedad. El trabajo también podría ofrecer alguna línea de investigación que no se ha abordado con respecto a los rituales, y que pueda desarrollarse en futuras investigaciones.

1. Aspectos Metodológicos.

1.1 Planteamiento del Problema.

La presente investigación se concentra en la zona cultural de influencia mexicana, misma que se desarrolló en el horizonte Posclásico Tardío (1200-1521 d.C.) y se estableció predominantemente, en el Altiplano Central. La razón de su elección se debe a que las evidencias escritas sobre esta cultura son más abundantes tanto por las obras prehispánicas rescatadas de la destrucción y del olvido, como por el registro de los conquistadores, entre frailes y soldados que describieron desde las formas y funciones de las numerosas construcciones que conformaban la estructura urbanística de la ciudad de Tenochtitlan, hasta la detallada descripción de la vestimenta, comida, costumbres y rituales de sus habitantes. Justamente, el estudio de la práctica ritual permitirá adentrarnos en la comprensión de la sociedad nahua, tanto en sus prácticas cotidianas como en su ideología; aunque trataremos específicamente los ritos de paso del nacimiento, la imposición del nombre, el matrimonio y la muerte.

Al estudiar tales rituales, pueden observarse ciertas semejanzas en su desarrollo que conducen a la identificación de una secuencia compartida entre todos los rituales, misma que desde el origen de su práctica hasta su conclusión, se proyecta en las condiciones y estado cambiante del Universo. Sin embargo, considerando que para el hombre prehispánico, la vida emerge de la muerte, primero se tratará el ritual de la muerte para enlazarlo justamente, con el ritual del nacimiento, y posteriormente, con el resto de los que se estudiarán en el trabajo.

El hombre mesoamericano, dotado con un gran ingenio que hasta hoy es inaprehensible en su totalidad, le permitió entender que el mundo sigue un proceso secuencial, no sólo en el ciclo agrícola y estacional, con el que casi naturalmente lo relacionamos, sino como lo señala Gabriel Espinosa, con manifestaciones naturales

anteriores al proceso de la sedentarización, y con ello, de la agricultura. Este proceso se expresaba en las acciones innatas de todo ser vivo, como es el caso de los ciclos de migración de las aves, la metamorfosis de la mariposa o de los anfibios,³ los cuales muy probablemente, llegaron al lago de México Tenochtitlan antes de que los primeros pobladores se asentaran permanentemente. Contemplando estos fenómenos, no es difícil comprender que si el hombre nahua encontró estos procesos cíclicos en la naturaleza, también los encontró en su vida misma.

Así, en toda manifestación en el Universo, desde el *tlalticpac* (“en la superficie de la tierra”), el *Chicnauhtopan* (“los nueve que están sobre nosotros”) hasta el *Chicnauhmicltan* (“los nueve lugares de la muerte”), se presenta un proceso cíclico. Recordemos que el principal alimento del hombre, el maíz, presenta también esta secuencia puesto que como ser animado, pasaba por distintas etapas, desde el nacimiento hasta la muerte. El hombre desde luego, pasaba por el ciclo de la naturaleza que marcaba un principio y un fin en su vida propia y a su vez, era partícipe de una transición mucho más extensa como lo era el inicio y fin de la existencia del Universo.

Estos ciclos se desarrollaban a partir de períodos de transición que marcaban distintos estados o etapas del ser humano y que permitían la continuación de ese ciclo de la vida, mismos que se conmemoraban a partir de rituales con una fuerte carga simbólica. Es por ello que en la presente investigación consideramos imprescindible analizar las diversas etapas del ser humano desarrolladas a lo largo de su vida a partir de los “ritos de paso”, es decir, ritos de transición que marcaban el cambio a una nueva etapa humana a la vez que a un nuevo nivel en la sociedad. Comenzaremos por el ritual de la muerte, dado que para el pensamiento mesoamericano, la vida surge de la muerte.

Numerosas investigaciones han tratado distintos aspectos sobre el ciclo de la vida y de ritos de paso. Uno de los principales investigadores es Van Gennep quien señala que los ritos de paso aseguran “un cambio de estado o el paso de una sociedad mágico-religiosa o profana a otra” y que la complejidad de éstos permite encontrar tres

³ Vid. Gabriel Espinosa Pineda. *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la Cuenca de México en la cosmovisión mexicana*. México, UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

tipos de ritos: los de separación, los de margen y los de incorporación a un nuevo estado ante su comunidad, mismos que varían “según sea el pueblo, la edad, sexo y posición social del individuo”, y que sin embargo muestran, entre todos ellos, ciertas “dominantes”.⁴

Los análisis de Doris Heyden sobre el tema, llevaron a una reclasificación sobre estos ritos a partir de lo establecido por Van Gennep; en éstos establece una separación entre los ritos cíclicos y los ritos no cíclicos. De igual forma, en su artículo *El ciclo de vida del pilli y del macehual: su participación en las ceremonias religiosas*, alude a la actitud pasiva y contemplativa de los *macehualtin* en los eventos públicos; y por el contrario, de la dirección y participación activa de los *pipiltin* en estas ceremonias.⁵

Sobre el tema de la muerte, tenemos como fuentes iconográficas y los códices *Tudela*, *Laud* y *Fejérvary Meyer*, en los que se presentan gráficamente imágenes de bultos mortuorios, imágenes de *Mictlantecuhtli* y símbolos relacionados con la muerte. El *códice Nutall* también ilustra las ceremonias del nacimiento, el matrimonio o la muerte, sobre todo de personajes importantes como lo fue el gobernante mixteco Ocho Venado, Garra de Jaguar. En el *Códice Borgia* se presentan gráficamente las características de los dioses de la muerte y del nacimiento, a la vez que ilustra a las deidades que originaron la vida en el cosmos. A propósito de esto último, el estudio iconográfico de Bodo Spranz: *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*,⁶ es muy valioso para identificar los elementos que componen la figura y atuendo de los distintos dioses mesoamericanos; entre ellos, Mictlantecuhtli, Chalchiuhtlicue, Chantico y Tlaloc. Otros documentos de gran importancia para el estudio de la cosmogonía mesoamericana son los *Annales de Cuauhtitlán* y la *Leyenda de los Soles* o *Manuscrito de 1558*.

⁴ Arnold Van Gennep. *Los ritos de paso*. Versión castellana de Juan Aranzadi Madrid, Taurus, c1986. p. 28.

⁵ Doris Heyden y Ana Luisa Velasco. *El ciclo de vida del pilli y del macehual: su participación en las ceremonias religiosas*. *Cuadernos de Trabajo*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Departamento de Etnología y Antropología social (DEAS), 1975. (Estudios, 12).

⁶ Bodo Spranz. *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica, con 32 ilustraciones y 1791 figuras en el texto*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

En cuanto a los informes de la época colonial, *El códice Florentino* describe detalladamente las fiestas dedicadas a los diversos dioses mesoamericanos, información que se encuentra sobre todo en el libro II, el apéndice del libro III, el libro IV y VI donde se describen los rituales del nacimiento, imposición del nombre, bautizo e incluso, las actividades que realizaban los jóvenes. Con respecto a esto último, el códice *Magliabechiano* presenta imágenes del *temazcalli* que participaba prácticamente en todo tipo de ritual. En cuanto a fuentes historiográficas se refiere, dos obras son esenciales para adentrarnos en el tema, la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún, y la *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme* de Fray Diego Durán. La primera de estas magnas obras es de crucial importancia para mi investigación, dado que constituye una de las más ricas fuentes de información de carácter religioso, social, y de usos y costumbres para comprender diversos aspectos culturales en Mesoamérica. El libro de Durán describe fiestas oficiales y narra con especial atención la corte funeraria de los nobles y guerreros de México Tenochtitlan. Otros autores como fray Juan de Torquemada y fray Toribio de Benavente (Motolinía) describen rituales como el nacimiento, el “bautizo”, el nombramiento de los gobernantes, e incluso, las pompas fúnebres de estos últimos.

Hernando Ruiz de Alarcón presenta una de las principales fuentes históricas de la época colonial pues describe diversas ceremonias realizadas por los nahuas; asimismo, realizó la gran labor de compilar diversas oraciones dirigidas a los dioses para curar al paciente de la enfermedad que le aquejaba y que en éstas, se mencionaban los diversos nombres del dios de la muerte, el lugar de su morada, así como los elementos que le identificaban.⁷ Jacinto de la Serna muestra también algunos datos interesantes en cuanto a las oraciones pronunciadas en las ceremonias.⁸ Francisco Hernández también enuncia este tipo de oraciones, con lo que tenemos una mejor idea de la relación entre el ritual y la invocación de los dioses.

⁷ Hernando Ruiz de Alarcón. *Tratado de las idolatrías, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y estudio de Fernando del Paso y Troncoso. 2 ed. México, Fuente Cultural, 1953. (Serie Biblioteca Navarro de historia y cultura mexicana, 20).

⁸ Jacinto de la Serna. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

Ahora bien, conviene en este punto señalar que debido a falta de información sobre algunos rituales practicados en el altiplano central del posclásico tardío, por las razones antes mencionadas, será necesario acudir a fuentes de otros espacios culturales y momentos históricos tales como de la zona maya, mixteca y otras regiones como el Occidente, así mismo, considerando la propuesta de López Austin con respecto al *núcleo duro* en la cosmovisión mesoamericana, consideraré cierta información de tiempos coloniales e incluso, contemporáneo. Esto permitirá en la mejor medida posible, llenar lagunas de información que para los escritos sobre la cultura nahua permanezcan ocultos o confusos. La diversidad de fuentes a consultar se justifica entonces, por la idea de que la compleja cosmovisión mesoamericana presenta un carácter holístico, es decir, en ésta se interrelacionan diversos sistemas en los cuales la tradición cultural identifica a pueblos de diferentes regiones, y en diferentes momentos de su desarrollo cultural.

En este sentido, las distintas generaciones (tanto precedentes como subsecuentes) que forman parte de una misma tradición cultural,⁹ comparten ciertos atributos que forman “eslabones de una secuencia histórica”,¹⁰ y si consideramos que la tradición es de carácter histórico, entonces presenta la cualidad de transformarse en el tiempo. Ahora bien, pese a la condición mutable de la tradición, existen medios que permiten la comunicación entre las distintas entidades sociales que la componen; y justo, estas interrelaciones conforman una compleja “integración tradicional” sistémica.¹¹ En dicho sistema se presentan similitudes y diversidades que identifican a los pueblos que comparten la cosmovisión mesoamericana. Factores como su origen proveniente de recolectores-cazadores, el desarrollo de un mismo contexto histórico como pueblos agrícolas, e incluso, el efecto producido por los pueblos hegemónicos sobre los pueblos

⁹ Es decir, el “acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción común en el que se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida”. Vid. Alfredo López Austin y Leonardo López Luján. *El pasado indígena*. 2 ed. México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2001. (Col. Fideicomiso Historia de las Américas) p. 66.

¹⁰ López Austin, y López Luján. “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 2001. p. 51.

¹¹ *Ibidem*. p. 52.

subyugados, generan condiciones de similitud entre los pueblos pertenecientes a la tradición mesoamericana. Por el contrario, el medio geográfico, el nivel de desarrollo cultural de cada grupo social, así como los rasgos etnolingüísticos e historias particulares, conducen a la diversidad cultural.¹²

La particularidad de las similitudes radica en que éstas se ubican en el punto central de los diversos sistemas de pensamiento que integran la cosmovisión; en cambio, las diversidades se mantienen como expresiones periféricas. Esto es, las similitudes conformaban elementos culturales que se mantenían sólidos y resistentes al cambio, y que a la vez que estructuraban el cúmulo tradicional, permitían que se integraran a éste nuevos elementos de manera congruente. A dicho complejo, López Austin identifica como “núcleo duro” de la tradición mesoamericana.¹³

Entre sus características, se encuentra el hecho de que sus elementos son resistentes al cambio, puesto que pertenece a una larga tradición histórica formada desde los primeros pueblos cazadores-recolectores, y por ello, posee la facultad de transformarse aunque de manera casi imperceptible. Además, pertenece a un complejo sistémico en el cual su abstracta composición proviene de un pensamiento práctico surgido del acontecer cotidiano. A partir de los componentes centrales, se estructura el resto del acervo cultural, integrando a éste, y de forma congruente, los elementos periféricos del pensamiento social. De esta manera, se genera una “congruencia global” que se dirige a la práctica cotidiana y mantiene vigentes sus cánones.¹⁴ No obstante, la cosmovisión es un macrosistema que en su interior confronta diversos sistemas tradicionales para ordenarlos de manera lógica; de manera que la cosmovisión está en constante movimiento y proceso de creación. Mas aun, todo acto creativo de la cosmovisión se apoya en la cosmovisión ya existente, por lo que se refuerza permanentemente la “racionalidad” del macrosistema.¹⁵

De ahí la propuesta de López Austin en la cual las costumbres, ideas y actitudes en las sociedades mesoamericanas manifiestan semejanzas y diferencias entre sus

¹² *Ibidem.* p. 53-58.

¹³ *Ibidem.* p. 59.

¹⁴ *Ibidem.* p. 61.

¹⁵ *Ibidem.* p. 66.

diversas culturas y en diferentes tiempos históricos. Pero es en el *núcleo duro* en el que pueden identificarse similitudes en las prácticas culturales, en concreto, de los ritos de paso practicados en diversas culturas y en diferentes momentos históricos. De esta manera, considerando la falta de información concreta de todos los rituales de la cultura náhuatl, podemos acudir a fuentes de múltiples culturas y temporalidades mesoamericanas.

Con respecto a esto último, y desde luego, considerando las diferencias tanto geográficas como culturales con respecto a la zona maya, he consultado la obra de Diego de Landa quien proporciona una de las fuentes de información más importantes para esta superárea cultural, pues aunque son escasos los datos con respecto al tema en cuestión, agrega nuevas notas a lo registrado entre los nahuas. Asimismo, el padre Cogolludo narra la forma de enterramiento entre los mayas del Usumacinta, cuya referencia sirve para explicar la relación entre la muerte y la tierra; en tanto que el fraile Francisco Ximénez da cuenta de los rituales que practicaban los jóvenes de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala.

En el caso de análisis más recientes, han sido numerosos los estudios que abordan los diversos rituales de la sociedad prehispánica. Mencionemos por ejemplo los de Patrick Johansson, quien en su obra *Ritos mortuorios nahuas precolombinos* analiza la relación existente entre el ciclo que recorre el Sol todos los días y el ritual de la muerte, en el cual, de acuerdo con sus estudios, se manifiesta un proceso de génesis y consumación a partir de la llamada “madre tierra”. Estudia a profundidad las características espaciales de cada una de las moradas de los muertos, e incluso analiza los componentes que conforman el rito mortuario, como es el caso de la mortaja que acompañaba al difunto, todos estos temas, de especial importancia para mi investigación. Y con respecto a los bultos mortuorios o *tlaquimilolli*, Guilhem Oliviér,¹⁶ en su obra referente a la muerte y la metamorfosis del dios *Tezcatlipoca*, presenta una estrecha relación entre el bulto mortuario de un gobernante mexica y el *tlaquimilolli* de deidades como *Tezcatlipoca*, puesto que existe una conexión directa entre el gobernante del mundo profano y el dios del mundo sagrado.

¹⁶ Guilhem Oliviér. *Moqueries et métamorphoses de'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*. Muséum National d'Histoire Naturelle. Mémoires de Institut d'Etnologie – XXXIII. París, Institut d'Etnologie. Musée de l'homme, 1997.

López Austin por su parte se ha referido a asuntos relacionados con el destino de las “almas” del individuo después de la muerte, tales como el *teyolia* la entidad anímica que se dirigía a una de las estancias de los muertos; el *tonalli*, que se quedaba parcialmente en algunas partes del cuerpo tales como el cabello y las uñas, mismos que al cortarlos, dejaba partes de esta “ánima” y una vez llegada la muerte, debía reincorporarlos a la entidad total del *tonalli* (para ser conservada por la familia en el hogar o en el templo del *calpulli*); y el *ihiyotl* o conocido también como “aire de noche”, que era la parte del fallecido que causaba males a los vivos, comparable a los temibles fantasmas.¹⁷ Señala que estas sustancias son esenciales para permitir el nacimiento de un nuevo ser y éstas, al momento de morir, salían del cuerpo para reincorporarse al espacio y tiempo sagrado del *Tlalocan* y *Tamoanchan*. López Austin estudia también a los elementos que participaban en los rituales funerarios, como la incineración y la piedra que se le colocaba en la boca al difunto; además de la manera en que los hombres moraban en cada una de las *estancias* de los muertos y la existencia de “fantasmas” que bajaban a la tierra a convivir con los vivos o asecharlos.¹⁸

También existen estudios relacionados con la muerte acaecida a determinados individuos de la sociedad nahua, Doris Heyden habla en específico de la muerte de los guerreros y describe las ceremonias que se realizaban tanto para los que habían fallecido en casa como los que murieron en el campo de batalla y que por consiguiente, su cuerpo no estaba presente; además describe el luto que guardaban sus viudas.¹⁹ Otro de sus artículos se dedica a la muerte de un *tlahtoani*, donde destaca la importancia y función del fuego en la incineración, además de remitirse tanto a los elementos de las exequias como a los cronistas coloniales que abordan el tema.²⁰

¹⁷ Vid. Alfredo López Austin. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Vol I. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. p. 357-393.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Heyden. “El mito de la muerte de los guerreros: ¿qué pasa con sus viudas?”, en: *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*. Dahlgren, Barbro (Editoria). México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990. p. 113-119.

²⁰ Heyden. “La muerte del tlahtoani. Costumbres funerarias en el México Antiguo”, en: *Estudios de cultura náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 27. 1997. p. 89-109.

Además, su estudio sobre las cuevas en los rituales describe el espacio y lugar por el que se accedía al mundo de los muertos.

Importante estudio también es el de Tim Knab quien en su artículo “Geografía del inframundo”, señala que entre los pueblos contemporáneos nahuas de la Sierra de Puebla, el inframundo es el Tlalocan y con base en las descripciones recopiladas de los habitantes de esta región, describe el espacio físico del inframundo, los cuatro rumbos que le rodean y el eje central que lo atraviesa. Igualmente habla de los habitantes del Tlalocan, pequeños duendecillos que buscan “almas malas” para llevarlas al Tlalocan.²¹ Alcina Franch explica las características del agua primordial que origina la vida en el Universo lo que permite relacionar el ambiente primigenio con el medio en que se desarrolla la gestación humana. Otros autores como Luis Alberto Vargas y Matos Moctezuma hacen un estudio exhaustivo sobre la significación del embarazo y parto entre los nahuas.

En cuanto a estudios contemporáneos de los antiguos mayas, los de Ruz Lhuillier son, a mi parecer, los más especializados sobre el tema. En su libro *Costumbres funerarias de los antiguos mayas* hace un análisis comparativo entre los ritos mortuorios de los mayas (apoyados en gran medida en Diego de Landa) y los ritos nahuas del altiplano central. Destaca en este estudio la incineración de los muertos en la zona maya, así como el tratamiento que le daban al cuerpo del difunto. Asimismo se remite a las celebraciones que se les dedicaba durante el año.²²

1.2 Objetivos.

La presente investigación pretende en primer instancia, describir los ritos mortuorios practicados a gente del común y élite de la sociedad nahua, sin considerar la muerte sacrificial, a fin de identificar la secuencia evolutiva de tales rituales. Posteriormente, se describirá el ritual del nacimiento para reconocer las similitudes entre éste y el ritual de la muerte. A partir de ello, se analizarán los rituales del matrimonio, de pubertad y

²¹ Tim J. Knab “Geografía del inframundo”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 21. México, UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas, 1991. p. 31-57.

²² Vid. Alberto Ruz Lhuillier. *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. México, UNAM / Seminario de Cultura Maya, 1968.

nombramiento de un gobernante para observar las semejanzas existentes entre éstos con respecto a la secuencia evolutiva del principio y fin identificado en los rituales del nacimiento y muerte. Finalmente, se pretenderá identificar el “ciclo” principio-fin de los rituales estudiados en el pensamiento mesoamericano.

1.3 Hipótesis.

Las culturas más antiguas, entre ellas, la mesoamericana, explican su entorno a través del mito; incluso, las más recientes, independientemente de su nivel científico y tecnológico, aun recurren a este medio. Los mitos que recuerdan los aspectos más trascendentales del Universo, la naturaleza y el hombre, son recreados a través de diversos ritos.

En este sentido, como una primer hipótesis a desarrollar, planteo que los ritos representados en sus ceremonias aluden a tales aspectos y a semejanza de los mitos, marcan un gradual cambio desde su origen hasta el ocaso. Sólo que en la concepción mesoamericana, se considera que la vida surge de la muerte (tal como el mito de Cipactli describe un ambiente inerte y oscuro hasta dar vida al cielo y tierra). El ritual de la muerte marca con mayor claridad este cambio pues iniciaba con una etapa silenciosa, sin luz y lenta, y progresivamente avanzaba hacia un estado más dinámico. Dicha secuencia refleja la idea mesoamericana sobre la “evolución” del Universo, es decir, elementos y manifestaciones que inician en un estado de muerte y terminan generando vida.

A partir de lo anterior, planteo también que el ritual del nacimiento parte de las condiciones propias del inframundo, pero progresa hasta llegar a un ambiente vital, pues los elementos que participan en la ceremonia, la dirigen gradualmente a un ambiente de luz y movimiento.

Como consecuencia, y como una tercer hipótesis, propongo que esta secuencia se repite en los rituales de la imposición del nombre del niño, del matrimonio y en el rito de consagración de un de un gobernante, e inclusive, en ceremonias públicas, como la fiesta de *Ochpaniztli*.

2. Cosmovisión Mesoamericana

2.1 Cosmogonía. La evolución del Universo.

Los diversos mitos narran de manera fragmentada la composición del mundo y del hombre, así como de la manera en que formó el universo. Estudiosos en el tema se han dado a la tarea de hallar una secuencia a estos numerosos datos que sirva a sus propias necesidades interpretativas como investigadores académicos, tal es el caso del estudio de Michel Graulich, quien además de describir la estructura del hombre y del universo, así como de las eras o soles, hace un análisis profundo de los diversos mitos y las fuentes de información que los registran; o bien, de la detallada descripción que hace Alfredo López Austin del origen de los seres, sus entidades anímicas y el sitio del universo donde se dirigen después de vivir en la tierra. Sin embargo no identifico alguna fuente de información o estudio que exponga una narración integral sobre el orden en aparición desde el origen del Universo hasta la aparición del hombre, acordes con las necesidades de mi propia investigación. En este sentido, realizaré una propia interpretación con respecto a la composición y desarrollo del hombre y del cosmos apoyada tanto en distintos mitos, así como en análisis de diversos especialistas en el tema.

Así, según el pensamiento mesoamericano, la creación se ha dado en diversas etapas. López Austin considera que en un primer momento existían dioses que permanecían sin crear, donde todo estaba inmóvil, sin tiempo ni espacio; un segundo momento refiere a la creación divina y con ello, al tiempo en que se desarrolla el mito; y en el tercero se situaba en el origen del hombre.²³ Sin embargo, cuando aparece este último momento, el segundo tiempo aun no culmina y entonces los dioses se presentan en el mundo terrenal e influyen en las acciones, e incluso, en el futuro de los seres

²³ López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 22.

humanos. Recordemos que el mito de Cipactli refiere a la fragmentación de su cuerpo por la acción directa de Quetzalcoatl y Tezcatlipoca a fin de crear al mundo. Para que el cuerpo de la bestia no se volviera a juntar, colocaron cuatro postes, tal como se señala en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.²⁴ Sin embargo, a través de éstos, las energías de los seres divinos del segundo momento, circulan y se mezclan entre los seres del tercer tiempo, es decir, el tiempo del hombre. Esto es, desde el supramundo hasta el inframundo, la esencia divina recorre y se aloja en la superficie terrestre, de manera que se hallan fuerzas malignas o benignas en tiempos y espacios determinados en la tierra, mismas que los sacerdotes identificaban en el calendario.

A lo largo del segundo momento se dieron varios intentos de creación, hasta que se llegó al máximo nivel donde vivirían el hombre y el alimento perfecto, esto es, el hombre mexica y el maíz, ambos formados en la Edad perfecta, el Quinto Sol (por consiguiente se trata de fuentes de información creadas bajo la mentalidad mexica). Diversas fuentes narran estos intentos de creación, como aquella que dice que los primeros hombre (Tzontecomatl) y mujer (Tzompachtli) de Texcoco, nacieron incompletos, pues su cuerpo era sólo de los sobacos hacia arriba, y por ende, no podían caminar, sólo saltar como urracas o gorriones; incluso, podían comer únicamente pájaros o animales pequeños y se los comían crudos porque aun no conocían el fuego.²⁵ Otra versión cuenta que en la primera Edad coexistían cuatro Soles a la vez.²⁶

No obstante, existen fuentes que tratan de manera más integral las sucesivas formaciones y destrucciones de distintos Soles; pero con el inconveniente de que presentan diversos datos, desde el número de edades cosmogónicas, las deidades que regían en cada edad, las características de sus habitantes y su alimento, hasta la forma en que se destruyeron. Roberto Moreno de los Arcos ha hecho un muy completo análisis de los documentos que tratan este punto, del cual se presentará un cuadro que concentra las características de los soles que el autor, ha identificado en diversas fuentes (véase *Cuadro 1*).

²⁴ *Histoire du Mechique*, en: Ángel Ma. Garibay. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Porrúa, 1996. (Sepan Cuántos, 37). p. 108.

²⁵ *Ibidem*. p. 91.

²⁶ *Ibidem*. p. 103.

Cuadro 1. ORDEN DE LOS SOLES

	<i>Piedra del Sol</i>	<i>Códice Vaticano</i>	<i>Histoyre du Mexique</i>	<i>Historia de los mexicanos</i>	<i>Motolinía, Memoriales</i>	<i>Documento de 1558</i>	<i>Anales de Cuauhtitlán</i>	<i>Muñoz Camargo. Historia de Tlaxcala</i>	<i>Ixtlilxóchitl Sumaria Relación</i>	<i>Ixtlilxóchitl, H. Chichimeca e H. de la Nación ...</i>
I	Sol de VIENTO	Sol de AGUA	Sol de AGUA	Sol de TIERRA	Sol de AGUA	Sol de TIERRA	Sol de AGUA	Sol de AGUA	Sol de AGUA	Sol de AGUA
II	Sol de FUEGO	Sol de VIENTO	Sol de FUEGO	Sol de VIENTO	Sol de TIERRA	Sol de VIENTO	Sol de VIENTO	Sol de VIENTO	Sol de VIENTO	Sol de TIERRA
III	Sol de AGUA	Sol de FUEGO	Sol de TIERRA	Sol de FUEGO	Sol de FUEGO	Sol de FUEGO	Sol de FUEGO	Sol de FUEGO	Sol de TIERRA	Sol de VIENTO
IV	Sol de TIERRA	Sol de TIERRA	Sol de VIENTO	Sol de AGUA	Sol de VIENTO	Sol de AGUA	Sol de VIENTO			
V	Sol de MOVIMIENTO				Sol de MOVIMIENTO		Sol de MOVIMIENTO			

Fuente: Análisis de Moreno de los Arcos. "Los cinco soles cosmogónicos" en, *Estudios e Cultura náhuatl...* Vol VII, 1967, p. 201.

La diferencia del número de soles radica en sus fuentes. Aquellos documentos que señalan la existencia de cuatro soles son el *códice Vaticano A*, el *Telleriano-Remensis* e *Ixtlilxóchitl*; y de acuerdo con Graulich, probablemente son de una región de influencia mixteca o de Cholula y de una tradición más antigua que la escrita por las de los cinco soles.²⁷ Hay quienes señalan la existencia de tres soles, entre ellos, Muñoz Camargo, versión que para Graulich puede considerarse como incompleta.²⁸ Pero de acuerdo con lo estudiado, las fuentes que muestran la existencia de cinco soles son *La Leyenda de los soles*, *la Historia de los mexicanos por sus pinturas*, *la Histoyre du Mexique*, probablemente los *Anales de Cuauhtitlán* y *Motolinía*, así como la llamada "la piedra de los soles" es decir, fuentes de la historia "oficial" mexicana.

Considerando los puntos anteriores, *La Leyenda de los soles* y *la Historia de los mexicanos por sus pinturas*, a mi parecer, me permiten observar de una manera más completa (y aun cuando se trata de la versión oficial mexicana), identificar los elementos

²⁷ Michel Graulich. *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid, Colegio Universitario/Istmo, 1990. p. 87.

²⁸ *Ibidem*.

característicos del pensamiento mesoamericano. De esta manera, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* muestra un paulatino cambio que inicia en lo pasivo y termina en el movimiento y la creación, pues describe a Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, que moraban en el decimotercer cielo, como los que engendraron a cuatro dioses: Tlatlahuqui Tetzcatlipuca o Camaxtle, a Yayauhqui Tezcatlipuca, a Quetzalcóatl y a Omitecuhtli o Huitzilopochtli; durante seiscientos años estos dioses no crearon absolutamente nada. Después de este tiempo se reunieron los cuatro dioses y asignaron a Tezcatlipuca y Huitzilopochtli para crear el mundo. Primero crearon el fuego y después medio sol, cuyo resplandor no era total; luego formaron a Oxumuco y Cipactonal, el primer hombre y la primer mujer, respectivamente, y a quienes se encomendó realizar las actividades propias de su género. Posteriormente hicieron los días, dividiéndolos en dieciocho veintenas como base del calendario civil. Hicieron a los dioses de la muerte y finalmente, formaron los cielos del firmamento, a Chalchiuhtlicue, la diosa del agua y dentro de ese precioso líquido, a Cipactli,²⁹ que nadaba por todo aquél espacio acuoso y en tinieblas (Cemanahuac).³⁰

Hecho esto, Tezcatlipuca se convirtió en el primer Sol donde habitaban unos gigantes que comían bellotas de encino. Quetzalcóatl lo golpeó con un bastón y cayó al agua, de allí salió convertido en jaguar y se comió a los gigantes; este sol, *nauí océlot* (Cuatro Tigre), duró 676 años. Entonces, Quetzalcóatl se puso como Sol esta vez, cuyos habitantes ya eran macehuales que se alimentaban de piñones; este sol, *nahuecatl* (Cuatro Viento), también duró 676 años hasta que Tezcatlipuca le dio un zarpazo y lo derribó, provocando en consecuencia fuertes vientos, que transformaron a los hombres sobrevivientes, en monos. El tercer sol fue regido por los Tlalocatecuhtli cuyos habitantes se alimentaban del acicintli, este sol, *nahui quiyahuítl* (Cuatro Lluvia) duró 364 años hasta que Quetzalcóatl hizo llover fuego que convirtió a los sobrevivientes en gallinas y expulsó a Tlalocatecuhtli para colocar en su lugar a Chalchiuhtlicue. El nuevo Sol llamado *nauí atl* (Cuatro Agua) duró 312 años y aquellos

²⁹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en: José Ma. Garibay. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI. México, Porrúa, 1996. (Sépan Cuántos, 37) p. 25 y 26.*

³⁰ Rubén B. Morante López. "El universo mesoamericano. Conceptos integradores", en: *Desacatos. Revista de Antropología Social*. Revista cuatrimestral. México, CIESAS, invierno 2000. p. 34.

hombres que comían ahora *cincocopi* fueron muertos por una gran inundación provocada por una intensa lluvia que terminó por destruir el sol de Chalchiuhtlicue, entonces las aguas del cielo y del mar se juntaron generando un caos total, en tanto que los sobrevivientes se convirtieron en peces. Finalmente se formó el quinto y último Sol, el que predomina hasta la fecha y que morirá cuando regrese el dominio de Tezcatlipoca.³¹

En esta versión, se marca el dominio de ciertas deidades en los diversos soles que se suceden, hecho que evidencia constantes modificaciones entre cada uno de éstos, a partir de la constitución de sus habitantes, de su alimento y de los años de duración de cada era, mismos que van disminuyendo progresivamente. Por otro lado, el cuarto sol que es de Chalchiuhtlicue fue destruido por una gran inundación, justo el medio en el que vagaba Cipactli. El *documento de 1558*, describe también a un cuarto sol, llamado “Cuatro agua”, cuyos habitantes perecieron ahogados y los sobrevivientes también se convirtieron en peces. Un fragmento de la traducción de León Portilla dice:

Y éstos que vivieron en esta cuarta edad, estuvieron en el tiempo del Sol 4 agua.

El tiempo que duró fue de 676 años.

Y cómo perecieron: fueron oprimidos por el agua y se volvieron peces.

Se vino abajo el cielo en un solo día y perecieron,

Y lo que comían era nuestro sustento.

4 flor; su año era 1 casa y su signo 4 agua.

Perecieron, todo monte pereció,

El agua estuvo extendida 52 años y con esto terminaron sus años.³²

Iniquei in ic nauhtlamantinenca ipan nahui atl in tonatiah catca

auh inic nenca centzonxihuitl ipan matlacpohualxihuitl ipan epohualxihuitl ye no ipan caxtol
pohualxihuitl ozçe

auh inic popolihque apachihque mocuepque mimichtin

hualpachih in ilhuicatl za cemilhuatl in polliuhque

³¹ Roberto Moreno de los Arcos. “*Los cinco soles cosmogónicos*”, en: *Estudios de cultura náhuatl*. Vol. VII. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967. p. 189.

³² León Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. Pról. de Ángel Ma. Garibay K. México, Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano, 1956. p. 110-111.

auh in quiquaya nahui xochitl in intonacayouh catca.
auh in inxiuh catca ce calli auh izcemilhuitonalli nahui atl
inic polliuhque, moch polliuh in tepetl
auh inic manca atl ompohualxihuitl on motlactli omome auh inic tzonquiza in inxiuh.³³

Por ello, en este ambiente, Cipactli nadaba sin rumbo fijo hasta que Quetzalcoatl y Tezcatlipoca formaron la tierra con su cuerpo. Estos dioses se transformaron en enormes serpientes y mientras que uno sujetó a Cipactli desde el pie izquierdo hasta la mano derecha, el otro hizo lo mismo con la otra parte del cuerpo, y al estirarla, la partieron a la mitad. De esta manera, formaron la tierra con la mitad de su cuerpo y con la otra, el cielo. (véase *Ilus. 1 y 2*). Para compensar su sufrimiento, los dioses decidieron que de su cuerpo salieran todos los alimentos que sustentan al hombre. Entonces, sus cabellos se transformaron en plantas, árboles y flores; de su piel emergieron pequeñas yerbas; de sus ojos salieron pozos, manantiales y pequeñas cuevas; del hocico salieron ríos y grandes cavernas; y de su nariz, valles y montañas.³⁴ Por eso, se ilustra en el *códice Borgia* a un lagarto de cuya espalda surgen diversos frutos. (véase *Ilus. 3*). Después, los dioses colocaron cuatro postes en los extremos para que el monstruo, también llamado Tlaltecuhltli, no se volviera a unir y por consiguiente, reinara el caos nuevamente. En el *códice Borgia* se ilustran los cuatro dioses que sostienen al cielo. (véase *ilus. 4*) También, se dice que después del diluvio, y con el objeto de restaurar el mundo, los cuatro dioses principales, hicieron cuatro caminos para llegar al centro de la tierra y levantar el cielo que se había caído sobre la tierra. Crearon a cuatro hombres, Cuatemoc, Itzcoatl, Itzmali y Tenexuchitl para sostener al cielo como postes, mientras que Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se convirtieron en dos enormes árboles que servían también como sostenedores del cielo; y todos ellos se convirtieron en “señores del cielo y las estrellas”.³⁵

³³ *Ibidem.* p. 281-282.

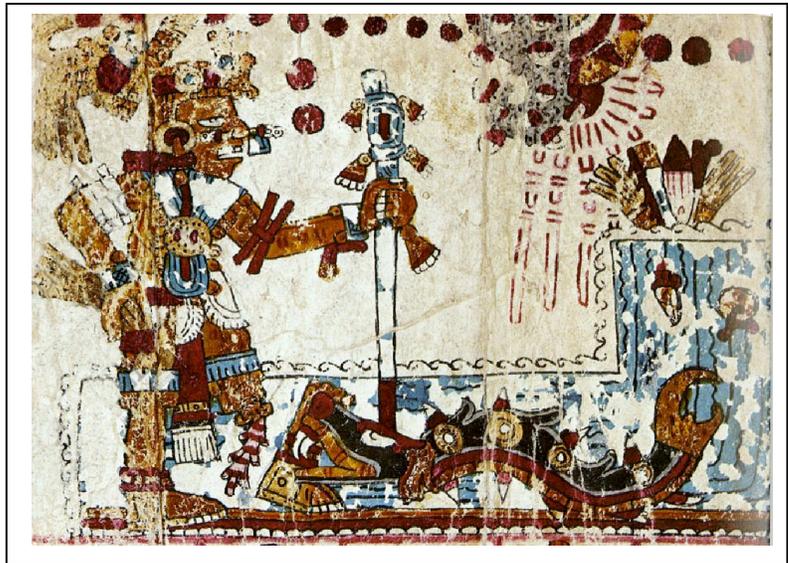
³⁴ *Histoire du Mechiue*, en: Garibay. *Op. Cit.* p. 108.

³⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en: Garibay. *Op. Cit.* p. 32.



Ilus. 1. En la imagen se observa a Tláloc con los pies sobre Cipactli, la cual se haya en su ambiente acuático natural.

Fuente: Códice Féjerváry Mayer, f. 21



Ilus. 2. La ilustración nos recuerda el pasaje mítico en que Cipactli es fragmentada por Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. Aquí se halla Tezcatlipoca agrediendo la cabeza de la diosa con su arma. En lo alto se observan los ojos de Venus, una de las advocaciones de Quetzalcóatl.

Fuente: Códice Vaticano Latino B 3773 , f. 26



Ilus. 3 De la parte inferior de la bestia se formaría la tierra y de su superficie saldrían las flores y frutos para alimentar a los seres de tierra.

Fuente: Códice Vaticano Latino B 3773 , f. 26



Ilus. 4. Detalles de cuatro láminas del códice Borgia donde se observan a los cuatro dioses que sostienen al cielo.

Fuente: Códice Borgia, f. 49-52.

En la obra del *Popol Vuh* se habla asimismo de una evolución que comienza con el silencio, la oscuridad y la inmovilidad, únicamente se hallaban el mar y el cielo en todo el firmamento. Los dioses creadores Tepeu y Gucumatz se dispusieron a crear a los hombres. Así que hicieron que se retirara el agua y emergiera la tierra, aparecieron entonces las montañas, los valles, los ríos y lagos. Enseguida, hicieron a los animales y mandaron a los cuadrúpedos y aves que hablaran, gritaran y que alabaran a sus divinos creadores, sin embargo, no supieron hablar como los hombres ni podían venerarlos. Por ello los castigaron e hicieron que vivieran en los barrancos y bosques, inclusive, sus carnes serían devoradas. Intentaron nuevamente crear a los hombres para que los veneraran pero el resultado fue inútil. Cerca del amanecer se prepararon para hacer otra creación pero los cuerpos fueron inconsistentes porque estaban hechos de lodo y aunque hablaban al principio terminaron por deshacer su obra. Después formaron hombres de madera que tenían el aspecto físico de los hombres y hablaban como éstos, así que empezaron a poblar la tierra. Pero tenían enjuto el rostro, y sus manos y

sus pies eran frágiles, “no tenían sangre, ni substancia, ni humedad” por eso no podían pensar en sus creadores. Una inundación cayó sobre la tierra y destruyó a aquellos hombres de palo. Formaron esta vez al hombre y a la mujer con “*tzite* y *espadaña*” pero una lluvia de resina cayó sobre ellos; los sobrevivientes de esta generación se convirtieron en monos, los que conocemos actualmente.³⁶ En el mismo texto se narran las fantásticas aventuras de los gemelos Hunahpu e Ixbalanque, los héroes míticos que salen triunfantes del inframundo y que después de derrotar a los dioses de la muerte, se sacrifican para convertirse en el Sol y la Luna, hecho que evidencia el paso de la muerte a través del sacrificio para generar vida en la superficie terrestre con el nacimiento de estos astros.

Conviene señalar en este momento que las condiciones en las que surge el universo es similar entre la nahua y la maya. En el caso de la tradición nahua, el Cipactli nadaba en un medio acuático en el que no existía luz, tiempo ni movimiento, era pues, “el caos anterior a la Creación”; la acción de Quetzalcoatl y Tezcatlipoca sobre su cuerpo dio origen a la vida al formar con sus partes el cielo y la tierra. Con ello se registra en su estructura un proceso que marca el paso del caos al orden, de la oscuridad a la luz; incluso, de lo inerte y muerto, al movimiento y vida. De ahí que Mircea Eliade menciona que la serpiente en la cultura indú, es símbolo de “el caos, lo amorfo, no manifestado” y recuerda cómo Vritra, la mítica serpiente se hallaba “no dividida...no despierta ... dormida ... sumida en el sueño más profundo ... tendida”, en un estado inmóvil y por consiguiente, sin vida. En el momento en que Indra corta la cabeza a Vritra, se genera un estado de creación, pues “fulminarla y decapitarla equivale al acto de creación, con el paso de lo no manifestado a lo manifestado, de lo amorfo a lo formal”.³⁷ De manera que Cipactli que representa “el caos anterior a la Creación”, dará parte a la formación del mundo, una vez que Quetzalcoatl y Tezcatlipoca separen su cuerpo para formar de éste el cielo y la tierra; con ello se registra en su estructura un proceso que marca el paso del caos al orden, de la oscuridad a la luz; incluso, de lo inerte y muerto, al movimiento y vida. La cultura maya, de acuerdo con el *Popol vuh*,

³⁶ *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Traducidas del texto original con una introducción y notas por Adrián Recinos. México, Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Educación Pública, 1984. (Lecturas mexicanas, 25) p. 85-97.

³⁷ *Ibidem*. p. 31.

también marca el inicio de la vida a partir de la pasividad del cielo y el mar, y gradualmente se van formando todas las expresiones de vida hasta que se da paso a la interrelación de lo acuoso y lo seco, la noche y el día, el frío y el calor, la oscuridad y la luz, esto es, el nacimiento del sol y la luna generarán el movimiento, y por consiguiente, la ciclicidad entre la muerte y la vida.

2.1.1 El origen de la humanidad

Diversas versiones mencionan el origen de la humanidad. Una de ellas proviene de Chicontepec en la actual huasteca veracruzana, donde se hace mención de la formación de la primer pareja humana, la cual se formó con barro y por consiguiente, se alimentaba sólo con tierra y piedras; pero estos primeros hombres fueron devorados por las fieras. La segunda generación fue hecha de papel, se nutría de cortezas de árboles y fue destruida por huracanes; la tercera creación humana se formó de madera de cedro, comía “ojite” y grandes incendios la destruyó. La cuarta se formó de tubérculos cocidos y amasados, comía diversos tipos de camotes y pereció a causa de grandes inundaciones. La última, que continúa hasta la actualidad, se hizo con los restos óseos de los hombres antiguos, mezclados con masa de maíz, amaranto y frijol, su alimento primordial es el maíz.³⁸

Entonces, la mezcla más acabada de la creación: los frutos de la tierra y los restos de los hombres antiguos, permitieron el nacimiento del hombre, pero también, son elementos que vienen del interior de la tierra, del lugar de los muertos. Lo mismo sucede con la versión del *Manuscrito de 1558*, cuando Quetzalcóatl bajó al inframundo para pedirle a Mictlantecuhtli los huesos y cenizas de los antiguos hombres para formar a la humanidad. Después de tomar los huesos, Quetzalcóatl cayó en un hoyo que mandó hacer Mictlantecuhtli para impedir que se llevara los huesos, en el acto se desmayó y dejó caer los huesos que quedaron esparcidos en el suelo; pero enseguida se levantó, los volvió a juntar y salió a la superficie apresuradamente para llevarlos a Tamoanchan. Allí *Quilaztli* (o *Cihuacoatl*) los molió y los colocó en un barreño precioso,

³⁸ Rubén B. Morante López. *Op. Cit.* p. 16.

luego Quetzalcóatl, roció sangre de su pene y también se sacrificaron los demás dioses; con aquella mezcla se creó una masa para formar el cuerpo del hombre.³⁹ Esto explica en primer lugar que el hombre nace de la muerte, es decir de la región de los muertos, y en segundo lugar, al fragmentarse los huesos ocurre la diversidad humana.

La idea de que la vida surge de la muerte se reitera también en el momento en que todos los dioses debían morir para que el Quinto Sol se moviera; además, la sangre de los hombres muertos en sacrificio, alimentaba al Sol. Incluso en el momento en que nació el Sol, el húmedo ambiente de la superficie terrestre se secó al igual que los seres vivos, y una “cubierta de muerte” encerró en los seres vivos la sustancia divina heredada por los dioses del segundo tiempo de creación.⁴⁰ Desde ese momento los seres sobre la tierra son mortales y surgen de la muerte.

La estrecha relación entre la creación del hombre y la naturaleza se observa también en el pensamiento maya. Después del diluvio e incluso, antes de que amaneciera en la tierra, Tepeu y Gucumatz, los dioses Creadores, decidieron formar al hombre. Ixmucane hizo nueve bebidas que como si fuera sangre, le dieron “la fuerza y la gordura” e hicieron una masa de maíz amarillo y blanco con la que dieron forma al cuerpo del hombre.⁴¹

También se dice que los dioses creadores, Tepeu y Gucumatz, crearon cuatro hombres: Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam. Estos hombres fueron dotados de inteligencia, incluso gozaban de un alto potencial de vista puesto que podían ver la bóveda celeste y toda la faz de la tierra; podían ver las cosas más lejanas como los bosques, valles, montañas y mares. Mas, los dioses creadores creyeron inadecuado que estos hombres tuvieran gran sapiencia y pudieran ver todo a su alrededor; así que ante el temor de que llegaran a ser tan sabios como los dioses mismos y que su vista pudiera alcanzar lo más lejano al igual que sus creadores, decidieron terminar con esta raza de hombres. Entonces les cayó vaho sobre los ojos con lo que vieron menos y

³⁹ Fragmento del Manuscrito de 1558, traducido por el Dr. León-Portilla. Anónimo. *Cantos y crónicas del México Antiguo*. Edic. de Miguel León-Portilla. Madrid, Dastin, S.L., 2002. (Crónicas de América). p. 71.

⁴⁰ López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan...* p. 41.

⁴¹ *Popol Vuh...* p. 176.

también perdieron, su sabiduría.⁴² No obstante, los dioses hicieron las mujeres de cada uno de estos hombres para que se reprodujeran; así surgieron las primeras comunidades, origen de los hombres del quiché. Estos hombres se multiplicaron en plena oscuridad pues aun no había surgido el Sol. Esta generación de hombres, sin embargo, no veneraba ni alimentaba a los dioses y aunque levantaban la vista al cielo, ignoraban cuál era la razón de su existencia. Entonces se dirigieron a un sitio llamado Vucub-Pec (siete cuevas), sitio que también se identifica, entre otros nombres, con Tula. Allí se concentraron todos los pueblos existentes para solicitar a los cuatro hombres principales la creación del fuego.⁴³ Después, se dirigieron a lo alto de la montaña Chi-Pixab para esperar el nacimiento del Sol. Los dioses patronos de cada pueblo se ocultaron antes de que amaneciera y cuando finalmente apareció el sol, la faz de la tierra, que se hallaba húmeda y fría, se comenzó a secar. Los dioses que habían sido ocultos junto con todos los animales fueron petrificados al momento de salir el Sol.⁴⁴ Después, se crearon los cuatro dioses principales del pueblo quiché y posteriormente, se registra en el *Popol Vuh*, la creación de los pueblos fundadores.

2.1.2 El origen de los pueblos nahuas

Se cuenta que en Chicomoztoc, “el lugar de las siete cuevas”, se hallaban siete cavidades de las cuales nacieron siete pueblos; el último de éstos, era el de los mexicas. Cada pueblo tenía a un dios patrono y de acuerdo con López Austin, cada individuo tendría parte de la sustancia divina de este dios: “cada grupo tendrá, como resultado, la naturaleza de uno de los dioses, pues nace de su sustancia, y cada grupo tendrá la misma individualidad que la del dios del que procede en el concierto de los dioses”.⁴⁵ Durán refiere que en el año 820 salieron de aquél Chicomoztoc siete pueblos: xochimilcas, chalcas, tepanecas, culhuas, tlahuicas y tlaxcaltecas; el último pueblo, el

⁴² *Ibidem*. p. 517-178.

⁴³ *Ibidem*. p. 186-189.

⁴⁴ *Ibidem*. 197-199.

⁴⁵ López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*. p. 37.

de los mexicas, salió después de 302 años de haber salido estos pueblos.⁴⁶ La *Tira de la peregrinación*, señala las peripecias que este joven pueblo sufrió para hallar la señal sagrada de su dios Huitzilopochtli, donde se asentaría el reino más poderoso en Mesoamérica a la llegada de los españoles.

2.1.3 El alimento del hombre

También, existen varias versiones sobre el alimento primordial del hombre, el maíz. Una de éstas se narra en la *Histoyre du Mexique*, donde se comenta que del mismo maíz salieron otras plantas comestibles. De la unión de Pilzintecuhtli y Xochipilli nació Cinteotl, del cual, al introducirse bajo tierra salió algodón de sus cabellos, de una oreja el huatzontli y de la otra, otra semilla; de la nariz, la semilla llamada *chian*, de los dedos salió el camote; de las uñas otro tipo de “maíz largo” y del resto del cuerpo salieron diversos frutos más.⁴⁷

2.1.4 El nacimiento del Quinto Sol.

Los dioses acordaron crear al Sol para que calentara e iluminara a la Quinta Edad. Existen varias versiones que dan cuenta de este nacimiento; una de ellas es la del *Manuscrito de 1558* o la *Leyenda de los Soles*. En ésta se dice que Tonacatecuhtli y Xiuhtecuhtli llamaron a Nanahuatl para formar el Sol; también llamaron a Nahuitecpatl para formar la Luna. Además estuvieron presentes los dioses Tlalocatecuhtli y Napatecuhtli (“cuatro veces señor”). Nanahuatl ayunó, tomó sus espinas y ramas de laurel y se sacó sangre en sacrificio. Lo mismo hizo Nahuitecpatl, sólo que sus ofrendas eran simbólicas, como preciadas plumas, incienso y chalchihuites. Después de cuatro días de sacrificio y ofrendas, pintaron de color blanco el cuerpo de Nanahuatl y lo cubrieron de plumas, después se arrojó al fuego y acto seguido, se convirtió en el resplandeciente Sol. Nahuitecpatl que cayó sólo en las cenizas de la hoguera, se

⁴⁶ Diego Durán. *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Edic., paleog., introd., notas y vocabulario de Ángel Ma. Garibay. México, Porrúa, 1984. p. 21-26.

⁴⁷ *Histoire du Mechiue*, en: Garibay. *Op. Cit.* p. 110.

convirtió en la Luna. Sin embargo, el sol se detuvo en el cielo durante cuatro días y los dioses enviaron a Itztlotli (el gavilán de obsidiana) para preguntarle por qué no se movía y éste respondió: “porque pido su sangre y su reino”; en respuesta, Tlahuizcalpantecuhtli le lanzó una flecha pero falló en el intento. Enseguida todos los dioses se sacrificaron; sólo así comenzó a moverse el Sol. Uno de los dioses hirió el rostro de la luna con un conejo para evitar que su resplandor fuera igual al del Sol.⁴⁸ La versión más difundida es la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, y es semejante a ésta, inclusive, el nacimiento se dio en Teotihuacan, sólo que en esta fuente se dice que Quetzalcóatl tomó un conejo y se lo lanzó a la Luna y al marcarla, redujo el resplandor del astro. Por otro lado, en esta versión es notorio el reconocimiento de la humildad, valor y experiencia del enfermo Nanahuatzin, que se convertiría en el Sol, sobre la arrogancia, vanidad y juventud de Tecuziztecatl, la Luna.

Otra versión proveniente de la región de Texcoco señala que Citlallicue, diosa de las estrellas, envió desde el cielo a 1600 hijos a Teotihuacan. Pero todo estaba en penumbras hasta que pasados veinticinco años, Tezcatlipoca, Ehecatl y Citlallicue acordaron hacer el Sol para alumbrar a la tierra. Nanahuatl (hijo de Pilzintecuhtli y Xochiquetzal) se dispuso a crear una gran hoguera junto con sus hermanos, y los dioses le pidieron que se lanzara a ésta para formar al Sol. Obedeciendo los designios de los dioses, Nanahuatl se arrojó al fuego y se dirigió por ese medio al “infierno” de donde trajo ricos presentes y fue reconocido como Sol.

Sin embargo, al igual que el resto de los soles, este Quinto Sol corre el riesgo de destruirse por algún cataclismo, pues de hecho se le nombra nahui ollin, “cuatro movimiento”, el fenómeno causante de la destrucción de esta Edad. Cada 52 años, o sea cada “siglo mesoamericano”, se realizaba la ceremonia del Fuego Nuevo para solicitar a los dioses la continuación de la vida. En esta fecha, el fuego se debía apagar en altares, cocinas, caminos, lagos y templos, para que una vez que los dioses otorgaran el permiso de la continuidad de la vida, se volviera a distribuir pero esta vez, con el nuevo fuego del presente Quinto Sol. El día esperado se encendía una gran hoguera sobre lo alto del cerro Huixachtepetl; un joven debía sacrificarse y sobre su cuerpo, un sacerdote debía sacar el fuego nuevo para ser repartido en antorchas a

⁴⁸ Anónimo. *Cantos y crónicas del México Antiguo...* p. 58-63.

todos los templos y hogares de las poblaciones aledañas, con ello se evitaría la extinción del mundo.

El mito del Quinto Sol sirvió a los mexicanos para mostrar su poder ante los pueblos subyugados y su política expansionista sobre las regiones más lejanas de la región de dominio mexicana. Este sol es la creación perfecta posterior a todos los soles creados, es incluso, la que corresponde al centro del universo, que une a los puntos cardinales en el plano horizontal y a los tres niveles (inframundo, superficie terrestre y supramundo) que representan el plano vertical, es pues el último sol en el que moran los habitantes perfectos, los mexicanos y el alimento perfecto, el maíz.

Por otro lado, antes de realizarse la ceremonia en lo alto del Huixachtépetl, se rompían los utensilios de uso doméstico para, después de la creación del Fuego Nuevo, renovarlos en todos los hogares. Este principio de renovación, implicaba la idea de movimiento y en consecuencia, vida, pues en el acto de apagar el fuego en templos y casas, y al destruir los viejos utensilios, se provocaba una “pérdida de energía [que] representa un peligro mortal”. Era necesario entonces, renovar periódicamente todo lo existente:

“... lo viejo y lo deteriorado, lo sucio, lo excrementicio se conjugaban con la vejez, el pecado (o mejor dicho la falta), la noche y la muerte en una entropía involutiva que se veía mitológicamente redimida por una regeneración evolutiva de todo cuanto fenece”.⁴⁹

2.2 Cosmografía. La estructura del Universo en Mesoamérica.

Se creía que el plano terrestre se hallaba dividido en cuatro segmentos cada uno identificado con colores, símbolos y signos calendáricos particulares. Sin embargo, su categorización es complicada dado que cada sociedad la define, de acuerdo con su entorno cultural:

“Si la percepción del color es un fenómeno biológico idéntico para todos los seres humanos, en cambio la cognición que engendra la organización cromática es mutable. El ejemplo de los colores que cada cultura atribuye, arbitrariamente,

⁴⁹ Patrick Johansson. “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, en: *Estudios de cultura náhuatl*. México, UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 31, 2000. p. 130.

al arco iris lo ilustra. A partir de su experiencia sensorial, los hombres ordenan y confieren significados al cromatismo de acuerdo con sus propios esquemas de pensamiento”.⁵⁰

Elody Dupey hace un exhaustivo estudio en fuentes primarias y comprueba que registran una gran variedad de colores y signos en cada uno de los rumbos del universo; en ocasiones, se registran dos colores en cada uno de éstos, y en la mayoría de los casos son de naturaleza antagónica⁵¹. Una lámina del *códice Borgia* hace suponer a la autora que un color expresa el carácter del rumbo, mientras que el otro, señalaba la naturaleza de su dios regente.⁵² Incluso, un rumbo puede registrar hasta cinco colores o “asociaciones cromáticas”, quizá por otro factor más, el tiempo, que hace más compleja su comprensión. Por otro lado, las láminas que se registran en los diversos códices y textos que aluden a la estructura espacial del universo, “evocan un momento específico, un año o una serie de años por ejemplo, en el cual las fuerzas que invaden cada rumbo están aludidas mediante un acorde especial”.⁵³ Sin embargo, consideremos la distribución de colores y signos en los rumbos cardinales, que se registran en la lámina 1 del *códice Fejérvary Mayer* (véase *ilus. 5*), que analizó León-Portilla:

La primera “página” ... presenta una imagen del espacio horizontal del universo, con glifos calendáricos ... integrados al espacio cósmico. Esta imagen del universo aparece orientada hacia *Tlapcopa*, el rumbo de la luz (el este). Como indicadores de cada uno de los rumbos del mundo se miran, incluidos sendos círculos, los cuatro glifos que son portadores de los años: *ácatl*, caña (oriente), ángulo superior izquierdo, y siguiendo luego en sentido contrario al de las manecillas del reloj, *técpatl*, pedernal (norte); *calli casa* (poniente), y *tochtli*, conejo (sur).

En el centro, que es el ombligo del universo, hay un espacio cuadrangular con el dios del fuego, *Xiuhtecuhtli*. Sobre la figura del dios se proyectan cuatro chorros o corrientes de sangre. Estas provienen de los cuatro sectores cósmicos según adelante se describirá. Cada uno de esos sectores está constituido por dos elementos. Por una parte, hay un espacio trapezoidal que incluye en cada caso dos deidades, un árbol y un ave cósmicos. Por otra, hay otro espacio oblongo a modo de herradura, situado en cada ángulo de la imagen del universo. En los

⁵⁰ Dupey García, Elody. *Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica*. Tesis que presenta Elody Dupey García para optar por el grado de Maestría en Estudios Mesoamericanos. Director: Dr. Guilhem Olivier. UNAM/Facultad de Filosofía y Letras/Posgrado en Estudios Mesoamericanos. Febrero de 2003. p. 72.

⁵¹ *Ibidem*. p. 173.

⁵² *Ibidem*. p. 175.

⁵³ *Ibidem*. p. 179.

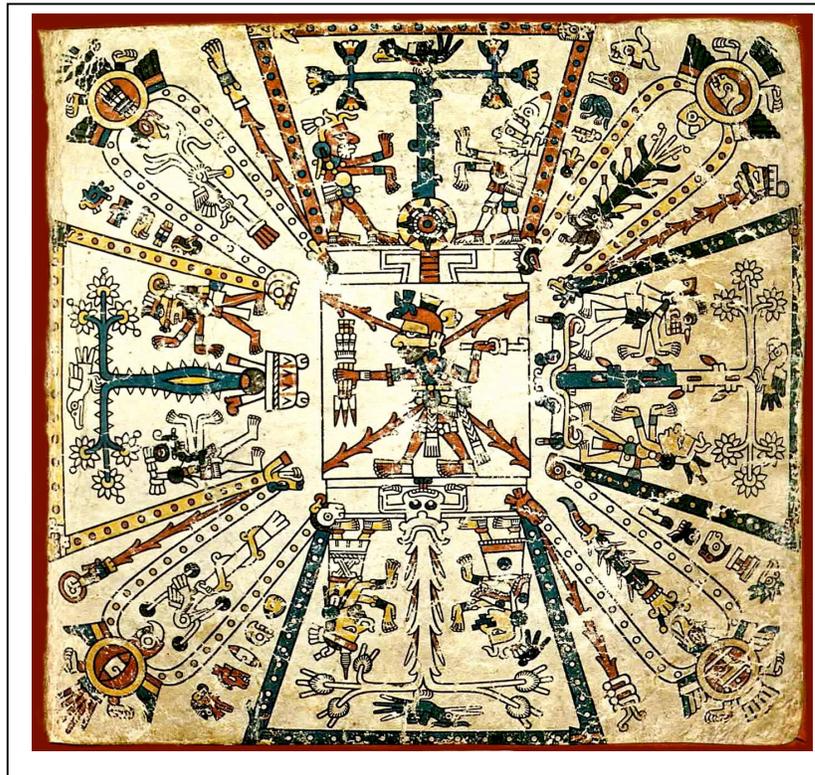
extremos superiores de tales espacios oblongos están los círculos con los glifos portadores de los años. Éstos se hallan sobre los cuerpos de cuatro aves...

La integración del tiempo al espacio cósmico no sólo está indicada por los glifos portadores de los años, sino también por una doble presencia del *tonalpohualli*, la cuenta de los días y los destinos. En ambos casos los glifos de los días aparecen orientados, en grupos, hacia los cuatro cuadrantes del universo...⁵⁴

Al centro de los cuatro rumbos se hallaba el quinto punto cardinal con el color verde, donde se encontraba el orden y equilibrio del universo y por su relevancia, en este sitio se ubicaba Xiuhtecuhtli, el dios del fuego que lo identifica con Huehuetéotl, el dios más antiguo conocido en regiones como Cuicuilco, Teotihuacan y Monte Albán. Asimismo, la tierra se hallaba rodeada por aguas marinas que se elevaban hasta el cielo, formando los muros que lo sostenían, incluso, estos muros se dirigían hacia los niveles celestes inferiores, juntándose de esta manera, las aguas saladas del mar con las dulces del cielo.⁵⁵

⁵⁴ *Tonalámatl de los pochtecas. (Códice mesoamericano "Fejerváry-Mayer")*. Edición, estudio introductorio y comentarios de Miguel León-Portilla. México, Celanese mexicana S.A., 1985. p. 28-29.

⁵⁵ López Austin. *Cuerpo humano e ideología...* p. 65.



Ilus. 5. En la imagen se observan los cuatro rumbos del Universo. Cada uno de ellos con el signo, ave y color característico, según el códice Féjerváry Mayer.

Fuente: Códice Féjerváry Mayer, f. 22

Sobre cada uno de los rumbos cardinales se erguía un poste que tomaba forma de árboles, tloques, o bacabes, en la zona maya. Recordando la separación del cuerpo de Cipactli, se pensaba que los postes evitarían que el cuerpo de la bestia se volviera a juntar y surgiera nuevamente el caos; al mismo tiempo, estas eran las vías mediante las cuales se mezclaban las energías de los númenes tanto del supramundo como del inframundo.

En el plano vertical, tenemos que el *supramundo (ilhuicatli)* se componía por nueve niveles o cielos donde vivían diversos dioses y astros, y cada uno regía en un nivel diferente. Los cuatro cielos inmediatos a la superficie terrestre eran conocidos como el *Tlalticpac*; aunque existen fuentes que señalan que el cielo se componía por trece cielos, como es el caso de la *Histoire du Mexique*. En este documento se menciona

que en el primer cielo, el más cercano a la superficie terrestre, moraba Xiuhtecuhtli, uno de los principales dioses para los hombres mexicas; el segundo cielo estaba habitado por Xiuhtli, “la diosa de la tierra”; el tercero por Chalchiuhtlicue; el cuarto por Tonatiuh; en el quinto cielo moraban cinco dioses de distintos colores; en el sexto radicaba Mictlantecuhtli, en el séptimo, Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl; en el octavo Tlalocatecuhtli, dios de la tierra, en el siguiente cielo vivía Quetzalcóatl; el décimo por Tezcatlipoca; el onceavo por Yohualtecuhli, en el penúltimo nivel moraba Tlahuizcalpantecuhtli, y en el último vivía Ometecuhtli.⁵⁶

El inframundo, era un “ancho lugar, oscuro, que no tiene ni luz ni ventanas”.⁵⁷ Se relacionaba tanto con la vida como con la muerte, pues “allí nacía el maíz y de allí venían los hombres, los grupos étnicos y sus dioses patronos”.⁵⁸ Sahagún describe que el difunto debía salvar varios obstáculos: en el primer nivel habían sierras encontradas, en el segundo se enfrentaba a una culebra que vigilaba que no cruzara el espacio de su dominio, en el tercero estaba el lagarto verde o precioso, en el siguiente debía cruzar ocho llanuras para luego pasar por otros ocho cerros, y finalmente, por un sitio donde había un viento tan frío que cortaba como navajas de obsidiana,⁵⁹ metáfora que se aplica a las condiciones físicas del lugar; incluso, el *icpalli* de Mictecacihuatl, era de “hueso de obsidiana”; el mismo elemento que portaba el difunto para ofrecer al señor de los muertos y que hace referencia también a la calidad fría que predominaba en el ambiente del Mictlan. En el *códice Vaticano Latino A 3738* se habla de los nueve niveles que componían el inframundo como se muestra en la lámina. (véase *ilus. 6*).

⁵⁶ *Histoire du Mechique*, en: Garibay. *Teogonía e historia...* p. 102-103.

⁵⁷ Sahagún. *Historia general de las cosas de la Nueva España. Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*. V. I. México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana, 1989. p. 219.

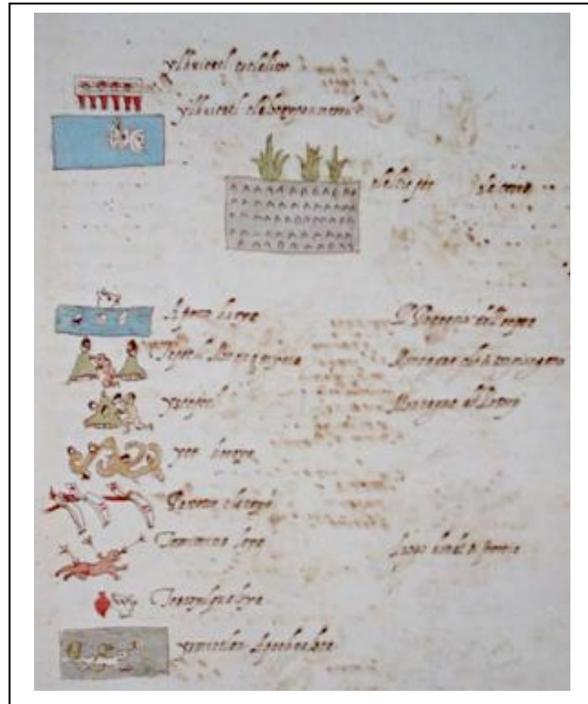
⁵⁸ Rubén Morante. *Op. Cit.* p. 34.

⁵⁹ Sahagún. *Historia general de las cosas...* p. 220-221.



Ilus 6. En la columna izquierda de la imagen se observan los nueve niveles del inframundo y en la derecha, los trece del supramundo.

Fuente: Códice Vaticano Latino A 3738, f. 1v y 2r.



Entre los mayas se pensaba que habían dos sitios donde irían los muertos: el primero, lleno de abundancia de comida y bebida, de descanso y gozo, cerca de un árbol llamado *yaxche*. Sin embargo, quienes carecían de una vida recta iban a un sitio de penas llamado *mitnal*.

Las penas de mala vida que decían habrían de tener los malos, eran ir a un lugar más bajo que el otro que llaman *mitnal*, que quiere decir infierno, y en él ser atormentados por los demonios, y de grandes necesidades de hambre y frío y cansancio y tristeza. También había en este lugar un demonio, príncipe de todos los demonios, al cual ... llámanle en su lengua Hunhau.⁶⁰

Ambas partes, el inframundo y el supramundo, tienen características bien definidas: la parte superior es luminosa, caliente y seca; allí moraban las deidades celestes calientes, secas y luminosas que bajaban constantemente a la tierra e influían directamente en las acciones del hombre; en cambio, bajo la tierra, ambiente húmedo,

⁶⁰ Diego de Landa. *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994. (Cien de México). p. 137.

sombrío y frío, moraban los dioses con las mismas características: fríos, húmedos y oscuros; y de éste emergían los ríos, arroyos, vientos y nubes, que se recreaban en las cavernas de la tierra (manantiales y cuevas), es decir, en el Mictlan. Esto se explica por el principio creador del Universo, pues la partición de Cipactli que propició la creación del mundo, dio parte a uno de los principios fundamentales de la cosmovisión mesoamericana: la división de opuestos complementarios como cielo-tierra, noche-día, hombre-mujer o frío-caliente, opuestos que debían estar en equilibrio, inclusive éstos últimos, incidían directamente en la salud del individuo.

Siguiendo estos patrones duales, tenemos que el interior del inframundo estaba permeado por un medio de muerte y los montes, que funcionaban como contenedores del mundo acuático y mortal, eran considerados como dioses pluviales ligados a la enfermedad y la muerte. Probablemente esto se debe a que, en términos pragmáticos, el campesino veía cómo salían las aguas que dañaban o beneficiaban a las cosechas. Inclusive el dios *Tlalocan Tecuhtli* moraba en la gran montaña “arquetípica” de la que manaban las aguas y plantas que alimentaban al hombre. Al valioso numen le rodeaban cuatro *tlaloques*, cada uno ubicado al extremo de los cuatro rumbos del universo y se encargaban de enviar distintos tipos de agua y vientos hacia los campos de cultivo.

Asimismo, aun cuando en el cielo se generaba la vida (puesto que allí, en específico, en el treceavo cielo, se formaba la esencia vital que debía preñar a las futuras madres en la tierra), también salían fuerzas malignas que penetrando al cuerpo humano, propiciaban enfermedades y perjuicios. Cabe señalar que esta parte se dividía en dos segmentos: la derecha y la izquierda. Considerando su raíz gramatical *yec*, López Austin define las cualidades y asociaciones con respecto a la parte derecha: “bondad, limpieza, pureza, suavidad, protección, hermosura, justicia, paz, conclusión, gracia, prueba, ensayo”, entre otros.⁶¹ La parte izquierda se relaciona más bien con el sitio cercano al corazón, uno de los segmentos más importantes del cuerpo, por lo que se le identificaba con la importancia de la autoridad; así, los gobernantes se ubicaban a la izquierda de Huitzilopochtli, el “colibrí de la izquierda”. Además, la parte izquierda estaba inmersa en un estado sobrenatural, de ahí que el brazo izquierdo y la mano izquierda de las mujeres muertas en parto, fuesen pretendidos por hechiceros y

⁶¹ López Austin. *Cuerpo humano e ideología...* p. 175.

guerreros, pues con su acción mágica vencerían a sus enemigos. En resumen, López Austin considera que “así como el uso de la mano derecha estaba más ligado a las actividades cotidianas, sobre todo a las que exigían destreza, la izquierda se ligaba en forma más estrecha al mundo de lo sobrenatural”.⁶²

Por otro lado, la relación entre la estructura del cuerpo humano con respecto al cosmos, va más allá de la correlación figurativa o aspecto físico de ambos, pues:

Así como el antropomorfismo atribuye facultades de voluntad a las fuerzas de la naturaleza, el hombre se concibe impregnado por la energía de los cuerpos astrales o pretende transformar la materia inerte a través del ruego, de la persuasión o de la amenaza.⁶³

Es decir, la interrelación entre ambos se observa cuando la energía, permanente y dinámica del cosmos depende de la participación humana al alimentar a las deidades y con ello garantizar el funcionamiento del universo, a la vez que el hombre vive gracias a la bondad de los dioses. Asimismo, para que la influencia divina permaneciera en la tierra y los hombres obtuvieran sus beneficios, éstos recurrían al rito. Entonces, era indispensable realizar sacrificios y orar en su favor, puesto que el tiempo, las circunstancias y la suerte de los hombres eran condicionados por las divinidades:

“a través del rito el hombre mesoamericano pretendía revitalizar a los seres divinos, obtener de ellos sus favores indispensables para subsistir, y liberarse de sus influencias dañinas”.⁶⁴

2.3 Cosmología. El equilibrio en el cosmos.

Cuando Quetzalcóatl y Tezcatlipoca decidieron crear la tierra con el cuerpo de Cipactli y separaron al monstruo entre la parte superior e inferior con cuatro árboles en cada punto cardinal, tenían la intención de que estas partes no se volvieran a juntar y reinara el caos. Sin embargo, a través de estos árboles que en su interior se hallaban huecos, se trasladaban las esencias de los dioses del cielo y el inframundo. Esto

⁶² *Ibidem.* p. 175-176.

⁶³ *Ibidem.* p. 395.

⁶⁴ *Ibidem.* p. 72.

significó una transgresión al orden que en principio se había establecido porque “los dioses de arriba y los de abajo eran fragmentos del cuerpo dividido de la diosa, y el connubio era la violación de la separación original”. Este acto sin embargo, fue productivo, porque la unión de los dioses del cielo y del inframundo propició el tiempo.⁶⁵

De hecho, los dioses tienen una actividad cíclica en el mundo y se presentan en la tierra en forma de “tiempo”, actos que se identifican con el devenir del individuo.⁶⁶ De esta manera, la presencia divina se manifiesta en el calendario, agrupados en los dioses del año, de las veintenas y de las trecenas, tanto del calendario civil como del religioso,⁶⁷ y según la interpretación de los sacerdotes, los pobladores debían rendir culto a los dioses que regían la tierra en ese momento.

En este sentido, las deidades influían o condicionaban la existencia humana en la tierra y determinaban el curso del tiempo en el Universo, tal como sucedía con el Sol. Cuando el astro se creó en la plaza del templo de la Luna en Teotihuacan, los dioses le pidieron que se moviera; y éste sólo podría moverse por el sacrificio de los hombres. Por consiguiente, tanto el Sol depende de los hombres para alimentarse y vivir, como la vida del hombre en la tierra depende del funcionamiento correcto del astro. El astro es indispensable para el hombre en la tierra porque determina el ciclo día-noche, hecho que define la sucesión de los días y los cambios de estaciones en lluvia y sequía.

El tiempo se formaba a través de los árboles cósmicos, en un orden este-norte-oeste-sur; y justamente la sucesión de los años en el plano cósmico seguía este orden. Esto apoya la importancia del 4, que al recorrer los rumbos del Universo dan parte a la creación del tiempo. Incluso, el estudio que Elody Dupey hace del color en Mesoamérica, muestra que este recorrido tiene un ciclo interminable.

Al asignar a la quinta figura atributos cromáticos de la primera, se introduce entonces una idea de rotación. Así después de haber dado la vuelta al universo y

⁶⁵ López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan...* p. 20

⁶⁶ *Ibidem.* p. 28.

⁶⁷ Los dioses de los días por ejemplo, se formaban por dos seres divinos: un numeral y otro dios, o bien, un ser natural o uno creado por el hombre. Ambas sustancias generaban un “dios compuesto”. La combinación de estas sustancias definían la buena o mala fortuna del día para el individuo. En el caso de las trecenas, existía un dios patrón, el cual era el que iniciaba con el número 1 en la misma trecena. *Ibidem.* p. 28-29.

al tiempo. El ciclo se vuelve a iniciar, los signos calendáricos y los colores empiezan, nuevamente, a declinarse”.⁶⁸

Esto es, según Elody Dupey, de las cinco figuras que se registran en las láminas 39 y 45 del *códice Borgia*, la quinta, al centro, posee “atributos cromáticos” que contiene la primera imagen, lo que anuncia una secuencia desde el quinto punto hacia el primero, dato que evidencia el reinicio de un ciclo.

En el mismo sentido, la idea de que el Sol recorre el firmamento y el inframundo, pasando por los cuatro rumbos iniciando con el este y siguiendo la ruta por el norte, oeste y sur, para renacer al otro día en el este, es simulado por el hombre en el momento de su muerte, puesto que también, durante cuatro años el hombre recorre el inframundo hasta llegar al Mictlan para, según los tlaxcaltecas, “resucitar” como colibríes en el caso de los guerreros o como animalejos ponzoñosos, si era gente común; o para ser devorada su esencia por un jaguar al llegar al último de los nueve niveles del inframundo, según los nahuas; o bien, para ir a un lugar lleno de penurias en el caso de quienes habían llevado una vida disoluta, o a un lugar lleno de abundancia en comida y descanso, si había sido una persona de vida recta, según los mayas.

La regulación del día y la noche se explica a partir del mito del nacimiento de Huitzilopochtli, una de las deidades más significativas de los mexicas. Recordemos que en el cerro de Coatepec se hallaba la diosa madre de la tierra, Coatlicue, barriendo en el patio del templo. Una bola de plumas blanca cayó del cielo y la diosa la colocó en su seno para continuar barriendo, y con esta simple acción, quedó preñada. Indignados sus hijos, los 400 surianos o estrellas, y asusados por su hermana Coyolxauhqui, “la luna”, se dispusieron a matar a su propia madre. Sin embargo, un acto divino permitió que naciera un ser ya de cuerpo adulto y con sus armas de guerra; se trataba de Huitzilopochtli, quien dio muerte a sus hermanos, las estrellas y la luna. Este mito explica por qué, todos los días, el sol como Huitzilopochtli, emprende una lucha contra la Luna y las estrellas en su recorrido diario por el inframundo hasta salir triunfante en el oriente e iniciar su recorrido por el firmamento y llegar al ocaso, para así continuar con la lucha eterna que garantiza la sucesión del día y la noche.

⁶⁸ Dupey. *Op Cit.* p. 186.

En su recorrido por el firmamento, el Sol también pasaba por dos moradas donde vivían aquellos individuos premiados por el sol, dada su condición guerrera. El oriente era habitado por los guerreros muertos en batalla y escoltaban al Sol lanzando alaridos como en acto de guerra hasta llegar al cenit. Desde ese punto, le esperaban las mujeres muertas en el primer parto, las *cihuateteo*, que moraban en el Cihuatlampa. Estas mujeres guiaban al Sol haciendo alaridos como guerreras hasta el fin del día, es decir, hasta el occidente, pues parecía que el ocaso era como “la boca de una cueva profunda, que era como el hocico de una serpiente que lo engullía en el occidente”.⁶⁹

El sol también garantiza la vida del universo en la era actual, pues cuando muere el Sol, muere el mundo. De ahí la ceremonia del Fuego Nuevo que iluminaría nuevamente otro siglo del Quinto Sol.

En este orden existían dos sitios que unían al ámbito divino del supramundo e inframundo con el hombre, desde su nacimiento hasta su muerte. El primero de éstos era *Tamoanchan*, que de acuerdo con Sahagún significa “buscamos nuestra morada”.⁷⁰ Tamoanchan es un lugar de creación, pues en primer lugar, Quetzalcóatl llevó a aquél sitio los huesos de los antepasados para formar a la humanidad; en segundo lugar, es el sitio donde Ometecuhtli y Omecihuatl forman al niño para enviarlo como una especie de semilla al vientre de la madre; y en tercer lugar, fue allí donde los hombres comieron maíz después de haber sido triturado por las propias muelas de los dioses. Éste sitio, se encuentra al centro del Universo y como un enorme árbol, sostiene entre sus ramas a los bebés que juegan y se alimentan del árbol nodriza mientras son enviados a la tierra al vientre de una futura madre; sus raíces penetran los sitios más recónditos del mundo de los muertos y por su tronco circulan las fuerzas divinas de los cielos superiores y de los cielos inferiores. En la zona maya se hablaba también de un árbol llamado *yaxche* o *ceiba pentandra gaertn*, “muy fresco y de gran sombra, que es [una] ceiba, debajo de cuyas ramas y sombra descansarían y holgarían todos siempre”.⁷¹

⁶⁹ Rubén Morante. *Op. Cit.* p. 36.

⁷⁰ De acuerdo con Remi Simeón, *Tamoanchan* deriva de la expresión *tic-temoa ochan*. Vid. Remi Simeón. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. 16 ed. México, Siglo XXI, 2002. p. 437.

⁷¹ Landa. *Op. Cit.* p. 137.

El otro sitio es *Tlalocan*, el cual también es productivo dado que en su interior, que es una gran montaña, circulan todo tipo de frutos que germinarán en la superficie terrestre; pero esos frutos se hallan impregnados de un ambiente de muerte, pues en sus aguas se encuentran también las esencias o energías de los hombres muertos por razones acuáticas.⁷²

En estos dos lugares se encierra pues, el ciclo de nacimiento-muerte pues en ambos se encuentra el potencial reproductivo (en Tamoanchan se forma la esencia de los hombres y en Tlalocan se encuentran los frutos que se reproducen en la superficie terrestre) y en ambos también, se ubica el sitio de muerte (Tamoanchan mantiene a los pequeños niños muertos entre sus ramas, en espera de ser depositados en forma de semilla al vientre de la madre; y al Tlalocan va todo aquél individuo que falleció por causas acuáticas) y a través del tronco del Tamoanchan las fuerzas sobrenaturales de los dioses celestes y del inframundo, permiten el movimiento y el tiempo en la tierra. Más aun, López Austin señala que en Tamoanchan se sintetiza el ciclo vida-muerte:

Tamoanchan no sólo se identifica con la parte más alta del cosmos sino con el mundo de los muertos, porque es todo el proceso del maravilloso cruce de las corrientes celestes y terrestres, es el lugar de la creación, donde giran revolviéndose en torzal las fuerzas cálidas de los nueve cielos y las frías de los nueve pisos del inframundo. Tamoanchan es el cielo y el inframundo, es el lugar del calor y el del frío, el del fuego y el del agua.⁷³

El Tlalocan entonces es un sitio de muerte porque lo que circula entre sus aguas es pudredumbre, claro, con potencial reproductivo,⁷⁴ pero además, el medio físico que predomina, acuoso, frío, oscuro, recrea el ambiente del Mictlan.

El gran árbol que forma *Tamoanchan* es el centro rector del Universo, une a los cuatro rumbos del universo en el plano horizontal y enlaza los tres niveles del universo (supramundo, nivel terrestre e inframundo) en el plano vertical. En lo alto de

⁷² López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*. p. 9.

⁷³ *Ibidem*. p. 93.

⁷⁴ Entre los nahuas actuales se cree que la raíz de los hombres está en el Talokan, que los antepasados provienen de ese sitio, pero en el árbol florido, en Tamoanchan, están los niños pequeños que vendrán al mundo. López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*. p. 137. *Apud*, Aramoni Burguete. *Talokan Tata, Talokan Nana*, p. 63.

Tamoanchan, en la copa del árbol, se hallan todos aquellos que murieron en batalla (mujeres muertas en parto, guerreros y comerciantes que perecieron en peligrosas expediciones) y los recién nacidos que murieron sin haber probado maíz y por consiguiente, sin haber probado sustancia mortal alguna. En su tronco circulan las energías calientes del supramundo y las frías del inframundo; mientras que en sus raíces corren las aguas del Mictlan. Más aun, Graulich ha identificado que el espacio y el tiempo se hallan enlazados al día, el año y el destino de los hombres después de la muerte:

Espacio y tiempo se hallan indisolublemente atados. Las tres moradas del más allá y los tres niveles del universo se encuentran asociados a las tres partes del día o del año. La tarde es el paraíso de Tláloc, el Cincalco, Tamoanchan y la tierra. La noche es la región de los muertos y el mundo subterráneo. La mañana es la casa del sol y el cielo.⁷⁵

2.3.1 La función de los seres humanos en la Tierra.

Como se mencionó anteriormente, en los diferentes soles que se sucedieron en el Universo los hombres que los habitaban, eran imperfectos. Una versión señala que un pedernal de obsidiana cayó a la tierra en una región conocida como Chicomoztoc y al tocar suelo se fragmentó dejando salir a 1600 dioses. Se dice que estos dioses pidieron autorización para formar a la humanidad. Para ello debían bajar al inframundo para solicitar a Mictlantecuhtli los restos de las generaciones que habitaron los soles pasados, y con éstos, crear a los nuevos hombres. Se narra sobre todo la acción de Quetzalcóatl y/o Xolotl que descendió a la tierra de los muertos para solicitar a Mictlantecuhtli precisamente los huesos y cenizas de los hombres anteriores. Después de tales acciones, Quetzalcoatl salió a la superficie de la tierra con los huesos anhelados. Los llevó con Quilaztli, quien los colocó en un recipiente y los molió. Enseguida Quetzalcoatl roció los huesos con la sangre de su miembro a fin de que Quilaztli formara una masa con la que se creara el primer hombre; a los cuatro días formó a la primer mujer. Xolotl se encargó de alimentarlos en un principio, pero

⁷⁵ Graulich. *Op. Cit.* p. 288.

Quetzalcoatl, el héroe mítico por excelencia que propició la creación de la humanidad y la cultura, también halló el principal alimento para su supervivencia, el maíz.

En la zona maya se narra la formación de los primeros humanos, que por no saber venerar a los dioses, fueron destruidos. El primer intento se dio con la creación de todos los animales de la tierra de los cuales se esperaba que hablaran y veneraran a los dioses, pero lo único que podían hacer era chillar, cacarear y graznar. Por ello los dioses les dieron como alimento, pasto y vivirían en barrancos y bosques, incluso serían devorados como alimento por otros seres. Se intentó hacer nuevamente a las criaturas que veneraran a los dioses y esta vez los formaron de lodo, pero era un material inconsistente y se deshacía, además de que podían ver de manera parcial y hablaban en un principio, pero carecían de total entendimiento. Probaron hacer una nueva creación que les rindiera culto y esta vez fue hecha de madera y pese a que lograron hablar, parecerse a los hombres, e incluso, reproducirse en la tierra, no tenían alma, ni entendimiento y por consiguiente, no recordaban quiénes los habían creado y no podían venerarlos. Andaban por la tierra a gatas y sin rumbo y como no tenían sangre ni “substancia”, se secaron por dentro; una gran inundación les causó la muerte. Entonces los dioses decidieron formar al hombre con una sustancia conocida como “tzité” y a la mujer con las hojas de la planta con la que se hacen los petates⁷⁶ pero de igual manera, por no tener la capacidad de pensamiento y no dirigirse a los dioses, fueron destruidos y entonces, una resina cayó del cielo y los destruyó.

Algo digno de señalar es que la creación de los hombres sobre la tierra era antes del amanecer, un ambiente en estado previo de creación, es decir, en la pasividad de la oscuridad. Entonces cayó una intensa lluvia negra que oscureció a la tierra entera. Todo animal y objeto en la tierra, golpeó a estos últimos hombres, hasta destruirlos completamente y se dice que los descendientes de estos hombres son los monos.⁷⁷

En la aventura de los personajes míticos Hunahpu e Ixbalanque que viajaban al inframundo, lucharon contra los dioses de la muerte. Después de vencerlos y con ello, de vengar la muerte de sus padres Huh Hunahpu y Vucub Hunahpu, se convirtieron en

⁷⁶ *Popol Vuh*. p. 94-95.

⁷⁷ *Ibidem*. p. 89-97.

el Sol y la Luna. Y precisamente después de autosacrificarse y morir, renacen como en la tierra.

Estas últimas líneas nos señalan la función de la humanidad en la tierra: la veneración de los dioses. Por ello es necesario el sacrificio humano, pues con el alimento máspreciado garantizarían la presencia de los dioses. Por otro lado, la estructura interna y externa de los hombres evoluciona gradualmente hacia la perfección, el hombre y el maíz. Y los hombres también logran los favores de los dioses, anulan o canalizan las fuerzas divinas para su propio beneficio. Esta acción se realiza a través del rito, que además de recordar tiempos ancestrales, legitimar el poder del grupo reinante y coadyuvar a la cohesión de grupo, tiene la posibilidad de influir en las fuerzas sobrenaturales a su propia conveniencia.

2.3.2 El Universo y la sociedad mesoamericana.

Por otro lado, la estructura del Universo permeaba toda entidad social y política de los hombres precolombinos. Así, el *calpulli* (“barrio”) también se estructuraba conforme a los principios cosmogónicos. Existía un dios tutelar denominado *calpulteotl*, que se enlazaba míticamente al origen del grupo, puesto que éste justamente, decidió la formación del *calpulli*. Además, el *calpulteotl* determinaba las características de los individuos del grupo (salud, capacidad reproductiva, trabajo, etc.), los protegía de peligros externos, incluso de los poderes de otros *calpulteotl*. El dios habitaba en el monte próximo al *calpulli*, y con ello actuaba como un dios pluvial que proveía al pueblo de las aguas para la siembra y necesidades más vitales; incluso les otorgaba las tierras y les dotaba de las técnicas necesarias para desempeñar tanto los oficios especializados de cada individuo como el oficio exclusivo del mismo *calpulli*.

A cambio de todos los favores que les brindaba el *calpulteotl*, la población debía pagar un tributo que podía consistir en un pago corporal (sacrificio humano), en especie (productos) o bien, en trabajo.

Por otro lado, el gobernante transmitía a los pobladores del *tlatocayotl*, o señorío, el mensaje de la divinidad, y como máximo jefe militar, político y religioso, vigilaba que los designios fueran ejecutados.

La dualidad cósmica servía también como modelo para la organización de la estructura política. La máxima autoridad en México Tenochtitlan se componía de dos figuras: el *tlahtoani*, quien recibía sus atributos de la divinidad en el aspecto masculino, y el *cihuacoatl*, que se ligaba al aspecto femenino de la divinidad. Incluso, esta posición recuerda a la separación de Cipactli en cielo y tierra, pues el *tlahtoani* representaba al aspecto celeste y masculino en tanto que el *cihuacoatl* al aspecto femenino y terrestre.⁷⁸ En la práctica, el *tlahtoani* era el jefe máximo del *tlatocayotl* y predominaba su función militar; mientras que el *Cihuacoatl* era el dirigente de la administración.⁷⁹

En el caso del *tlatocayotl*, su divinidad protectora era de carácter bélico dado que mediante la guerra se garantizaba la estabilidad del Universo, en el momento en que se alimentaba al dios solar que dominaba la Quinta Era, Huitzilopochtli; en consecuencia, el curso de la tierra continuaría pues la sangre y los corazones de los cautivos en combate, brindaban las energías necesarias para la supervivencia del Quinto Sol.⁸⁰

2.3.3 El Universo y el cuerpo humano.

En el *Códice Vaticano Latino 3738* se observan los distintos cielos superiores e inferiores del universo. En lo alto de los niveles superiores, en el décimo tercer cielo, se encuentra el Omeyocan; allí viven los creadores de los seres humanos, Ometeotl y Ometecuhtli; aunque en dicho código parece que el Omeyocan ocupa los dos pisos más altos. Una traducción de López Austin dice:

...allá en el piso decimosegundo está, allá vive el verdadero dios...Ometecuhtli...
y su comparte (femenina) se llama Omecíhuatl... Se dice que allá somos

⁷⁸ López Austin. *Cuerpo humano e ideología...* p. 174.

⁷⁹ *Ibidem*. p. 82.

⁸⁰ *Ibidem*. p. 89.

creados los hombres, que de allá viene nuestro *tonalli* cuando se coloca (el niño en el vientre materno), cuando cae en gota el niño. De allá viene su *tonalli*, penetra en su interior; lo envía Ometecuhtli.⁸¹

Asimismo, cuando la criatura nacía, la partera mencionaba en uno de sus discursos que el niño es insuflado por fuerzas divinas, acto en el que participan dioses como Citlalicue, Citlallatonac y los *ilhuica chaneque* le soplaban el *ihiyotl*, una de las entidades anímicas que transmitían los dioses por medio del aliento.⁸² Otra de las entidades anímicas más importantes era el *teyolia*, el cual acompañaba al individuo hasta la región de los muertos. López Austin refiere que esta última energía era proporcionada quizá por los dioses patronos del *calpulli*, deducción hecha a partir de la creencia maya actual que indica que los “padres-madres” que viven en las montañas otorgan esta energía al niño desde el vientre materno, inclusive, argumenta que entre los antiguos nahuas se identificaba al *altepeyollotl*, como el cerro donde moraba el dios protector de cada *calpulli*.⁸³

El ser humano también se ligaba a los dioses tanto en su naturaleza como individuo, como en su relación con su comunidad. Por un lado, existía una entidad divina que proporcionaba al hombre las características particulares que lo distinguían de sus semejantes, desde que era formado en el vientre de la madre y que determinaba su propio destino; y por otro, existía un “dios patrono” que otorgaba el “alma” o la esencia que identificaba al individuo con su comunidad.⁸⁴ Es por ello que se pensaba que lo que sucedía al individuo se debía a las influencias de los dioses en su interior. Incluso, “la heterogeneidad de componentes anímicos producía en el individuo una fuerte lucha de esencias contradictorias que lo inclinaban hacia el pecado o hacia la virtud y en materia de salud le otorgaban la fortaleza o debilidad, lo enfermaban o lo auxiliaban a recuperar la salud perdida”.⁸⁵ El *tonalli*, una de las principales entidades anímicas, se introducía en el niño desde los primeros momentos del nacimiento, incluso desde mucho antes,

⁸¹ *Ibidem.* p. 227.

⁸² *Ibidem.* p. 228.

⁸³ *Ibidem.* p. 254.

⁸⁴ López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan.* p. 38-39.

⁸⁵ *Ibidem.* p. 40.

desde la creación de la humanidad. Recordemos que el hombre, aunque surge en el tercer tiempo del Universo, mantiene contacto con las esencias divinas del segundo tiempo, e incluso, éstas últimas permanecen en el interior de los seres mundanos, de manera que existían dos tipos de materia: una ligera, sutil, imperceptible o casi imperceptible de la que se componían los dioses; y una materia pesada, visible, tangible y dura que constituía los cuerpos terrenales. En el momento en que se creó el Sol, endureció la cubierta de los cuerpos mundanos, aun cuando en su interior permaneció la “materia ligera” divina. López Austin dice:

Los dioses habían muerto ... para existir permanentemente en el mundo creado, aunque enclaustrados... Todo lo que existía en el mundo tenía origen divino. Los dioses habían muerto en el mito para permanecer en el interior de los seres creados. Su sustancia divina, “muerta”, era el fundamento de la creación de cada uno de los seres mundanos. Al morir, se habían convertido en las esencias... de las piedras, de los minerales, de los árboles, de las plantas, de los vegetales, de los seres humanos, de los astros... El gran agente de la muerte era el Sol, que con sus rayos había enclaustrado la sustancia divina en una cobertura pesada.⁸⁶

Más aun, desde el proceso de gestación, el niño recibía las energías de distintos númenes. En un principio, su *tonalli* se hallaba impregnado por las energías divinas de los dioses creadores, Ometecuhtli y Omecihuatl, y posteriormente, ya en la tierra, por las energías de los entes sobrenaturales que yacían en la superficie terrestre:

El niño estaba provisto de la irradiación inicial de los nueve cielos superiores durante su vida intrauterina. Al independizarse de la madre, era necesario que su *tonalli* se incrementara. Ahora debía recibir la fuerza de seres que estuviesen próximos a él, ya en la superficie de la tierra, ya en los cielos inferiores. Las fuerzas llegaban cotidianamente a la superficie de la tierra a través de los árboles divinos.⁸⁷

En consecuencia, las energías divinas acompañaban al hombre en todo momento, pues mientras que el *tonalli* se formaba desde el vientre materno al igual que el *ihiyotl*, el *teyolia* acompañaba al individuo hasta el inframundo. Inclusive, además de existir el *tonalli* interno, existía un “dios del tonalli” en el exterior al que debía pedir ayuda en caso

⁸⁶ *Ibidem*. p. 23.

⁸⁷ López Austin. *Cuerpo humano*. p. 230.

necesario.⁸⁸ Estas energías eran transmitidas al niño por los seres divinos del supramundo. Sin embargo, al igual que el *tonalli* y el *teyolia*, el *ihiyotl* era transmitido por segunda ocasión durante la imposición del nombre, donde se le fijaban las energías vitales definitivas que habrían de acompañar al individuo desde ese momento y para siempre, por ello era considerado como un segundo nacimiento.

El *tonalli* se alojaba sobre todo en la coronilla, por ello el cabello de las *cihuapilli* era codiciado por los guerreros, pues al guardarlo como reliquia dentro del escudo, se incrementaba su fortaleza y valentía, además, tenían el poder de cegar a los enemigos,⁸⁹ y también el cabello era útil para la somnolencia y epilepsia.⁹⁰

Asimismo, el ombligo se hallaba como punto central del cuerpo, y a éste se le identificaba con el centro de la superficie de la tierra, la casa del dios del fuego, y sitio mediante el cual el eje cósmico permitía la comunicación entre el cielo y el inframundo.⁹¹

⁸⁸ López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*. p. 40.

⁸⁹ Sahagún. *Historia de las cosas de la Nueva España*... p. 410.

⁹⁰ López Austin. *Cuerpo humano e ideología*... p. 182. Apud Cruz, Martín de la. *Libellus de medicinalibus Indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552, según traducción latina de Juan Badiano*. Versión española con estudios y comentarios por diversos autores. México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964, p. 161 y 209.

⁹¹ López Austin. *Cuerpo humano*... p. 186.

3. El ritual de la Muerte.

3.1 El destino de los muertos.

En la cosmovisión mesoamericana, el hombre transitaba momentáneamente en la tierra. Un fragmento de los *Cantares Mexicanos*, traducido por Ángel Ma. Garibay dice:

En un día nos vamos, en una noche somos del reino de los muertos,
Ay, aquí solamente hemos venido a conocernos,
Solamente tenemos en préstamo la tierra.
Vivamos así en paz, vivamos en concordia,
Venid y ya gocemos: vengan a hacerlo
esos mismos que andan airados,
Ya se refrenen sus iras aquí.
¡Que se viviera siempre, que nunca se muriera:
Hasta el fin nos hostigan, nos acechan aquí,
Hasta el fin son desdichados, y que sigan sufriendo:
Que se viviera siempre, que nunca se muriera!

Cem ilhuitl on tiyahui
ce yohual on ximohua.
Nican Huiya zan tontiximatico
zan tictlanehuico
ye nican in tlalticpac.
Ma ihuian ma in cemelle in man tonemican
xi huallauh... ma in tonahuiacan,
ma in conchiuhtinemi
in ye tlatlahueye nican Ohuaya
Ma cemicac on nemi maca ic miquia Ohuaya Ohuaya
in teletzon nemia a in techtlatlatztinemi
techno iztlacoa nican Huiya

in teletzon motolinia ma on nentlamati.

Ma cemicac on nemia maca iz miquia.Ohuaya Ohuaya.⁹²

Y cuando el individuo fallecía, su “alma” transitaba hacia uno de los distintos espacios establecidos en la región de los muertos, mismo que se determinaba por el tipo de muerte que había sufrido, ya fuese real o recreada a través del rito (punto que se abordará en el siguiente apartado). En este momento convendrá más bien, tratar lo concerniente al “alma”, término que, para el pensamiento occidental, se entiende como la parte inmaterial que se separa del cuerpo tras la muerte. Sin embargo, como se señaló en el capítulo anterior, la composición interna del hombre en el pensamiento nahua, es más complejo y subyacen distintas entidades anímicas que permiten el funcionamiento de todo el cuerpo. Como se señaló también, las principales de estas entidades (*teyolía*, *tonalli* e *ihiyotl*), fueron insufladas por los dioses mismos; definían actitudes, emociones, carácter, e incluso, oficio a realizar y el futuro que le esperaba al individuo (aunque, como se verá más adelante, no determinaba del todo su devenir) por lo que también jugaban una función específica después de la muerte. De esta manera, el *tonalli*, elemento calórico derivado del sol, se distribuía en todo el cuerpo del individuo a través de la sangre, y se concentraba en la coronilla de la cabeza; éste variaba de acuerdo con las influencias que las divinidades ejercían sobre el individuo el día de su nacimiento y condicionaban tanto su personalidad como su destino, cuando fallecía. Según Roberto Martínez, el *tonalli* se quedaba en el cuerpo para “reintegrarse a la tierra o conservarse como reliquia familiar en los restos de los ancestros que se depositaban en las urnas”.⁹³ El *ihiyotl*, materia gaseosa que circulaba por todo el cuerpo y se concentraba en el hígado, se manifestaba mediante flatulencias y vapores corporales, y podía provocar males o enfermedades a alguna persona; y en el momento del fallecimiento, se desprendía del cuerpo y vagaba por la tierra durante algún tiempo.⁹⁴ El

⁹² *Cantares Mexicanos*, fragmento traducido por Ángel Ma. Garibay, en: *Poesía Náhuatl, Cantares Mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, Primera parte*. Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel Ma. Garibay. vol. II. México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, 2000. (Serie Cultural Náhuatl, Fuentes: 5, Seminario de Cultura Náhuatl). p. 56.

⁹³ Roberto Martínez González. “El *ihiyotl*, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, en *Cuiculco*, año/vol. 13, num. 38, septiembre – diciembre 2006. p. 179.

⁹⁴ *Ibidem*. p. 190.

teyolía, que en vida fungía como el centro vital de la persona y que por ende se asociaba a la energía, acciones y emociones del individuo, cuando éste fallecía, se desprendía del cuerpo para dirigirse a una de las regiones de los muertos.

Una de estas regiones era el *Mictlan*, sitio al que se dirigían aquellas personas que fallecían por muerte natural o por enfermedad, ya sea nobles o gente de menor nivel social.⁹⁵ También existía otro sitio más benévolo conocido como *Tlalocan*, paraíso y morada del dios del agua y por ende, de aquellos que habían muerto por razones acuáticas;⁹⁶ la tercera era *Tonatiuh Ichan*, en cuyo lado oriente vivían los hombres muertos en batalla; y en su parte occidental, en *Cihuatlampa*, iban aquellas mujeres que morían en el primer parto,⁹⁷ puesto que consideraban, habían fallecido como guerreras al luchar contra la muerte en el acto de traer al mundo a un nuevo individuo; y finalmente estaba *Cincalco* o *Tonacacuahuitlan*, espacio al que llegaban los pequeños niños que por su pureza podían disfrutar de un lugar “donde siempre hay verduras, maizales verdes y toda manera de yerbas y flores y frutas”.⁹⁸

3.1.1 El Mictlan.

Sahagún comenta que todos aquellos que fallecían por enfermedad o muerte natural, se dirigían al Mictlan, independientemente de su condición socioeconómica; de esta manera, se observaban desde las más ostentosas ceremonias fúnebres auspiciadas por nobles, hasta las más sencillas, donde sólo se encontraban los elementos indispensables que podía pagar la “gente del común”.

⁹⁵ Sahagún. *Historia general de las cosas...* p. 219.

⁹⁶ *Ibidem.* p. 222.

⁹⁷ *Ibidem.* p. 411.

⁹⁸ *Ibidem.* p. 380

3.1.1.1 La muerte de los altos dignatarios.

Era común que cuando un gobernante se enfermaba, los sacerdotes hacían sacrificios, promesas y ofrendas para su recuperación. Nicolás León comenta además, que entre los tarascos (y muy probablemente se realizaba la misma práctica entre los nahuas), iban a visitar al enfermo los señores de las regiones aliadas y tributarias para saludarlo y obsequiarle cuantiosos regalos y esclavos; pero si se encontraba en un estado muy delicado, nadie se acercaba a él, sino que permanecían en el patio de la real habitación y ponían sus regalos en el portal.⁹⁹ Entre los nahuas era común colocar una máscara a la estatua del dios *Huitzilopochtli* y otra a la de *Tezcatlipoca*, y no se las quitaban hasta que el enfermo sanaba o moría,¹⁰⁰ con la esperanza de que los númenes proporcionaran al gobernante la energía necesaria para su pronta recuperación. Incluso los obsequios que le brindaban sus allegados además de representar su lealtad y amistad, servían para acumular la energía necesaria “ya sea para incrementar su existencia o para que penetre, fortalecido”, en el Mictlan.¹⁰¹

Si por desgracia el dignatario fallecía, inmediatamente daban la noticia a todos los gobernantes de los pueblos con los que se mantenían relaciones de amistad o parentesco y se notificaba la fecha del entierro, que de acuerdo con Motolinía, era al cuarto día.¹⁰²

El primer acto del ritual consistía en lavar el cuerpo del difunto al igual que a todos aquellos que debían morir para acompañarlo;¹⁰³ los ancianos se encargaban de realizar

⁹⁹ Nicolás León. “Entronización y muerte de los reyes tarascos”, en: Ernesto de la Torre Villar. *Lecturas históricas mexicanas*. Tomo III. México, UNAM, 1998. p. 8-14.

¹⁰⁰ Francisco Javier Clavijero. *Historia antigua de México*. Pról. de Mario Cuevas. 10 ed. México, Porrúa, 2003. p. 279. (Sépan Cuántos, 29)

¹⁰¹ Patrick Johansson. *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*. 2 ed. Puebla, Secretaría de Cultura / Gobierno del Estado de Puebla, 2002. p. 104.

¹⁰² Heyden. “La muerte del tlahtoani...” p. 90.

¹⁰³ Toribio de Benavente (Motolinía). *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, con inserción de las porciones de la *Historia de los indios de la Nueva España* que completan el texto de los Memoriales. Ed., notas, estudio analítico y apéndices por Edmundo O’Gorman. México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, 1971. p. 300.

tal acción y además, tenían la exclusiva misión de cortar papeles para ponérselos al difunto.

El agua era el elemento fundamental en el ritual puesto que se trata de una sustancia que personificaba a Tlaloc y que proporciona a los seres vivos el líquido esencial para vivir; aunque también los castiga con sequías o inundaciones, arrasa con todo lo que se encuentra en su camino, tal como lo muestra el *Códice Borgia* (véase *Ilus. 7*), que dibuja al agua en sus dos facetas: *Tlaloc* se encuentra, con un bastón plantador sembrando y cuidando las plantas, puesto que las riega para su nacimiento y crecimiento; y por otro lado, enfrente de éste, se dibuja un *tlaloque* quien destruye las cosas que se encuentran a su alrededor con “hachas de granizo y relámpagos”.¹⁰⁴



Ilus 7. Se observa a *Tláloc* con un bastón plantador sembrando la tierra, y por otro, al rayo que tiene la capacidad de destruir la cosecha; con ello se manifiesta la bondad y destrucción del dios de la lluvia.

Fuente: *Códice Borgia*. Foja 20.

Por otro lado, el agua es parte de la creación del Universo. Mircea Eliade, señala que es: “la matriz de todas las posibilidades de existencia” y simboliza la “sustancia primordial de la que nacen todas las formas y a la que vuelven, por regresión o por cataclismo... La inmersión en el agua simboliza la regresión a lo preformal, la

¹⁰⁴ Kryistyna M. Libura. *Los días y los dioses del Códice Borgia*. México, Ediciones Tecolote, 2004. p. 32.

regeneración total, el nuevo nacimiento, pues una inmersión equivale a una disolución de las formas, a una reintegración en el modo indiferenciado de la preexistencia”.¹⁰⁵

Asimismo, el agua no sólo presenta el poder regenerador en el momento de la creación del Universo, sino que también cumple con un papel de regeneración en la misma superficie terrestre: “el agua... surge del inframundo, corre por la superficie terrestre, se evapora, sube al cielo, se condensa, cae a la tierra y mar en forma de lluvia y de allí vuelve a su punto de partida y se sumerge en el inframundo”.¹⁰⁶ El difunto, por tanto, regresa al agua de la que surgió la vida, tanto en tiempos primigenios como en el de la gestación en el interior de la madre.

Recordemos el ambiente en el que *Cipactli* andaba por todo el firmamento previo a la creación del Universo. Antes que cualquier expresión de vida, “había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba”,¹⁰⁷ estaba completamente estática y de temperatura fría porque no existía rastro alguno de luz ni calor. Era un ambiente que podría equipararse al líquido amniótico de la mujer embarazada que mantiene y protege en su interior al futuro bebé. También es el agua a la que regresa toda expresión viviente, pues en el momento en que los ancianos la rociaban sobre el cadáver, hacían oraciones al dios *Mictlantecuhtli* y *Chalchiuhtlicue*, deidad acuática de los lagos y ríos. Inclusive, la relación entre el agua y la muerte se presenta en un discurso que se daba a la mujer preñada: “Y éstos, [los muertos] ¿cómo los podremos traer aquí, que ya son muertos? Ya son idos a la cueva del agua”.¹⁰⁸

Una vez bañado el cuerpo, le colocaban dentro de la boca una piedra de *chalchihuitl* que era como un corazón,¹⁰⁹ o bien, como una semilla que en estado latente

¹⁰⁵ Mircea Eliade. *Tratado de historia de las religiones*. México, Ediciones Era, 2004. p. 178.

¹⁰⁶ Diego Méndez Granados. “Percepciones en torno al agua”, en: Enrique Eroza Solana, *et al.* *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*. México, Biblioteca de la Medicina Tradicional Indígena / Instituto Nacional Indigenista, 1999. p. 23.

¹⁰⁷ *Histoire du Mechique*, en: Garibay. *Op. Cit.* p. 108.

¹⁰⁸ Sahagún. *Historia de las cosas...* p. 394.

¹⁰⁹ Sahagún. *Historia general de las cosas...* p. 221.

llegaría a fertilizarse.¹¹⁰ En seguida le cortaban una melena de cabellos de lo alto de la coronilla y los juntaban a su vez con los que les habían guardado desde el día de su nacimiento pues recordemos que una de sus almas, el *tonalli*, se hallaba en la coronilla de la cabeza y que los cabellos formaban una capa protectora de la cabeza. Cuando los cabellos se desprendían de la cabeza, se llevaban parte del tonalli; lo mismo sucedía con las uñas de manera que durante toda su vida iba disgregando parte de esta energía.¹¹¹ Entonces, el cabello del nacimiento y muerte guardaban energías esenciales para el individuo, y “se estima necesario que el tonalli se reintegre después de la muerte, por lo cual esta entidad anímica realiza un viaje en el que va recogiendo sus disgregadas porciones”,¹¹² una forma era a través de la ceremonia del *quitonaltia* que se describirá más adelante; baste decir que la escultura que se construía en esa ceremonia “tenía como función atraer las dispersas fracciones del *tonalli*, que así pasarían al interior de la pequeña caja para ser conservadas”.¹¹³ Por ello es que colocaban ambos tipos de cabello en una caja decorada en su interior con imágenes de deidades, en tanto que el rostro del noble se cubría con una máscara pintada; inmediatamente después mataban un esclavo.¹¹⁴ Además, la unión de los cabellos del nacimiento con los que le cortaban al momento de morir, significa una unión del nacimiento con la muerte del individuo.

Generalmente, colocaban el cuerpo en el interior de su casa,¹¹⁵ en el centro de una habitación. El tiempo del velorio respondía probablemente al estado de putrefacción del

¹¹⁰ Vid. Johansson. *Ritos mortuorios nahuas precolombinos...* p. 146; aunque en zonas como la maya, la piedra de *chalchihuitl* que le ponían en la boca, representaba, el sustento alimenticio de la comunidad dado que llenaban la boca del difunto con maíz molido y una bebida llamada *koyem*, y le depositaban piedras para ser empleadas por monedas, “para que en la otra vida no les faltase de comer” Landa. *Op. Cit.* p. 136.

¹¹¹ López Austin. *Cuerpo humano...* p. 367.

¹¹² *Ibidem.*

¹¹³ *Ibidem.* p. 367-368.

¹¹⁴ Motolinía. *Op. Cit.*, p. 304.

¹¹⁵ Pues aunque en la zona maya, una fuente del siglo XVI señala que el moribundo se colocaba enfrente de la puerta de su casa “para facilitar la salida del ánima”, posiblemente se trata de una influencia católica. Francisco Ximénez. *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores compuesta por el R.P. Pred. Gen. Fray Francisco*

cuerpo, pues fray Gerónimo de Mendieta decía que era hasta este día “cuando ya no lo podían sufrir por el mal olor” y entre los gobernantes en Texcoco, el cadáver se encontraba en un aposento ventilado durante cuatro días y sosteniendo en el vientre una pesada losa para que con el peso de ésta, su cuerpo no se hinchase y corrompiese.¹¹⁶ Simbólicamente hablando, el difunto se encontraba rodeado por los cuatro rincones de la habitación, como una proyección del espacio universal el cual se halla al centro de los rumbos del Universo. Recordemos que el Sol es el elemento cósmico más importante entre los nahuas. Además, el número cuatro remite tanto al correr de los cuatro rumbos del firmamento, espacialmente hablando, como a los cuatro años que tardaría el alma del difunto para llegar al Mictlan, temporalmente hablando. Concepción que guarda una estrecha relación con el recorrido que el *teyolia* realizaba para llegar a su sitio final. Por ello es que al quinto día se debería enterrar, es decir, cuando hubiese transitado por los cuatro puntos y se ubicara en el centro del Universo o quinto punto cardinal y por consiguiente, cerrado su ciclo. Continuaría otro ciclo, pero en un nuevo estado de naturaleza, puesto que después de cuatro años (si hemos de considerar una versión tlaxcalteca), los guerreros fallecidos regresarían al *tlatlcpac* como aves preciosas, premio otorgado por servir a la defensa de los dioses y su ciudad; y si se trataba de “gente del común”, podrían reencarnar en animales rastreros como gusanos, ciempiés o cucarachas. En realidad, independientemente de su condición socioeconómica, se dirigían al Mictlan para formar parte de los “descarnados”. Graulich señala que las personas “sin mérito, sin suficiente fuego interior” estaban sentenciadas a no salir más del Mictlan y convertirse en “bestias inmundas” o desaparecer. Por ello es que el sol era importante para lograr subir a la casa del Sol o al Tlalocan.¹¹⁷

También se observa que el cuerpo se hallaba sentado o con las piernas encogidas.¹¹⁸ (véase *ilus. 8, 9a y 9b*) Recordemos al respecto, que entre las

Ximénez. Pról. de Antonio de Villacorta. Tomo I, Guatemala, Centro América. 1929. (Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia). p. 100.

¹¹⁶ Juan Bautista Pomar. *Relación de Tezcoco*. México, Biblioteca enciclopédica del Estado de México, 1975. p. 37.

¹¹⁷ Graulich. *Op. Cit.* p. 273.

¹¹⁸ Sahagún. *Historia general de las cosas...* p. 220; Francisco Hernández. *Antigüedades de la Nueva España*. México, Pedro Robredo, 1945. p. 50; *Biblioteca de autores españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Francisco Cervantes de Salazar. *Crónica de la*

presentaciones más frecuentes de Huehueteotl se encontraba la de posición sedente con las piernas cruzadas, con una mano cerrada y la otra con la palma extendida hacia el frente. Huehueteotl como centro universal, era el dios por el que existían todas las cosas, era el fuego del hogar que calentaba la comida e iluminaba las habitaciones y en torno al cual hablaba y convivía la familia. Sin embargo, la posición que adoptaba el difunto también remite al estado fetal, evocando la condición de un bebé antes de nacer. Incluso, estudios arqueológicos en la Ciudad de México, concretamente en Azcapotzalco, muestran resultados de 507 entierros primarios, de los cuales 502 individuos, es decir el 99% de los casos, se encontraron en una postura flexionada, en seis posiciones: sedente (la posición más común), decúbito dorsal, decúbito lateral izquierdo, decúbito lateral derecho, decúbito ventral y en “posición irregular”, como casos difíciles de clasificar.¹¹⁹ Estos es, tales datos arqueológicos reafirman la idea de que la flexión del cuerpo era una práctica generalizada en los entierros.

El cuerpo era adornado fastuosamente con orejeras y bezotes de oro, plata y otras piedras valiosas. Motolinía dice que lo envolvían en quince o veinte mantas ricas¹²⁰ dignas de su nivel y le ponían sandalias de cuero de venado, cascabeles, un trenzado de plumas en las muñecas y collares de oro y turquesa en tobillos y garganta.¹²¹ Lo peinaban sentado, sobre una silla, como si continuara viviendo y lo cubrían de banderas.¹²² Enseguida rociaban agua sobre el difunto y le decían: “Esta es la de que gozastes viviendo en el mundo”, luego tomaban un jarro de agua y se lo ponían entre las mortajas diciendo: “Veis aquí con qué habéis de caminar”.¹²³ Y mientras realizaban esto, los ancianos le hablaban sobre los sitios por los que debía pasar hasta llegar al Mictlan.

Nueva España. Ed. de Manuel Magallón. Estudio preliminar e índices por Agustín Millares Carlo. Madrid, Ediciones Atlas, 1971. p. 144; Ximénez. *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*. Tomo I, p. 100.

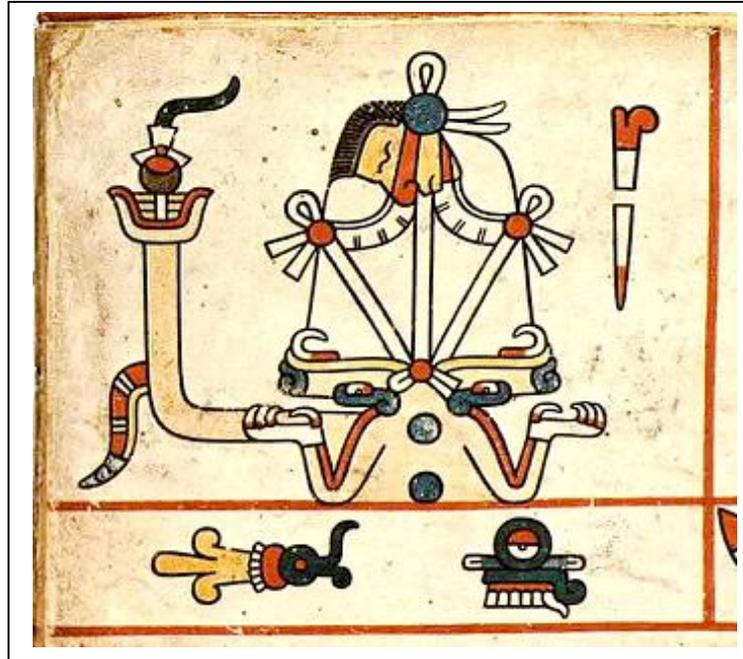
¹¹⁹ Núñez Enriquez. *Para que los muertos lleguen a su destino*. p. 113.

¹²⁰ Motolinía. *Op. Cit.* p. 304.

¹²¹ *Ibidem*. p. 300.

¹²² Francisco Hernández. *Op. Cit.* p. 51.

¹²³ Sahagún. *Historia general de las cosas...* p. 220.



Ilus 8. En una esta escena se observa a Tlaltecuhltli que recibe al bulto mortuario.

Fuente: Fájervary Méyer (detalle). f. 40.



Ilus 9a. El fardo mortuario está siendo recibido por Tlaltecuhltli.

Fuente: Códice Borja. (detalle) f. 13.



Ilus 9b. Fardo mortuario o tlaquimillolli que se observa en posición sedente.

Fuente: Códice Vaticano. (detalle) f. 60.

Luego de envolver el cuerpo, lo ataban con una cuerda blanca y lo adornaban con papeles e insignias de la deidad más importante a la que se debía el difunto, entre los que destacaban elaboradas máscaras que se identificaban con los númenes.¹²⁴ (véase *ilus. 8, 9a y 10*) Por ejemplo, el fardo mortuorio de Tizoc tenía las insignias de Huitzilopochtli, Tláloc y Quetzalcóatl. Entre los tarascos existía una tradición semejante, pues el cuerpo del *cazoncin* era colocado sobre una cama con mantas de colores y ricos adornos personales; y posteriormente, a los pies del bulto le colocaban unas sandalias y a la altura de las manos, flechas y un arco con funda de cuero de tigre.¹²⁵ Así, una de las deidades más concurridas entre los gobernantes era la de Huitzilopochtli;¹²⁶ aunque también podía llevar los atributos del dios al que se debía el muerto en vida ya sea por condición, oficio, o la forma en que había fallecido. Clavijero dice:

“al soldado vestían con el traje de Huitzilopochtli; al esterero con el de Nappateuctli; al mercader con el de Xacateuctli, y a cada uno finalmente con el vestido del dios protector del arte o profesión que había ejercitado... Al que moría ahogado vestían el traje de Tláloc, al borracho el de Tezcatzoncatl o de Ometochtli, dioses del vino, y al que moría ajusticiado por adulterio el de Tlazolteotl”.¹²⁷

También elaboraban esculturas con teas que representaba a los altos dignatarios, cuando murió Axayácatl le hicieron una representación de su imagen con teas que portaba los atributos de Huitzilopochtli, Tlaloc, Youalahuan y Quetzalcóatl;¹²⁸ cubrían la espalda de la escultura con papel y le ponían un “penacho” del mismo material.

Sin embargo, no sólo se trata de una representación, sino de una transmisión de facultades de parte de los dioses al gobernante. Al respecto Torquemada recuerda que los dioses, “dejaron la ropa que traían (que era una manta) a los devotos que tenían en memoria de su devoción y amistad. Y dichos devotos ... envolvían estas mantas en ciertos palos. Y haciendo una muesca o agujero al palo le ponían el nombre de aquel

¹²⁴ Motolinía. *Op. Cit.* p. 304.

¹²⁵ Motolinía. *Op. Cit.* p. 300-301.

¹²⁶ Pomar. *Op. Cit.* p. 38.

¹²⁷ Clavijero. *Op. Cit.* p. 278.

¹²⁸ Durán. *Op. Cit.* p. 298

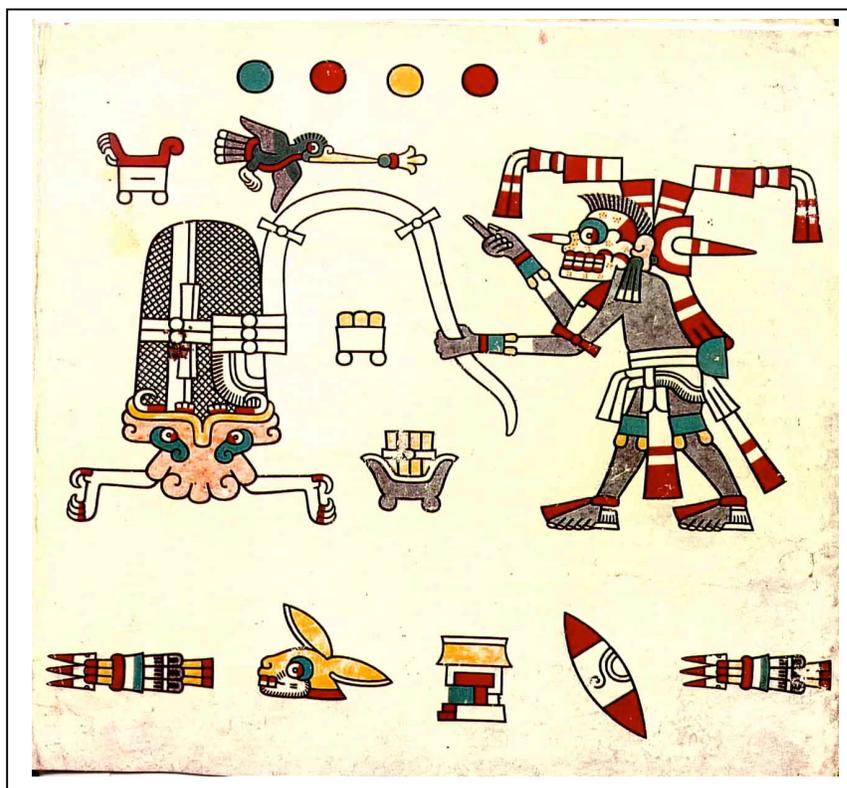
demonio que le había dado la manta”¹²⁹ y veneraban al bulto como a un dios. Era el *tlaquimiloli* que guardaba los restos de los dioses protectores los cuales, envueltos en mantas sagradas, se habían otorgado a los hombres para su protección y guía. Un caso lo vemos cuando después de la victoria de Huitzilopochtli en Coatepec, los mexicas que estuvieron un tiempo en Xico, tomaron el *maxtle* de Huitzilopochtli y lo dieron a Vicualti para que los guiara en el camino rumbo a la ciudad prometida.¹³⁰ Otro ejemplo es la peregrinación mexica en cuyo trayecto muere su sacerdote y guía Huitzilihuitl y sus restos se envolvieron en una manta, mismos que continuarían guiando a la población, pero ahora como una deidad. Patrick Johansson, por su parte, dice que estas mantas que dejaron los dioses a sus “devotos”, “son las mismas con las que se amortajaban los cuerpos de los reyes (*tlatoqueh*) difuntos”.¹³¹ Más aún, Olivier comenta que el *tlaquimiloli* envolvía los restos abandonados por los dioses, los cuales constituían el corazón o la esencia de aquél bulto sagrado¹³² y muy probablemente esto tiene relación con el *tlaquimiloli* que se formaba con los huesos del difunto, y en este sentido, al ingresar al ámbito sacro, se establecía un nexo entre lo divino y lo terrenal.

¹²⁹ Juan de Torquemada. *Monarquía indiana*. Libro III. México Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1977. p. 192.

¹³⁰ Guilhem. *Op. Cit.* p. 94.

¹³¹ Johansson. *Ritos mortuorios nahuas precolombinos...* p. 114.

¹³² Guilhem. *Op Cit.* p. 94.



Ilus. 10. En la lámina se observa a Mictlantecuhtli en contacto con el fardo mortuario a través de una cuerda blanca con la que ataban el bulto. En la parte inferior, Tlaltecuhli lo recibe en sus entrañas.

Fuente: *Códice Laud*. p. 31.

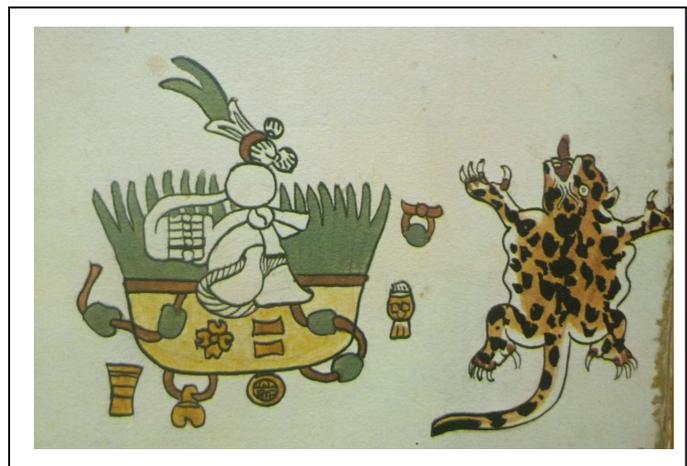
Dentro de los elementos que componían el ajuar funerario, se encontraban las ofrendas que le brindaban sus súbditos y aquellas otras que enviaban los grandes dignatarios que habían asistido a las honras fúnebres. Éstas consistían en esclavos que acompañaban al muerto y objetos de gran valor propios de la región, como mantas, algodón, hachas de cobre, esteras y productos de la tierra de la zona tarasca.¹³³ El resto de la población le llevaba regalos en la medida de sus posibilidades. (véase *Ilus. 11 y 12*)

¹³³ Nicolás León. *Op Cit.* p. 8-14.



Ilus. 11. En la imágenes se observan las ofrendas otorgadas al difunto.

Fuente: *Códice Tudela*. (detalle) f. 60.



Ilus. 12. Entre las ofrendas que se observan en esta imagen, se encuentra una piel de jaguar, pieza que sólo se reservaba a los miembros de la clase noble.

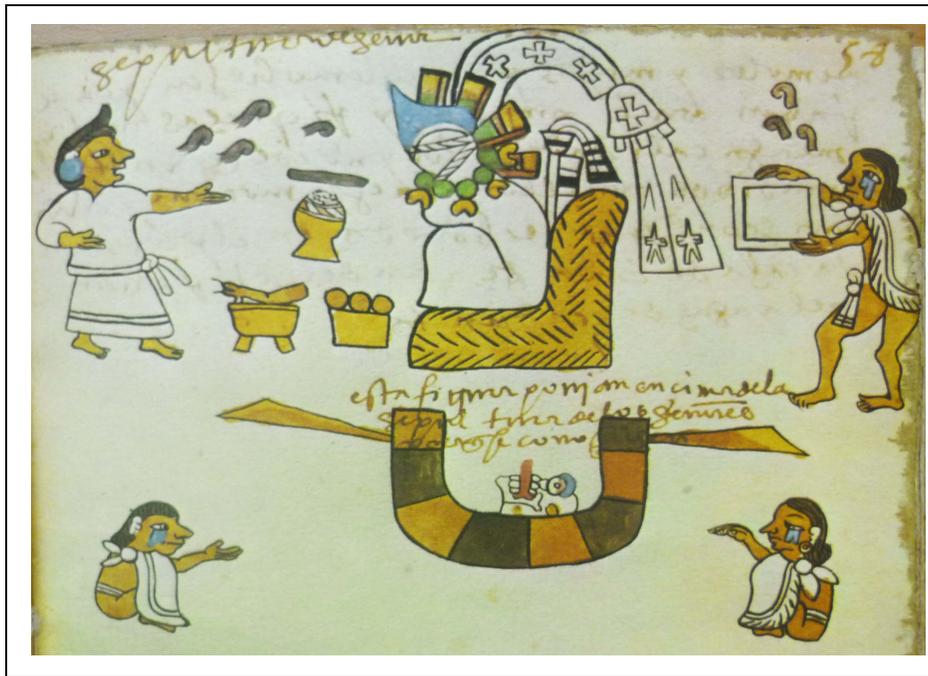
Fuente: *Códice Tudela*. (detalle) f. 59.

El cortejo estaba compuesto por todas las mujeres, amigos y parientes del difunto, los cuales lloraban y cantaban lastimosamente, en tanto que otros más pregonaban las grandes obras que había logrado en vida.¹³⁴ Las plañideras eran necesarias para que con su llanto, gritos y exaltación, generaran un ambiente de dolor y trasmitiesen a los asistentes un sentido de tristeza y desesperación por la pérdida de un ser querido (véase *Ilus. 13*). A propósito del llanto, hemos de decir que así como desde lo alto de la montaña el agua de lluvia se desliza hasta caer al suelo y formar reservorios de agua, las lágrimas que corrían sobre los rostros de los niños destinados al sacrificio, implicaban una solicitud de lluvias a Tlaloc. Esto se ve claramente en la veintena de *atlcahualo* donde sacrificaban a pequeños niños en las cumbres de los montes y entonces, “cuando llevaban a los niños a matar, si lloraban y echaban muchas lágrimas, alegrábanse los que los llevaban, porque tomaban pronóstico de que habían de tener muchas aguas ese año”.¹³⁵ También se hacían innumerables sacrificios de niños en las

¹³⁴ Motolinía. *Op. Cit.* p. 305.

¹³⁵ Sahagún. *Historia general de las cosas ...* p. 81.

veintenas de *tlacaxipehualiztli*, *tozoztontli*, *hueytozoztli*, *etzalcualiztli*, *tepeílhuatl* y *atemoztli*.¹³⁶



Ilus. 13. Frente al fardo mortuario se observan ofrendas dedicadas al difunto, se hallan también dos individuos que le dirigen discursos. En la parte inferior se encuentra un ser descarnado preparado para recibir al difunto desde el interior de la tierra. A los lados se encuentran a dos individuos que lloran por la muerte de su ser querido.

Fuente: Códice Tudela. (detalle) f. 58.

La procesión se efectuaba durante la noche,¹³⁷ pues debía estar lista la leña de pino para encender en el *teocalli*. Asimismo, por estar de luto se abstenían de tocar los tambores.¹³⁸ La ausencia de la música y el hecho de que los funerales se efectuaran por la noche tiene un significado de penumbras y obscuridad, características propias del estado físico del Mictlan, pues éste era, de acuerdo con los informantes de Sahagún, un “ancho lugar, oscuro, que no tiene ni luz ni ventanas”, sitio de donde se entra y jamás se

¹³⁶ *Ibidem.* p. 77-199.

¹³⁷ Ruz Lhuillier. *Op. Cit.* p. 68. *Apud*, Fuentes y Guzmán, Antonio de. *Historia de Guatemala o Recordación Florida*. Guatemala, [s /edit.], 1932 -1933. p. 365-367.

¹³⁸ Motolinía *Op. Cit.* p. 305.

vuelve a salir.¹³⁹ También sabemos que era un lugar frío y oscuro, por un lado, porque el ajuar funerario contenía joyas, comida y mantas que le permitiría tener un recorrido en mejores condiciones; y por otro, el primer esclavo que sacrificaban era el encargado de prender fuego en los templos y por consiguiente, debía calentar e iluminar el camino que recorrería el dignatario.

Cabe señalar que existía música y cantos mortuorios específicos para las honras fúnebres y que se interpretaban sobre todo en el momento más álgido de la ceremonia, sin embargo, éstos tenían la cualidad de ser cantos melancólicos acompañados por tambores con sonido grave y espacioso y plañideras que reforzaban la idea de pesar por la muerte de un ser querido.

Los gobernantes asistentes al funeral, cargaban en hombros el cuerpo del difunto y lo llevaban hasta el templo donde lo debían incinerar, tal como se hizo con el tlahtoani Ahuizotl; pero antes de llegar al lugar hacían paradas en dos puntos del recorrido, en los cuales le dedicaban cantos fúnebres y brindaban ricos presentes.¹⁴⁰

Una vez en el patio del templo, la procesión daba cuatro vueltas alrededor de aquella leña,¹⁴¹ evidentemente, en señal de cerrar un ciclo y de evocar la totalidad del tiempo y del espacio, puesto que, recordemos, tal numeral remite a los cuatro rumbos cósmicos. Enseguida salía el gran sacerdote secundado por los otros de menor rango para recibir el cuerpo. Después se procedía a incinerar todo el aparato mortuario junto con los esclavos destinados a acompañarle en su trayecto al mundo de los muertos.¹⁴² Dos de los sacerdotes quemaban al difunto en tanto que otros cantaban, y mientras ardía, varias lanzas traspasaban el cuerpo.¹⁴³ (véase *Ilus. 14*)

Los numerosos sacrificios que se realizaban eran con el objeto de que el difunto contara con la compañía y servicios en su nueva estancia, inclusive los sacrificados servían como guías durante la procesión pues “iban barriendo el camino”, y le decían a

¹³⁹ Sahagún. *Historia general de las cosas...* p. 219.

¹⁴⁰ Durán. *Op. Cit.* 392.

¹⁴¹ Motolinía. *Op. Cit.* p. 302.

¹⁴² *Ibidem.*

¹⁴³ Sahagún. *Historia general de las cosas...* p. 221.

su gobernante: “Señor, por aquí has de ir: mira no pierdas el camino”.¹⁴⁴ Aunque también observamos, una vez más, que servía para dar mayor fuerza al muerto, esto es, para incrementar su *tonalli*.¹⁴⁵ Al principio, como se señaló líneas atrás, se sacrificaba a la persona encargada de prender lumbre en la casa del señor, seguido de toda la servidumbre que había de asistirle. También sacrificaban a sus propias mujeres, enanos, jorobados y deformes, además de los individuos que habían regalado aquellos dignatarios que fueron a presenciar el funeral.¹⁴⁶ Entre los tarascos ponían también a los sacrificados “guirnaldas” en la cabeza y les pintaban los rostros de amarillo;¹⁴⁷ y entre los mayas, los deudos se untaban con tierra amarilla,¹⁴⁸ color que se identificaba con la energía solar, y quizá la intención era coadyuvar al incremento del *tonalli* del difunto. En ocasiones sacrificaban veinte esclavos y veinte esclavas lanzándoles saetas en la garganta, para luego cremarlos en un sitio independiente del señor;¹⁴⁹ en otras, les sacaban el corazón y los llevaban a la misma hoguera donde incineraron al dirigente.¹⁵⁰ Cuando murió *Ahuizotl*, sacrificaron a los esclavos uno por uno, colocándolos de espalda sobre el tambor de madera con que tocaban los cantos mortuorios; y en esa posición sacaban el corazón junto a la piedra del sol, *cuauhxicalli*.¹⁵¹ A veces también los degollaban,¹⁵² o bien, rociaban el cadáver con la sangre de los corazones de los sacrificados.¹⁵³ Entre los purépechas, los drogaban para atenuar el dolor, los arrojaban

¹⁴⁴ Motolinía. *Op. Cit.* p. 302.

¹⁴⁵ Johansson. *Ritos mortuorios nahuas precolombinos...* p. 136.

¹⁴⁶ Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*. Publicada y anotada por Alfredo Chavero. Facsímile. México, Secretaría de Fomento, 1966. p. 130 y Motolinía. *Op. Cit.* p. 305.

¹⁴⁷ Motolinía. *Op. Cit.* p. 239-240.

¹⁴⁸ Ximénez. *Op. Cit.*

¹⁴⁹ Sahagún. *Historia general de las cosas...* *Op. Cit.* p. 222; Torquemada, *Op. Cit.* p. 300.

¹⁵⁰ Motolinía. *Op. Cit.* p. 305.

¹⁵¹ Que en tiempos de Durán se encontraba en la puerta de la Iglesia Mayor o Catedral. Durán. *Op. Cit.* p. 395.

¹⁵² Pomar. *Op. Cit.* p. 38.

¹⁵³ Hernández. *Op. Cit.* p. 51.

de tres en tres y de cuatro en cuatro, los enterraban detrás del templo del dios *Curicaueri*.¹⁵⁴



Ilus. 14. Ritual mortuario de un noble. Ante el fardo mortuario se halla un hombre sacrificado en su honor. En la parte superior se observa la hoguera en la que será incinerado, pues de acuerdo a su capacidad económica podía solventar tan alto costo. Por otro lado, la incineración era necesaria para culminar con su ciclo vital.

Fuente: *Códice Tudela*. (detalle) f. 57.

¹⁵⁴ Motolinía. *Op. Cit.* p. 302.

De acuerdo con las fuentes del siglo XVI, también se sacrificaba a un perro para ayudar a su amo a cruzar el río Chicunahuapan, en su recorrido hacia el Mictlan. El perro no debía ser ni blanco ni negro, dado que eran “colores impuros”; únicamente el perro de color bermejo tenía la posibilidad de lograrlo.¹⁵⁵ Al animal le ponían un hilo flojo de algodón en el pescuezo, quizá para que en el momento de transportar al muerto a través del río, éste tuviera de dónde sujetarse con el perro; pero también, aquél lazo era de color blanco, igual que el utilizado para amarrar al bulto mortuorio,¹⁵⁶ se trata de un color que llega a la máxima luminosidad y al máximo calor, como el que se necesita para estar en el frío y oscuro lugar de los muertos, el color alude también al Este de los rumbos cardinales, donde el Sol concluye su recorrido durante el día, para pasar enseguida a la región del inframundo. Con respecto a esto, en el último estadio que debía recorrer el muerto se colocaba frente a Mictlantecuhtli, y le daba un hilo, aunque en esta ocasión, colorado;¹⁵⁷ hecho que refuerza la idea de la presencia de elementos cálidos en el inframundo (además de que el algodón es de tierra caliente). Le atravesaban al perro una saeta por el pescuezo y una vez muerto, lo colocaban delante de su amo y allí recibía el mismo tratamiento que el realizado a su señor, esto es, lo enterraban o incineraban.¹⁵⁸

Sahagún comenta que la incineración se practicaba a todo individuo que había sufrido una muerte natural o por enfermedad; y existen fuentes que señalan que sepultaban a aquellas personas que habían fallecido a causa de algún fenómeno acuático, también sin importar su nivel sociopolítico. Sin embargo, los cronistas describen en su mayoría, la práctica de la incineración en los ritos mortuorios de gobernantes, comerciantes y guerreros,¹⁵⁹ práctica que, de acuerdo con Carrasco, fue

¹⁵⁵ Sahagún. *Historia general de las cosas...* p. 221.

¹⁵⁶ Por otra parte, el perro mismo posee una fuerte carga de energía no sólo por el color que debe tener, sino porque el día uno perro (*Ce Itzcuintli*) era el signo del fuego y hacían una gran fiesta a *Xiuhtecuhtli*, dios del fuego. Éste era un día en el que además se elegían a los “señores y cónsules”. *Ibidem*. p. 102.

¹⁵⁷ *Ibidem*. p. 221.

¹⁵⁸ Clavijero. *Op. Cit.* p. 342.

¹⁵⁹ Motolinía. *Op. Cit.*, Diego Durán. *Op. Cit.* Libro II, Cap. XXXVIII, p. 287-289, cap. XLVIII, p. 369, cap. LI, p. 391-395 y cap. LXIV, p. 473-474. Torquemada. *Op. Cit.*, Muñoz Camargo. *Op. Cit.* p. 147-148.

adoptada de los otomíes.¹⁶⁰ Podríamos decir que era una costumbre generalizada en diversas regiones en Mesoamérica, así lo sugiere Torquemada con respecto a los *cazoncin* tarascos,¹⁶¹ Muñoz Camargo con respecto a los tlaxcaltecas, y Diego de Landa, entre los mayas, quien en adición comenta que las cenizas de los gobernantes se depositaban en grandes vasijas y que sobre éstas, construían templos,¹⁶² inclusive, hacían esculturas de madera para depositar los restos de sus padres, en cuya parte trasera de la cabeza, ponían las cenizas de algún miembro del cuerpo y después la cubrían con el cuero de la misma parte, enterrando por último los residuos como se acostumbraba.¹⁶³

Existen fuentes, aunque en menor número, que relatan enterramientos entre los gobernantes sin intervención del fuego. Cervantes de Salazar dice que sepultaban el cuerpo adornado con penachos, plumajes y piedras preciosas, bezotes de oro, “anillos” y orejeras y brazaletes de oro y plata.¹⁶⁴ Muñoz Camargo señala que entre los nobles tlaxcaltecas, además de incinerarlos, los enterraban en bóvedas y que sepultaban vivos a alguna de sus mujeres, doncellas de servicio, hombres enanos y jorobados con comida y joyas en el mismo sepulcro.¹⁶⁵ Por su parte, Diego de Landa (quien se contradice en su obra *Relación de las cosas de Yucatán*, al referirse a la frecuencia con que se practicaba la incineración entre los mayas) argumenta que era más común enterrar a los altos dignatarios depositando el cuerpo en templos¹⁶⁶ o bien, en lo alto de los cerros y las cumbres de las sierras, según Ximénez.¹⁶⁷

Una de las razones probables del por qué algunos dignatarios eran enterrados, es señalada por el arqueólogo Núñez Enríquez, quien al hacer el estudio de 15 asentamientos del Posclásico tardío y que se hallaban bajo el control de la Triple

¹⁶⁰ Pedro Carrasco. *Los otomíes, cultura e historia prehispánica*. Toluca, Gobierno del Estado de México, 1979. p. 198.

¹⁶¹ Torquemada. *Op. Cit.*

¹⁶² Landa. *Op. Cit.* p. 136.

¹⁶³ *Ibidem.*

¹⁶⁴ Cervantes de Salazar. *Op. Cit.* p. 144

¹⁶⁵ Muñoz Camargo. *Op. Cit.* p. 130 y 147-148.

¹⁶⁶ Landa. *Op. Cit.* p. 136.

¹⁶⁷ Ximénez. *Op. Cit.* p. 100.

Alianza, identifica que gobernantes de regiones supeditadas al reino mexica tales como Xilotzongo, Tlaxcala, Otzuma, Teloloapan, Tetela, Tlacotepeque y Tzacaputzalco, eran enterrados. Por ello señala:

“se infiere que la cremación de la élite era comúnmente practicada en las metrópolis principales del imperio y fue también práctica común entre algunos reinos independientes, pero no se convirtió en la forma de tratamiento de las comunidades que fueron quedando bajo el dominio del imperio, sino que éstas siguieron enterrando a sus gobernantes de acuerdo con sus criterios particulares”.¹⁶⁸

Por nuestra parte, podemos asegurar que efectivamente, la incineración era más frecuente entre los nobles, no tanto por el costo de una cremación que para un *macehualli* pudo haber sido demasiado elevado,¹⁶⁹ sino porque se trataba de una recreación mística que implicaba divinidad y poder. Esta idea se comprueba por las evidencias arqueológicas que arrojaron los estudios de Luis Fernando Núñez que señalan que la práctica de la incineración no era tan frecuente como lo marcan las fuentes escritas del siglo XVI y que más bien era exclusivo de la clase noble.¹⁷⁰ Así lo muestra el contexto funerario identificado en la escalinata de acceso al Recinto de las Águilas del Templo Mayor de Tenochtitlan, se trataba del funeral de un dignatario mexica, el cual, además de arrojar información sobre incineración, mostró la presencia de restos de un perro y piedra verde:

“Este triple depósito funerario contenía abundantes restos esqueléticos cremados pertenecientes a un hombre, un perro, un jaguar, un águila real y un gavián. Además, había objetos de cerámica, obsidiana, pedernal, basalto, piedra verde, turquesa, oro, cobre, bronce, pirita, hueso, concha, copal, algodón y palma”.¹⁷¹

¹⁶⁸ Luis Fernando Núñez Enriquez. *Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios posclásicos en el centro de México*. Tesis de maestría en Antropología. Director: Dr. Alfredo López Austin. UNAM / Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Antropológicas. 2006. p. 83-84.

¹⁶⁹ Johansson. *Ritos mortuorios nahuas precolombinos...* p. 132.

¹⁷⁰ Núñez Enriquez. *Op. Cit.* p. 17.

¹⁷¹ Juan Alberto Román Berrelleza y Leonardo López Luján. “El funeral de un dignatario mexica”, en: *Arqueología mexicana*. Vol VII, núm. 40, noviembre-diciembre 1999. p. 37.

Por ello, la incineración era un símbolo de regeneración y renacimiento, se relacionaba con la fuerza del *tonalli* y con el Sol omnipotente que reinaba entre los mexicas y cuyos supremos atributos, otorgaba al gobernante. Se trata de una regeneración en la cual el cuerpo, que es la “envoltura carnal putrescible del ser” se extingue descubriendo un elemento esencial para la vida: el hueso, y es a partir de éste y de las cenizas como se volverá a generar la existencia.¹⁷² En cuanto al por qué se incinera, dice Johansson: “A nivel mítico el recorrido del difunto hacia el Mictlan es el mismo pero la consumación del cadáver por el dios-fuego añade un elemento de sacralidad a la vez que sigue el modelo ejemplar”¹⁷³ de la muerte de Quetzalcóatl. El autor muestra que la hoguera donde se incineraba el cuerpo del noble, era la pira funeraria en la que se incineró Quetzalcóatl, en aquel sitio llamado Tlillan Tlapallan “el lugar de lo negro y lo rojo, lugar del fuego”. Las cenizas de Quetzalcóatl subieron al cielo y aparecieron las aves preciosas “que representan el alma ejemplar del dios” y luego de ocho días (en los primeros cuatro de estos días viajó a Mictlan, y en los siguientes encarnó), Quetzalcóatl se transformó en Tlahuizcalpantecuhtli, la estrella de la mañana.¹⁷⁴ Como Quetzalcóatl, el noble gobernante estaría en posibilidad de lograr su reencarnación en el ámbito divino. Por otro lado, la hoguera recuerda cuando Nanahuáztin y Teciztécatl se arrojaron a la gran hoguera en el patio del Templo de la Luna en Teotihuacan y se sacrificaron para luego dar parte al nacimiento del sol y la luna.

La incineración también se relaciona con la fertilidad como una sembradora a la cual, después de la cosecha, se quema su vegetación, a la que sigue “la sequía entrópica de la naturaleza y propicia la fertilidad para un nuevo florecimiento”.¹⁷⁵ Asimismo, se esparcía agua sobre las cenizas y los huesos que habían quedado¹⁷⁶ como si se pretendiera fertilizar con el líquido vital a los huesos del muerto en potencia de ser renovados. Asimismo, se evidencia una relación fuego-agua, como un ciclo constante:

¹⁷² *Ibidem.* p. 132.

¹⁷³ *Ibidem.*

¹⁷⁴ Johansson. *Ritos mortuorios nahuas precolombinos ...* p. 99.

¹⁷⁵ *Ibidem.*

¹⁷⁶ Hernández. *Op. Cit.* p. 53.

En términos simbólicos, el agua (lágrimas) y el fuego se vinculan en este rito como lo habían hecho al final de la incineración del cadáver cuando un sacerdote había vertido agua sobre las cenizas calientes. Recordemos que el agua y el fuego, lo femenino y lo masculino, *atl tlachinolli* representan, en el mundo náhuatl precolombino, la fusión antagonística y fértil de entes opuestos, el principio mismo de la vida.¹⁷⁷

De ahí la necesidad de que cada 52 años, el sol sufriera una muerte ritual y que se regenerara con la ceremonia del Fuego Nuevo; de hecho los elementos que tenían que ver con el fuego, como el metate y las tres piedras del fuego, se arrojaban al agua, elementos antagonísticos (fuego-agua) que en unión, permitían la regeneración.

Al día siguiente, depositaban los restos en una caja junto con la piedra de *chalchihuitl* y los cabellos que le habían cortado tanto en el día de su nacimiento como en el momento de morir,¹⁷⁸ elementos en posibilidad de regenerarse aun después de que la persona había muerto. Pensemos que el *chalchihuitl* podría simbolizar una semilla que preñaba a una futura madre, y que en los cabellos que contenía el *tonalli* de la persona desde su nacimiento hasta la muerte, cerraban el tiempo de su existencia. Ciertamente la piedra verde era exclusiva de la clase alta, pues se ha identificado en contextos arqueológicos relacionados con tal nivel, como lo fue el caso de los restos de un individuo cremado en Huexotzingo hallado en una urna de alabastro en forma de mono, con adornos y una “piedra verde” en su interior.¹⁷⁹

Sobre aquella caja colocaban una figura de palo que representaba la imagen del difunto y ante la cual, las mujeres y parientes hacían reconocimiento durante cuatro días; a esto se le conocía como *quitonaltia*,¹⁸⁰ “darle tonalli”, término que podría concebirse como el de fortalecer el *tonalli*, o mejor dicho, concentrar los restos del *tonalli* que se hallaban dispersos¹⁸¹ como aquél que el individuo dejaba al cortarse las uñas y el cabello. En sitios como Tlaxcala, recogían las cenizas del noble difunto, las

¹⁷⁷ Johansson. “Escatología y muerte en el mundo náhuatl...”, p. 176.

¹⁷⁸ Torquemada. *Op. Cit.* p. 299-302.

¹⁷⁹ Núñez Enriquez, *Op cit.* p. 142. *Apud*, Hermmman Beyer. “El tesoro del cacique de Huejotzingo”, en *El México antiguo XI*, 1969, p. 303.

¹⁸⁰ Motolinía *Op. Cit.* p. 305-306.

¹⁸¹ López Austin. *Cuerpo humano...* p. 367-368.

“guardaban amasadas con sangre humana” y les hacían esculturas para recordarlos.¹⁸² Y en otros más, las cenizas y joyas que quedaban del gobernante eran depositadas en la entrada del templo y puestos sobre una manta, elaboraban el bulto mortuorio que lo representaría. Colocaban sobre éste una máscara de turquesas, orejeras, collares y brazaletes de oro, trenzado de plumas y un plumaje verde. Tenía además una rodela de oro en la espalda, al lado su arco y flechas y abajo, en las piernas, sartales de cuentas y cascabeles de oro.¹⁸³ En este cuarto día mataban otros esclavos para que auxiliaran a su amo en el Mictlan.¹⁸⁴

Al pie del templo en que habían de enterrar al dignatario, hacían una honda sepultura en cuyos rincones colocaban flechas y joyas en metales preciosos. Metían una cama de madera y sobre ésta, una tinaja con las cenizas en el lado poniente (donde termina el recorrido del Sol, y por ende, el final del ciclo diurno) y junto a éste, colocaban el bulto mortuorio acompañados con pulque y comida. Después cubrían todo con numerosas mantas y echaban unas cajas de cuero de venado, los plumajes con que solía bailar y nuevamente unas rodelas de oro y plata, entre otras cosas más, propias de los señores. Finalmente cubrían la sepultura con vigas de madera,¹⁸⁵ o bien, se dejaban en el interior de bóvedas, cuevas, o en la cima de los cerros y sierras.¹⁸⁶

Quienes habían tenido contacto con el cuerpo se iban a lavar con el objeto de evitar enfermedades y quitarse toda sustancia o esencia del muerto y así, facilitar su partida. Tiempo después regresaban al patio de la casa del difunto en tanto el sucesor en el gobierno mandaba preparar comida. Al finalizar la comida, los comensales se limpiaban el rostro con algodón; referencia nuevamente a la purificación de las energías humanas. Durante cinco días todos los habitantes del reino andaban de luto por la muerte de su

¹⁸² Muñoz Camargo, *Op. Cit.* p. 148.

¹⁸³ Motolinía. *Op. Cit.* 302.

¹⁸⁴ Heyden. “La muerte del Tlatoani”. p. 92. *Apud*, Motolinía. *Op. Cit.*

¹⁸⁵ Motolinía. *Op. Cit.* p. 303.

¹⁸⁶ Muñoz Camargo *Op. Cit.* p. 147, Landa *Op. Cit.* p. 136 y Ximénez *Op. Cit.* p. 100.

señor¹⁸⁷ y en ocasiones, éste llegaba a prolongarse a veinte o treinta días después de las exequias, tiempo en el cual se presenciaban grandes comidas, bailes y cantos.¹⁸⁸

Ponían ofrendas tanto en el sitio de incineración como en la caja que contenía las cenizas del difunto, dos veces diariamente, por cuatro días. Al final de este tiempo, mataban otros diez o quince esclavos.¹⁸⁹ Nadie molía maíz en el metate ni encendía lumbre en ningún sitio durante el tiempo en que duraba el luto y en todos los mercados se cesaban las operaciones cotidianas de compra y venta. Toda la gente mostraba tristeza y en las casas se ayunaba en memoria del difunto gobernante.¹⁹⁰ Repetían las ofrendas cada año, hasta el cuarto, esto es, cuando el difunto había terminado su recorrido en el Mictlan y por ende, había concluido el ciclo con el que había de cumplir.

Ciertamente el luto es señal de tristeza ante la pérdida del señor; además, el hecho de que no existiera fuego y permaneciera todo sin movimiento, implicaba un estado de obscuridad y frío, justo como el estado en que se hallaba el Universo antes de originarse la vida. En cambio, las ofrendas, ceremonias y sacrificios emprendidos en los subsiguientes días generaban la energía necesaria para el difunto. Habían casos en los cuales a los veinte días sacrificaban cuatro o cinco esclavos, a los cuarenta mataban otros dos o tres, a los sesenta, uno o dos y a los ochenta, diez, por lo que el número variaba de acuerdo con la importancia del señor y la posibilidad económica de los dolientes. Luego, cada año le recordaban frente a la caja y sacrificaban codornices, conejos, mariposas, y colocaban incienso, comida, pulque, flores y cañas de tabaco.¹⁹¹ Por ello Núñez Enriquez considera que las ceremonias póstumas se presentaban en dos etapas, la primera constaba de cuatro ceremonias realizadas cada veintena y la segunda, también consistía en cuatro ceremonias, cada una de las cuales se hacía cada año,¹⁹² tiempo en que el difunto tardaba en llegar a la morada de los muertos.

¹⁸⁷ Motolinía. *Op. Cit.* p. 303.

¹⁸⁸ Muñoz Camargo. *Op. Cit.* p. 148.

¹⁸⁹ Motolinía. *Op. Cit.* p. 306.

¹⁹⁰ Torquemada. *Op. Cit.* p. 300-306.

¹⁹¹ Motolinía. *Op. Cit.* p. 306.

¹⁹² Núñez Enríquez. *Op. Cit.* p. 84.

Por otro lado, se creía que después de la muerte, el *tonalli* se quedaba en el cuerpo, por lo que se integraba a la tierra, o bien, se conservaba como “reliquia familiar en los restos de los ancestros que se depositaban en las urnas”.¹⁹³ También tenía la cualidad de separarse del cuerpo bajo ciertas circunstancias (como por ejemplo mediante en el sueño o por susto), además de provocar enfermedades o la muerte misma. El *ihíyotl*, que era imaginado como un gas que se encontraba ligado a la capacidad para atraer los objetos, se cristalizaba en flatulencias y vapores corporales; incluso, ciertas personas podían curar o causar enfermedades mediante el aliento. Aunque no todos los males provocados por el aliento eran intencionales, “se creía que quienes violaban las normas morales, y en particular los tabúes sexuales, emanaban un gas pestilente y nocivo para quienes les rodeaban”.¹⁹⁴ El *teyolía* era la parte anímica que viajaba al más allá, en cuyo trayecto se pulía hasta estar listo para constituir la esencia de un nuevo individuo en la tierra.

En el caso del entierro de las mujeres nobles, las sepultaban con gran majestad y las vestían ricamente junto con algunas criadas que sacrificaban para acompañarlas. Colocaban abundante comida y el esposo y parientes, iniciaban un solemne llanto. Todos hablaban de las buenas acciones que la difunta había hecho en vida y después la dirigían “al templo del dios de la muerte”, a cuya deidad encomendaban a la mujer y ofrecían diversos sacrificios.¹⁹⁵

Después de cuatro años, los guerreros se convertían en aves de ricos plumajes y vagaban por el cielo y por la tierra chupando el néctar de las flores como los colibríes, hecho que se describirá con mayor detalle en la sesión correspondiente a la muerte de los guerreros.

¹⁹³ Roberto Martínez González. *Op. Cit.* p. 179.

¹⁹⁴ *Ibidem.* p. 183.

¹⁹⁵ Cervantes de Salazar. *Op. Cit.* p. 146.

3.1.1.2 La muerte de la “gente del común”.

Los *macehuales* eran los vasallos, hombres de pueblo o campesinos¹⁹⁶ que componían la gran mayoría de la población y que debían trabajar para mantener sus exiguas necesidades, pagando además tributo para la manutención de todo el aparato estatal mexica. Era la clase trabajadora que pese a ser la base productiva de la sociedad, carecía de las posibilidades para hacer decorosas ceremonias a sus difuntos, y “como no lo alcanzaba, cuando mucho la mujercilla y los parientes le daban alguna comidilla y le ofrecían algunas cuentecillas de barro, o de piedra bajas y viles” según comentarios de Durán.¹⁹⁷

Sin embargo, aun en ausencia de lujosos presentes y numerosos sacrificios humanos, el ritual contenía los elementos necesarios que el difunto requería para lograr un mejor recorrido. De esta manera, cuando alguna persona estaba moribunda, los ancianos especialistas en ceremonias fúnebres llevaban el cuerpo junto al fogón, donde comúnmente fallecía. Era habitual que el fogón se encontrara en el centro de la habitación, puesto que su llama iluminaba, protegía y calentaba las habitaciones o las viandas; y en torno a éste los miembros de la familia se reunían para discutir, planear e intercambiar ideas y costumbres. Simbólicamente hablando, este elemento correspondía a la posición que ocupaba el Sol como centro de los cuatro rumbos cardinales. Ocho días después del deceso, en ese mismo sitio, ponían comida como ofrenda misma que más tarde sería consumida por los cantores, creyendo que con tal acto el difunto se la comía.¹⁹⁸

Los sacerdotes cortaban papeles de *amate*, con los que hacían figuras especiales para cada una de las nueve estaciones que habían de pasar en su peregrinación.¹⁹⁹ Luego le colocaban en la boca una piedra de poco valor, como el *texoxoctli* o piedra de

¹⁹⁶ Remi Simeón. *Op. Cit.* p. 244.

¹⁹⁷ Durán. *Op. Cit.* p. 392.

¹⁹⁸ Serna. *Op. Cit.* p. 82.

¹⁹⁹ Heyden. “La muerte del tlatoani...” p. 101.

navaja,²⁰⁰ le encogían las piernas y lo cubrían con los papeles y mientras, le hablaban de los sitios que había de recorrer hasta su llegada al Mictlan.

A continuación derramaban agua sobre su cabeza y colocaban otro tanto en una jarra que depositaban en la mortaja, pues con este vital líquido habría de emprender la dura jornada que le esperaba.²⁰¹ Recordemos que así como el agua fue el elemento primigenio que recorría *Cipactli* antes de la creación del Universo, el feto del ser humano (como se identifica a la posición que adoptaba el cuerpo del difunto) vive en el líquido amniótico que le protege y alimenta dentro del vientre de la madre.

De acuerdo con José de Acosta, el perro que acompañaba al difunto era enterrado en distintos lugares: en las sementeras o patios de las casas o en lo alto de los montes; también los quemaban y su cenizas las ponían en ollas, junto con las pertenencias del amo²⁰² que se depositaban en lo hondo de una fosa redonda y durante cuatro días, le ponían comida y bebida.²⁰³ Este último dato es interesante porque se habla de un hueco en la tierra donde se llevan los restos del difunto ya sea incinerados o por entierro directo; es pues la etapa donde *Tlaltecuhltli* tiene contacto con el difunto por segunda vez, puesto que en la primera, nace de la tierra como si fuera una semilla fecundada.

Por otro lado, y como se comentó anteriormente, era más frecuente el enterramiento entre esta población, por dos importantes razones: la primera de ellas es que el costo de una incineración era muy alto para esta población; y la segunda, y quizá la más importante era porque la incineración se reservaba a los nobles por contener un significado divino y de jerarquía. Además, los datos arrojados por los 15 asentamientos estudiados por Núñez, comprueban que era más frecuente la práctica de la inhumación: de los 1350 individuos rescatados en contextos funerarios, 931 fueron inhumados sin pasar por algún tratamiento previo, como la cremación o desmembramiento; en

²⁰⁰ Sahagún. *Historia general...* p. 221.

²⁰¹ Torquemada. *Op. Cit.* p. 308.

²⁰² Joseph de Acosta. *Op. Cit.* p. 367.

²⁰³ Torquemada. *Op Cit.* p. 308.

contraposición, se identificaron 144 casos de individuos incinerados, lo cual corresponde a tan sólo el 9.2% del total de la muestra.²⁰⁴

Se tienen datos de que el campesino maya practicaba tanto la cremación como el enterramiento, aunque los datos son más frecuentes para el caso de enterramiento. En ocasiones se hacía una sepultura a manera de cueva y el cadáver se enterraba sentado pero no cubierto de tierra,²⁰⁵ pues la cueva representaba el “lugar por donde se puede entrar al inframundo, y a la vez la matriz que puede parir pueblos...”.²⁰⁶ También los sepultaban en milpas y “heredades”, y junto al cuerpo ponían tortillas, cerámica, metates e instrumentos de trabajo para los adultos y juguetes, en caso de los niños. Encima de aquella fosa colocaban montones de tierra o lajas, “conforme era la grandeza del indio”.²⁰⁷ No existen datos que corroboren si el entierro se hizo al día siguiente o a los cuatro días, sin embargo el número cuatro sigue presente dado que durante ese tiempo se le colocaban ofrendas de bebida y alimentos. Tiempo que nos recuerda el recorrido del Sol por los cuatro rumbos y el número de años que el espíritu del difunto tardaría en llegar al Mictlan.

Diego de Cogolludo señala que en la zona maya, concretamente en la zona de Usumacinta, se enterraban a los muertos flexionados, en posición sedente, y se colocaban en un hoyo redondo que cavaban en la tierra, y que le ponían comida tanto para el difunto como para los animales que había comido en vida, y que con ello, éstos no le hicieran daño en el otro mundo:

... En muriendo la persona, para sepultar el cuerpo le doblan las piernas, y ponen la cara sobre las rodillas, lianlo muy bien, para que esté así, abren en tierra un hoyo redondo, y ponenlo de fuerte, que quede como derecho, Alrededor le ponen mucha vianda, una xicara, vn calabazo con atole, salvados de maiz y unas tortillas

²⁰⁴ Núñez Enríquez. *Op. Cit.* p. 114.

²⁰⁵ Ximénez, *Op. Cit.* p. 100.

²⁰⁶ Matos Moctezuma, Eduardo. “Costumbres funerarias en Mesoamérica”, en: *Arqueología mexicana*. Vol VII, Núm. 40, noviembre diciembre 1999. p.13.

²⁰⁷ Ximénez. *Op. Cit.* p. 100.

²⁰⁸ Diego de Cogolludo. *Historia de Yucatán*. 5a ed. V. 1. Pról. de Ignacio Rubio Mañe. México, Academia literaria, 1957. p. 699-700.

grandes de lo mismo, que ha llevado juntamente con el cuerpo, y así lo cubre después con tierra... el calabazo de atole dicen, que es para que beba en el camino. Los salvados de maíz para dar a los animales, que comió mientras vivía, porque en la otra vida no le hagan mal, y las tortillas para los perros que mató y comió, porque allá no le muerda.²⁰⁸

A los jóvenes difuntos les ponían papel sobre sus espaldas y un penacho del mismo material.²⁰⁹ También colocaban en sus sepulturas una gran cantidad de alimentos como tamales, frijoles, jícaras de cacao y otras comidas “porque, como todavía les faltaba madurar, necesitaban mucha comida”.²¹⁰

Cuando enterraban a las mujeres, se presentaban algunas variantes de acuerdo con su condición. Por ejemplo, cuando enterraban a las casadas, echaban en la sepultura los aderezos de la cocina y de la actividad principal que tenía en vida, como el huso o telar. A la viuda ponían también comida, como a las demás y muy probablemente llevaba un tocado y vestido diferente de las casadas. En cambio, la doncella estaba vestida de blanco, con ciertos sartales de piedra en la garganta y le ponían flores sobre su tumba. Sus padres manifestaban su pesar con gran llanto, pero se alegraban porque pensaban que “el sol la quería para sí y la encomendaban a la diosa llamada *Atlacoaya*, en cuya fiesta sacrificaban a cuarenta indias que servían para alimentar a los dioses”.²¹¹ Francisco Hernández dice que doblaban y envolvían bien los vestidos de las mujeres, y hasta el octavo día después del fallecimiento, las incineraban.²¹²

En resumen, podemos hallar los elementos similares al ambiente propio del principio del origen de la vida y del estado físico del Mictlan. Además está presente la posición del muerto como un feto en condiciones de nacer. El ajuar que le acompañaba también remite al camino que había de recorrer rumbo al Mictlan y finalmente, se practicaban en su mayoría los enterramientos. Pero aun después de la muerte, los

²⁰⁹ Cervantes de Salazar. *Op. Cit.* p. 65-66.

²¹⁰ *Ibidem.* p. 145.

²¹¹ *Ibidem.* p. 146.

²¹² Hernández. *Op. Cit.* p. 51.

parientes le proporcionaban energía y los elementos necesarios hasta el cuarto año, tiempo de su llegada al último nivel del inframundo.

3.1.2 El *Ichan Tonatiuh Ilhuicatl*.

El *Ichan Tonatiuh Ilhuicatl*, “la casa del sol”, se reservaba a tres tipos de personas: a los que morían en combate, a las mujeres muertas en el primer parto, y a los mercaderes que habían perecido en peligrosas expediciones mercantiles.²¹³ A continuación veremos cada uno de los individuos que se dirigían a esta sección del cosmos.

3.1.2.1 Los guerreros muertos en batalla.

Por la relevante función que desempeñaban en conquistas territoriales, en sosegar rebeliones internas, así como en la defensa de la ciudad ante posibles invasiones extranjeras, los guerreros estuvieron en el nivel más privilegiado de la pirámide estamental tenochca. Por ello es que a su muerte, los familiares y el mismo Estado, les ofrecían solemnes y fastuosos funerales. Ellos tenían el privilegio de morar en el oriente del *Tonatiuh Ichan*, pues en uno de los *huehuetlatolli* en que se le hacen súplicas a *Tezcatlipoca* a favor de los guerreros en combate, se dice:

¡Oh, señor humanísimo, señor de las batallas, emperador de todos, cuyo nombre es Tezcatlipoca, invisible y impalpable! Suplícoos que aquel o aquellos que permitiéredes morir en esta guerra sean recibidos en la casa del Sol, en el Cielo, con amor y con honra, y sean colocados y aposentados entre los valientes y famosos que han muerto en la guerra.²¹⁴

Todos los días, cuando salía el sol, se enlistaban con sus armas e iban a recibir al astro y dando gritos con gran solemnidad, marchaban delante de él, peleando entre ellos con gran júbilo hasta llegar al *Nepantla Tonatiuh* o medio día. Allí lo esperaban las

²¹³ Estamos de acuerdo en la clasificación que hace el Dr. López Austin sobre esta parte del cosmos. *Vid.* López Austin. “Misterios de la vida y de la muerte”, en: *Arqueología mexicana*. Vol. VII, no. 40, nov-dic 1999 p. 8.

²¹⁴ Sahagún. *Historia general...* p. 314.

mujeres que morían en el primer parto y que como guerreras, también merecían guiarlo hasta el fin del día, en el occidente.²¹⁵

Las fuentes detallan puntualmente los pasos que se seguían en las ceremonias fúnebres de los guerreros. Una de éstas ocurrió en 1478,²¹⁶ cuando los mexicas sufrieron una cruenta derrota ante los guerreros de Michoacán. Numerosos mexicas murieron y los *cuauhuetques* o “maesos” de campo se encargaron de dar la trágica noticia a las viudas. Terminado el discurso que los *cuauhuetques* dieron sobre la muerte de los soldados, los “cantores” se dirigieron a la plaza. Allí se concentraron todos portando cintas de cuero negro atadas a la cabeza y con sus instrumentos musicales, tocaban un sonido triste y lloroso con que lamentaban la muerte de los guerreros.²¹⁷

Las mujeres de los difuntos andaban con los cabellos sueltos y llevaban además los atuendos de sus maridos a los hombros, rodeando el cuello. Todas puestas en fila, daban fuertes palmadas y lloraban amargamente, y al son de los instrumentos, bailaban en momentos “inclinándose hacia la tierra y luego hacia atrás”²¹⁸ como haciendo una solemne reverencia a Tlaltecuhli, la cual había de recibir al muerto en sus entrañas. Los hijos también cargaban las mantas de sus padres junto con las cajas que contenían sus bezotes, orejeras y narigueras, entre otras joyas. Ellos también daban palmadas, mientras se escuchaba el llanto de los parientes. Todos los hombres estaban en pie, con las espadas y rodela en las manos, “ayudando a llorar a los muertos”.²¹⁹ Y después de un tiempo de amargas lamentaciones, los ancianos les decían palabras de

²¹⁵ *Ibidem.* p. 410.

²¹⁶ Ma. Concepción Obregón Rodríguez. “La zona del altiplano central en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza”, en: Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján (coords.) *Historia antigua de México. Vol. III: el horizonte Posclásico.* 2 ed. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / coord. Humanidades-Instituto de Investigaciones Antropológicas / Porrúa, 2001. p. 299.

²¹⁷ Durán. *Op. Cit.* p. 287

²¹⁸ *Ibidem.* p. 288.

²¹⁹ *Ibidem.*

²²⁰ Patrick Johansson. “Escatología y muerte en mundo náhuatl precolombino”, en: *Estudios de Cultura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, Vol. 31, 2000, p. 158.

consuelo a los dolientes. Posteriormente se guardaba silencio y los amortajadores en fila, daban el pésame a las viudas.

La presencia de elementos sucios que participan en esta parte del ritual recuerda la idea de Johansson de que la “pudredumbre” lleva a una regeneración, esto es porque:

Todo lo que muere, plantas y animales, entra en una descomposición involutiva que pertenece al espacio-tiempo donde impera Mictlantecuhtli. Los moradores de estos inhóspitos páramos ingieren lo descompuesto y lo putrefacto y lo regeneran siguiendo asimismo el modelo que establecen los ciclos naturales de la vida.²²⁰

Esto es, de la descomposición de los animales y plantas en la tierra, se genera un elemento fertilizante que dará parte al nacimiento de nuevas plantas.

Al quinto día de esta ceremonia (probablemente en los cuatro días anteriores el espíritu del difunto guerrero fue velado por sus parientes) preparaban cada *tlaquimilolli* con teas atadas, unas con otras, y se colocaban las prendas y joyas del muerto. En los hombros les ponían unas “alas de pluma de gavilán”, dado que eran necesarias para que “anduviese volando delante del sol cada día”.²²¹ Los *tlaquimilolli* de los guerreros que murieron ante el ejército de Chalco en 1453²²² tenían ojos, boca y nariz cubiertos de tizne, y portaban macuahuitl, chimalli y series de cinco banderas y plumas en la espalda. Todas las figuras estaban atadas con unos cordeles, *aztamecatl* o “soga blanca”.²²³ Las esculturas eran dirigidas a un sitio llamado *tlaochcalco*²²⁴ “lugar de la

²²¹ Durán. *Op. Cit.* p. 288.

²²² Obregón Rodríguez. “La zona del altiplano central...”, en: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján *Op. Cit.* p. 298.

²²³ Durán. *Op. Cit.* p. 154.

²²⁴ De acuerdo con Simeón, era una capilla consagrada especialmente a la guerra, como una especie de arsenal que guardaba armas para el combate. Se hallaba en el Templo Mayor y también era conocido como *Acatliyacapan* para distinguirlo de otro edificio conocido como *Tlaochcalco Quauhquiyahuac*, en el cual se hallaba la estatua del dios *Macuilitotec*. También se relaciona con un principio, dado que *Tlaochcalco* es la localidad donde permanecieron las tribus chichimecas antes de llegar al Anahuac. *Vid.* Remi Simeón. *Op. Cit.* p. 572.

casa de la flecha²²⁵ y las viudas les colocaban enfrente de cada una de ellas un plato de comida (*tlatlacualli*), tortillas (*papalotlaxcalli*) o “pan de mariposas” y un poco de harina de maíz tostado disuelto en agua como bebida.²²⁶

Al igual que en el resto de los funerales, el canto era imprescindible para lograr determinados propósitos en las honras fúnebres. Por ejemplo, existía el canto llamado *teocuicatl* que se dirigía a los dioses, el *miccacuicatl* rememoraba las hazañas del difunto, el *icnocuicatl* se dirigía a los deudos, el *tlaocuicatl* era un “canto de lamentación” por la pérdida de un ser querido y el *tzocuicatl*, que refiere a la etapa de la putrefacción del cadáver.²²⁷ En este ritual se cantaba el *tzocuicatl*, “cantar de porquería” puesto que los cantantes portaban unas sucias mantas y cintas de cuero manchadas que se ataban en la cabeza,²²⁸ lo cual se relacionaba muy probablemente con el estado de descomposición del cuerpo. Los cantantes se untaban la cabeza con una corteza de árbol molida, que se empleaba para matar piojos. Cada uno llevaba una jícara de pulque que colocaban delante de la estatua, además de flores, “humazos” y un canuto grande para beber, al que denominaban “bebedero del sol”.²²⁹ Después, tomaban las jícaras y las levantaban delante de cada estatua en varias ocasiones, y rodeándola, derramaban el pulque hacia las cuatro direcciones del cosmos.²³⁰ Terminada la ceremonia a la puesta del sol, las viudas les colocaban bragueros, ceñidores y bastones plantadores; luego se juntaban aquellas esculturas para prenderles fuego; elemento que permitía el tránsito de un estado mundano a otro espiritual, puesto que el fuego permitía que las ofrendas llegaran a los dioses. La ceremonia se concluía cuando los ancianos daban gracias a todos y en particular, a las mujeres.²³¹

²²⁵ De *Tlacochtli*, flecha; *calli*, casa; y *co*, partícula locativa. Vid. Alonso de Molina. *Vocabulario en lengua Castellana / Mexicana y Mexicana / Castellana*. 4 ed. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. México, Porrúa, 2001. (Biblioteca Porrúa, 44). p. 118.

²²⁶ Durán. *Op. Cit.* p. 288.

²²⁷ Johansson. *Ritos mortuorios nahuas...* p. 158.

²²⁸ Durán. *Op. Cit.* p. 288-289.

²²⁹ *Ibidem.* p. 289.

²³⁰ *Ibidem.*

²³¹ *Ibidem.*

²³² *Ibidem.* p. 155.

En los funerales de la guerra contra Chalco, antes de comenzar a enfriarse las cenizas de los cuerpos, los sacerdotes lavaron los rostros de los parientes con unas hojas de laurel silvestre; después enterraron las cenizas. Durante cinco días, las mujeres hicieron comida de pan y puchas de maíz tostado y lo colocaron donde habían quemado esos bultos, y después de que los ancianos comieron, encendieron todas las mantas y bragueros de los muertos, derramando pulque por todo aquél sitio. Al final de las exequias, los viejos dirigieron un discurso a los muertos y nuevamente rociaron el suelo con aquél pulque; con ello dieron fin a las exequias²³² y todos regresaron a sus casas. Ahora bien, este fenómeno frío-calor en el cual el pulque (frío) se fusiona con las cenizas (calor) recuerda un principio de unión de fuerzas contrarias que al unir las generan vida. Recordemos que el Sol, el calor, el día, son fuerzas masculinas y que en las cenizas permanecen tales cualidades; y que el pulque de naturaleza fría, remite al ámbito femenino de la noche, obscuridad y Luna. De hecho, según Cervantes de Salazar, a las mujeres las dedicaban a la diosa *Atlacoaya*, diosa del pulque y las aguas nocturnas. Por tanto, en esta etapa de la ceremonia, las cenizas del difunto se funden con las fuerzas creadoras masculinas y femeninas.

A manera de luto, después de enterradas las cenizas, los viejos y parientes ayunaban durante ochenta días y sólo comían una vez al día, sin lavarse la cara ni peinarse.²³³ Durante ese tiempo se acumulaba una gran cantidad de suciedad en las mejillas de las viudas y al final, acudían los ministros a las casas de estas mujeres para recoger aquella suciedad, pues de esta manera, iban a “traer las lágrimas y tristeza al templo”. Así que raspaban los rostros de las viudas y la suciedad se colocaba en unos papeles que llevaban a un sitio fuera de la ciudad llamado *Yahualihcan* o “lugar redondo”. Éstas mujeres finalmente iban al templo y hacían oración, sacrificios y llevaban ofrendas de papel y copal, y quedando libres de todo llanto y tristeza, regresaban consoladas a casa.²³⁴

Sobre esto podemos concluir que se seguía un ciclo de muerte y renacimiento. Es decir, en un principio, cuando se cantaba el *tzocuicatl*, “cantar de suciedad”,

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *Ibidem*. p. 290.

predominaba un ambiente de inmundicia, oscuridad, putrefacción e incluso, los mismos cantores tenían una sucia vestimenta. Pero una vez terminados los cantos, y a la puesta del Sol, incineraban las esculturas que representaban al difunto. Además, el luto concluía cuando los sacerdotes retiraban la suciedad que las viudas habían acumulado en las mejillas durante el tiempo de los ritos fúnebres y las depositaban en unos papeles, mismos que al ser incinerados, eran enterrados finalmente y entregados a las entrañas de *Tlaltecuhltli*. Además, el sitio en que quemaron la suciedad del rostro de las viudas se conocía como *Yahualihcan* “lugar redondo”, alusión a una constante recurrencia entre la muerte y el renacimiento.

3.1.2.2 Cihuatlampa, lugar de las mujeres muertas en el primer parto.

Aquellas mujeres que habían muerto en el primer parto eran conocidas por diversos nombres como *cihuapiltin* (mujeres nobles), *cihuateteo* (mujeres divinas), o *mocihuaquetzque* (mujeres valerosas) términos que reconocían su valor como mujeres guerreras que lucharon hasta el final por traer una vida a este mundo y murieron tomando un cautivo. Por esa causa, los dioses las divinizaban brindándoles el digno honor de acompañar al Sol en su recorrido diario por el cielo: recibían al astro desde que los guerreros muertos en batalla lo dejaban en el cenit o *Nepantlatonatiuh* (“medio día”) y lo guiaban hasta el poniente del firmamento, es decir, hasta el ocaso del día. Vestidas como guerreras, llevaban al astro en andas de quetzales (*quetzalapanecáyutl*), danzaban delante de él con singular alegría al mismo tiempo en que daban alaridos de guerra. Su morada se hallaba al occidente de la Casa del Sol, en el *Cihuatlampa* “en el lugar de las mujeres”, donde se oculta el astro.²³⁵ Cabe señalar sin embargo, que para Graulich existe una incongruencia entre la naturaleza lunar y terrestre de estas mujeres cuya naturaleza, y su relación con el astro solar y celeste; además de que a estas mujeres, al igual que a quienes se dirigían al Tlalocan, eran enterradas, y no incineradas, como se acostumbraba entre los guerreros que iban a la Casa del Sol. Por

²³⁵ Sahagún. *Historia general...* p. 411.

ello Graulich, señala que las mujeres muertas en parto se dirigían más bien al Tlalocan.²³⁶

Las *cihuapiltin* tenían la cara, los brazos y las piernas blancas. Vestían orejeras de oro y peinados como los que usaban las señoras: un trenzado que rodeaba a la cabeza a manera de “cuernuzuelos”. En el *huipil* se dibujaban unas olas negras, mientras que las *nahuas* eran de distintos colores y sus sandalias blancas.²³⁷

Después de que habían cumplido con su diaria misión de dejar al Sol en el occidente, las *mocihuaquetzque* andaban juntas por el aire y en fechas específicas bajaban a la tierra para provocar males y padecimientos; sobre todo a los niños, a los cuales enviaban enfermedades como la perlesía (parálisis). Por ello es que los padres, en ciertos días del año en que descenderían estas mujeres, evitaban que sus hijos saliesen de sus casas para no toparse con estas diosas.²³⁸ También bajaban buscando sus husos y lanzaderas para tejer y se presentaban ante sus maridos para pedirles alhajas y vestidos.²³⁹ Esto sucedía en días sumamente peligrosos como el *ce quiahuitl* (quienes nacían en este signo de mala ventura serían brujos y hechiceros que podían transformarse en animales y provocar todo el mal que querían),²⁴⁰ *ce ozomatli* (aunque era signo de buena fortuna, si el niño era dañado por alguna de estas mujeres, los médicos lo daban por desahuciado ante la imposibilidad de escapar de la enfermedad),²⁴¹ *ce calli* (signo mal afortunado y día en que los médicos y parteras les hacían ofrendas y sacrificios)²⁴² y *ce cuauhtli* (de buena fortuna pero el más peligroso para los mozos porque bajaban las *cihuateteo* más jóvenes y eran las que provocaban las peores desgracias).²⁴³ Solían aparecerse en las encrucijadas de los caminos y para que no hicieran daño a los pobladores, colocaban el día de su fiesta pan de diversas

²³⁶ Graulich. *Mitos y rituales del México antiguo...* p. 271.

²³⁷ Sahagún. *Historia general.* p. 411.

²³⁸ *Ibidem.* p. 42.

²³⁹ *Ibidem.* p. 411.

²⁴⁰ *Ibidem.* p. 247-248.

²⁴¹ *Ibidem.* p. 259-260.

²⁴² *Ibidem.* p. 263.

²⁴³ *Ibidem.* p. 267-268.

figuras como de mariposas o de “rayo que cae del cielo” (*xonecuilli*), tamales y maíz tostado.²⁴⁴

Una vez descritas las características de las *cihuateteo*, veremos concretamente lo que acontecía en las ceremonias fúnebres. Así, cuando fallecía alguna de estas mujeres, le lavaban todo el cuerpo; la adornaban y vestían con las mejores prendas, en tanto la partera se despedía de ella y le dirigía una larga prédica sobre su valiente acción. Enseguida el marido la llevaba a costas hacia el sitio del enterramiento. Los acompañaban las parteras ancianas, parientes y amigos, todos iban armados con sus escudos y macanas y marchaban dando gritos como en acto de combate.²⁴⁵ Esto se debía a que seguramente, en el camino se enfrentarían a los jóvenes guerreros (*telpopochtin*) y los hechiceros (*temacpalitotique*) que a toda costa buscarían la manera de robar el cadáver. Para los primeros eran de suma importancia el dedo medio de la mano izquierda y un mechón de cabellos de la víctima, los cuales guardaba como reliquias dentro del escudo para lograr ser valientes y, así, triunfar en todas las batallas; además, tales elementos tenían el poder de cegar al enemigo. Los segundos eran hechiceros ladrones que pretendían el brazo y la mano izquierda, pues estas partes, quitaban el “ánimo” o voluntad de los que estaban en la casa donde iban a robar.²⁴⁶

Al caer la tarde, enterraban a la mujer en el patio del templo dedicado a las *cihuapiltin*. El marido y sus amigos custodiaban la tumba durante cuatro días con el fin de evitar el asalto a la sepultura y en consecuencia, el cercenamiento de la difunta.

Dicho lo anterior, la relación cíclica es clara. Las mujeres iban con el Sol desde el cenit, hasta su ocultamiento en el occidente donde se hallaba *Cihuatlampa*, morada de estos seres, a quienes ofrendaban comida y pan con figuras de mariposa (aludiendo a la guerra) y *xonecuilli* (evidenciando acaso un ambiente de lluvia y obscuridad, como los rayos) para evitar que provocaran males. Además, en su atuendo tenían figuras de olas negras y el entierro se efectuaba al caer la tarde. Los asistentes conducían el cuerpo hasta el templo de las *cihuapiltin* y en el tránsito recreaban un ambiente bélico tanto

²⁴⁴ *Ibidem.* p. 42.

²⁴⁵ *Ibidem.* p. 410.

²⁴⁶ *Ibidem.*

para garantizar que el cuerpo no fuera cercenado como para evocar el ambiente en que habitaba aquella mujer. Día y noche, la tumba era vigilada, puesto que era el tiempo en que sus cualidades especiales permanecían con fuerza; acaso también era el tiempo en que la mujer llegaría hasta su destino final. Esto implica entonces una procesión que empezaba donde la mujer había fallecido y terminaba donde sería enterrada, es decir, en el templo de las *cihuapipiltin* y al final del día.

3.1.2.3 Los *pochteca* y su muerte en expediciones mercantiles.

El interés de los gobernantes por proveer a la población de productos necesarios tanto para la vida diaria como de lujo para el grupo privilegiado, por un lado, y la búsqueda constante de la expansión territorial de la ciudad, por otro, reflejaban una intensa actividad comercial al interior y al exterior de la ciudad. Hacia el interior predominaba el comercio a pequeña escala que permitía a los pobladores surtirse de los más variados productos en el mercado (*tianquiztli*). Hacia el exterior se realizaba el comercio a gran escala en busca del control comercial con regiones distantes y la conquista de nuevos territorios. Sus miembros constituían un poderoso gremio de mercaderes que, dado su creciente auge económico, habían logrado penetrar en las esferas más altas de la sociedad tenochca. Debido a ello, gozaban de grandes privilegios como lo eran las ostentosas honras fúnebres que les celebraban, las cuales aunque no eran del nivel de los gobernantes, si empleaban fuertes recursos para la ocasión.

Las aventuradas expediciones que emprendían, debían ser preparadas con mucho esmero. Esperaban el momento preciso para su salida, como el día *ce coatl*, que les auguraba un buen retorno. Antes de partir hacían una ceremonia especial y se despedían de los parientes quienes podían lavarse el cuerpo, mas no la cabeza, pues sólo lo harían cada ochenta días, hasta el regreso del mercader.²⁴⁷ La razón es que debían conservar toda la energía posible para ayudar al comerciante, pues en el cabello

²⁴⁷ *Ibidem.* p. 255.

se concentraba el *tonalli*, la fuerza, el calor solar que daba energía a todos los seres vivos.²⁴⁸

Si después de aquella peligrosa travesía, el mercader lograba regresar con bien, era recibido con grandes honores y realizaban otra ceremonia para agradecer a *Yacatecuhtli* por su feliz retorno. No obstante, si por desgracia alguno de ellos había muerto a manos de sus enemigos,²⁴⁹ se comunicaba a los mercaderes ancianos del suceso. Ellos daban la noticia a los parientes y comenzaban a preparar las exequias del difunto.

Éstas se realizaban con preciadas ofrendas y solemnes rituales, dignos del alto nivel al que sus riquezas le habían permitido ascender en la escala social. Aquella imagen de teas atadas, que se vestía con sus insignias, se cubría con diversas mantas de papel²⁵⁰ siendo incinerada en uno de dos lugares según el sitio en que había ocurrido el deceso: si el cadáver no estaba presente por haber muerto en remotas expediciones o en algún campo de batalla, el *tlaquimilolli* que le representaba se quedaba un día en la casa del barrio (*calpulco*) para después ser incinerado en el patio del templo *Cuauhxicalco* o *Tzompantitlan*. Pero si el mercader había muerto en su casa, entonces el *tlaquimilolli* se incineraba en el patio de su casa, a la puesta del Sol.²⁵¹

De la misma forma que a los grandes señores, los enterraban con sus alhajas y les ponían pieles de tigre y venado junto con otros utensilios domésticos como vasos de oro que contenían una gran cantidad de plumas.²⁵² En consecuencia, el difunto también se dirigiría con las mejores comodidades hacia el lugar de los muertos y sus parientes debían asegurarle un buen recorrido, mediante ofrendas y rituales hasta el cuarto año, tiempo considerado para llegar a dicho sitio.

²⁴⁸ Vid. López Austin. *Cuerpo humano e ideología...* p. 243.

²⁴⁹ Como en el caso de los *tecuhtnenenque* “señores andadores”, quienes lograban realizar largas y peligrosas expediciones comerciales, o los perspicaces *nahualoztomeca* “habitantes ocultos de las cuevas” que penetraban cautelosa y hábilmente en las poblaciones enemigas para preparar alguna conquista. Vid. Sahagún. *Historia general...* p. 807-808.

²⁵⁰ Torquemada. *Op. Cit.* p. 384-385.

²⁵¹ Sahagún. *Historia general...* p. 256.

²⁵² Cervantes de Salazar. *Op. Cit.* p. 145.

Después de esta descripción, podemos constatar que el ritual funerario de los mercaderes se desarrollaba en las siguientes circunstancias: la ceremonia iniciaba al caer la tarde, el *tlaquimilolli* que representaba al difunto se incineraba en el centro del patio del templo o de la casa, la procesión daba cuatro vueltas en torno a la hoguera que se hallaba en el centro del patio y donde el cuerpo habría de ser cremado, como recreando la estructura del Universo en su plano horizontal: la hoguera era como el Sol, ubicado al centro de las cuatro esquinas del patio, como los rumbos del Universo. Además, la incineración se llevaba a efecto a la puesta del Sol, con lo que iniciaba su recorrido hacia el inframundo.

Más aun, en las ceremonias que los mercaderes realizaban para emprender expediciones comerciales, podemos ver el proceso cíclico al que hemos aludido. En la noche anterior a su salida, se reunían en la casa de uno de los mercaderes y sacrificaban codornices, quemaban incienso y arrojaban figuras de papel al fogón que yacía en el centro del patio. Los principales sacerdotes pasaban cuatro veces del fuego del hogar al del patio y viceversa, representando con ello la salida de la expedición y su retorno, a la vez que recreaban el plano horizontal universal. Un sacerdote sacrificaba codornices e incensaba a los cuatro rumbos del Universo, para luego echar las brazas del incensario en aquél fogón. A media noche, el dueño de la casa ofrecía papeles goteados con *ulli* mientras los invitados bailaban y bebían cacao hasta el amanecer. El *ulli* estaba presente en las ceremonias donde participaban las deidades del agua o de la muerte, como en las ceremonias de *tepehilhuitl*, *atlcahualo* y *etzalcualiztli*.

Los mercaderes se despedían en medio del llanto de todos los presentes; hecho que señala una separación del comerciante hacia su comunidad a fin de que se lleve todas sus energías, necesarias en un viaje tan venturoso como el que emprendería. Asimismo, los parientes ayudarían también a conservar sus energías fuera de la casa, pues sólo podían lavarse la cabeza cada 80 días hasta el regreso del mercader; recordemos que en la cabeza se encontraba la energía del *tonalli*, la luz y fuerza que requerían los comerciantes. El señor de la casa quemaba y enterraba la ofrenda en medio del patio. Al amanecer del siguiente día, los comerciantes iban al patio donde yacía la hoguera y cada uno tomaba un poco del copal que se encontraba en una jícara, lo arrojaban al fuego y después se marchaban a tierras lejanas.

A su regreso realizaban otra ceremonia a los dioses, sobre todo a Yacatecuhtli, Huitzilopochtli y Xiuhtecuhtli, para agradecerles su retorno con bien. Les ofrecían incienso, flores y sacrificaban codornices. Los asistentes eran agasajados con cuantiosos presentes que se habían logrado en la exitosa expedición.

En resumen, la ceremonia iniciaba con un estado oscuro y termina con la luz del día: en primer lugar, la hoguera se ubicaba en el centro del patio como si fuera el centro del Universo; los sacrificios y copal que ofrecían a los dioses, los dirigían a los cuatro rumbos del Universo; además, se representaba la salida y el regreso al centro del patio en el momento en el que el sacerdote principal emprendía un recorrido de la casa al patio en cuatro ocasiones. En segundo, la ceremonia se realizaba durante toda la noche y el señor de la casa daba papeles rociados de *ullí*, el elemento relacionado con el inframundo, además de que el llanto se relacionaba con los elementos nocturnos y acuáticos. En tercer lugar, las ofrendas se incineraban al centro del patio señalan un medio de luz y calor, dado que al día siguiente los comerciantes la empleaban para ofrendar la hacia los cuatro rumbos del universo.

3.1.3 El Tlalocan.

Para Sahagún, el Tlalocan era un “Paraíso Terrenal”, puesto que era un sitio de eterna primavera, lleno de luz, flores y frutos. *Tlaloc Tlamacazqui* reinaba en el Tlalocan y como dios de la lluvia y la tierra, tenía la misión por un lado, de regar la tierra para que surgieran todas las semillas, árboles, frutas y verduras; y por otro, se encargaba de enviar el granizo a la tierra, los relámpagos, los rayos, las tempestades y los peligros que conciernen a los ríos y el mar.²⁵³ Desde luego esta versión denota una influencia religiosa europea, pues el fraile se remite tanto al término mismo como al aspecto físico del paraíso católico.

Es complicado ubicar al Tlalocan, Sahagún lo sitúa en distintas partes, dado que los *tlaloques* se encontraban “en las cuatro partes del mundo, oriente, occidente, setentrión y austro, y los que habitáis y en las concavidades de la tierra o en el ayere, o en los

²⁵³ Sahagún. *Historia general...* p. 38.

montes altos o en las cuevas profundas...”.²⁵⁴ Inclusive, el Tlalocan se identificaba con sitios específicos sobre la superficie terrestre. Durán refiere que entre Coatlinchan y Coatepec existe una franja que abarca desde este punto hasta Huexotzinco y que le denominan sierra Tlalocan.²⁵⁵ También se ha identificado este nombre con el Anáhuac “lugar próximo al agua” y por consiguiente, se ubica en la zona del Golfo de México.²⁵⁶

En la fiesta de la veintena *atlcahualo* podemos constatar la presencia del Tlalocan en los lagos y lagunas, pues era la ceremonia donde se rendía culto a los *tlaloques*,²⁵⁷ lanzaban en el sumidero de Pantitlan a muchos niños que tenían dos remolinos en la cabeza y nacían en un “buen signo”.²⁵⁸ Igualmente, en la fiesta de *Huey Tozoztli*, sacrificaban una gran cantidad de niños en lo alto de la sierra del Tlalocan y a una niña, en la laguna de Pantitlan.²⁵⁹

Sin embargo, Durán también refiere que Tlalocan estaba debajo de la tierra, pues de acuerdo con una de sus varias acepciones, Tlaloc significa “camino debajo de la tierra”, o “cueva larga”²⁶⁰ en señal de un sitio con características contrarias a la iluminación y vegetación del “paraíso terrenal”. Así, “el espacio debajo de la tierra se concebía como lleno de agua y existía una comunicación subterránea entre los cerros, las cuevas y el mar”.²⁶¹

López Austin resuelve la controversia al decir que Tlalocan se halla en el interior de la tierra y que tiene distintas réplicas en la superficie terrestre, señala:

Tlalocan en su completa extensión se encuentra debajo de toda la superficie, tiene su corazón en el centro del mundo y se yergue como postes en cada uno de los

²⁵⁴ *Ibidem.* p. 332.

²⁵⁵ Durán. *Op. Cit.* p. 82.

²⁵⁶ López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan.* p. 182.

²⁵⁷ Sahagún. *Historia general...* p. 81.

²⁵⁸ *Ibidem.* p. 104.

²⁵⁹ Durán. *Op. Cit.* p. 84-85.

²⁶⁰ *Ibidem.* p. 81.

²⁶¹ José Alcina Franch. “El agua primordial entre los mexicas”, *Apud*, Manrique C., Leonardo y Noemí Castillo (Coords.) *Homenaje al Dr. Ignacio Bernal.* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997. (serie historia). Información obtenida de Broda Ms. p. 26.

cuatro rincones del plano. Pero su gran manifestación – su ubicación arquetípica – está en el oriente. Del rumbo oriental procede el surgimiento y la entrada al mundo, así como en el occidente está la suprema casa de ocultamiento.²⁶²

Los niños eran los preferidos de *Tlaloc*, les sacaban el corazón en los montes y los arrojaban a los sumideros o los degollaban en las lagunas, y de acuerdo con el monte donde habían de ser sacrificados, portaban distintos atuendos. Portaban piedras preciosas, plumas ricas, *maxtlatl*, mantas bordadas, sandalias y les ponían unas “alas de papel como ángeles”, les pintaban los rostros de *ulli* y en medio de las mejillas les dibujaban una raya blanca.²⁶³ Eran cargados en procesión sobre unas literas adornadas con plumajes y flores e iban acompañados de canto y música. Todos lanzaban gran llanto y si los niños también arrojaban muchas lágrimas, se auguraba una temporada de abundante lluvia.²⁶⁴ Esto lleva a imaginar a Tlalocan como “una montaña hueca llena de frutos porque en ella hay eterna estación productiva”.²⁶⁵ En su interior se hallan elementos eólicos (lluvia, viento, granizo), las fuerzas del crecimiento (*celicayotlitzmolincayotl*) y las “semillas” o “corazones”.²⁶⁶ De esta manera, la esencia de los niños, como las semillas que se encuentran en el interior de Tlalocan, estará en posibilidad de emerger a la superficie terrestre como un ser viviente.

Pero el Tlalocan no sólo recibía en sus oscuras aguas a los pequeños niños, también a los hombres y mujeres que habían muerto en circunstancias especiales: los que habían sido tocados por un rayo, los ahogados, leprosos, bubosos y sarnosos, los gotosos e hidrópicos.²⁶⁷ Ellos vivían en la mayor felicidad y tenían la noble misión de servir a Tlaloc, como era el caso de los otomíes, donde “los muertos mandados por

²⁶² López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan...* p. 190.

²⁶³ Sahagún. *Historia general...* p. 105.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 9.

²⁶⁶ *Ibidem*. p. 186.

²⁶⁷ Sahagún. *Historia general...* p. 297.

Tlaloc se convertían en dioses del aire y se les enterraba con escobas para su misión”,²⁶⁸ pues barrían el camino por donde caminaría la lluvia...

Muñoz Camargo señala que entre los tlaxcaltecas, existían altos dignatarios que no se incineraban, sino que eran enterrados directamente en bóvedas y sepulturas y que les acompañaban doncellas, criados, enanos, corcovados y objetos que el señor tenía en gran estima.²⁶⁹ En otros casos les daban a beber a los esclavos los casquillos de las flechas, para que se ahogaran enterrándolos en el mismo sitio que en el del amo.²⁷⁰

Entre los mayas, también era frecuente este ambiente acuático y subterráneo; inclusive, los corazones de los sacrificados “eran arrojados en pozos secos, en cuevas con o sin agua, en cenotes; abandonados o enterrados en el monte, en el patio o interior de las iglesias”.²⁷¹

Aunque era muy probable que estos individuos no sólo se dirigieran al Tlalocan por razones acuáticas, sino que aun cuando hubieran sufrido otro tipo de muerte, podían lograr ir a tan ansiada estancia a través de aquellas ceremonias a las que sólo podían acceder los miembros del más alto nivel social, pues pensemos que la gran complejidad y los altos gastos que exigían su elaboración, no estaban al alcance del común de la gente. Esto lo afirma Graulich con la siguiente cita:

No era necesario morir realmente en la guerra o sobre la piedra de los sacrificios para convertirse en compañero del Sol. Al igual, sin duda, que no era necesario ahogarse, ser herido por el rayo o morir de una enfermedad “acuática” para ir al Tlalocan, porque se podían sufrir muertes simbólicas, gracias a las víctimas que los sustituían, pero éstas eran singularmente atributo de los nobles y de las personas de las clases dirigentes: ellas sobre todo hacían la guerra y capturaban a los prisioneros y ellas sobre todo tenían los medios para costearse las víctimas;

²⁶⁸ Carrasco. *Op. Cit.* p. 128. *Apud*, Isabel Lagarriga Attias y Juan Manuel Sandoval Palacios. *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México*. Toluca, Estado de México, 1977. p. 17.

²⁶⁹ Muñoz Camargo. *Op. Cit.* p. 148.

²⁷⁰ Cervantes de Salazar. *Op. Cit.* cap. XXX, p. 144.

²⁷¹ Sánchez de Aguilar. *Op. Cit.* p. 87, 102, 137, 146, 155, 157, 159-160 y 162. *Apud*, Ruz Lhuillier. *Op. Cit.* p. 67.

sus posibilidades de conocer un más allá feliz eran mucho mayores que las del pueblo.²⁷²

Aquellas personas que habían tenido este final, les ponían también semillas de bledos en las quijadas, acaso como símbolo de abundancia en comida. También les pintaban la frente de color azul y cubrían los cuerpos con papeles cortados y les colocaban una vara en la mano,²⁷³ símbolo del rayo que portaba Tlaloc; aunque para Torquemada tenía un sentido de “renacimiento”, pues menciona que debido a que el lugar al que iban era fresco, aquella vara había de “reverdecer y echar hoja”.²⁷⁴

Asimismo, entre las ceremonias dirigidas a Tlaloc, los elementos simbólicos reflejan una secuencia que parte de lo estático, frío y oscuro, y culmina en el sacrificio que permite el movimiento, y la generación de luz. En la fiesta *huey tozotli* que tenía lugar en el cerro Tlalocan, los elementos que participaban y los pasos que seguía el ritual aluden al nacimiento del Universo y del individuo mismo:

amaneciendo, salían todos estos reyes y señores, con toda la demás gente, y tomaban un niño de seis o siete años y metíanlo en una litera, por todas partes cubierto, que nadie no le viese, y poníanlo en los hombros de los principales y, puestos todos en ordenanza, iban como en procesión hasta el lugar del patio, al cual lugar llamaban *tetzacualo*. Y llegados allí, delante de la imagen del ídolo Tlaloc mataban aquel niño, dentro en la litera, que nadie no le veía, al son de muchas bocinas y caracoles y flautillas. Mataban este niño los mismos sacerdotes de este ídolo.²⁷⁵

Esto es, el niño elegido era encerrado y ninguna luz debía tocarlo, de hecho iba al sitio del patio, *tetzacualo*, término que proviene de la palabra *tetzacuilli*²⁷⁶ (“corral”) así encerrado en aquél sitio oscuro, era sacrificado. Ese era el medio en que moraba Tlaloc y con la sangre del niño se alimentaban el numen y sus ayudantes en el templo.²⁷⁷

²⁷² Michel Graulich. *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid, Colegio Universitario/Istmo, 1990. p. 273.

²⁷³ Sahagún. *Historia general...* p. 222.

²⁷⁴ Torquemada. *Op. Cit.* p. 310.

²⁷⁵ Durán. *Op. Cit.* p. 83.

²⁷⁶ Molina. *Op. Cit.* f. 111r.

²⁷⁷ Durán. *Op. Cit.* p. 84-85.

Al mismo tiempo en la ciudad, en el patio del templo de Tlaloc, preparaban un pequeño bosque en medio del cual ponían un enorme árbol frondoso (*Tota* “nuestro padre”) rodeado por cuatro árboles pequeños y que se hallaban unidos al *Tota* por cuatro cuerdas. Tomaban también a una niña de siete u ocho años a la que metían en un pabellón y al igual que al niño, nadie la podía ver. Vestida de color azul, representaba a la gran laguna y a todas las demás de menores dimensiones. La sentaban dentro de la carpa y la ponían debajo del árbol *Tota* y acompañados de un tambor, le cantaban sentados y sin bailar. El sonido del tambor remite al ámbito terrestre y la ausencia del baile emiten la pasividad del momento. De hecho, el mito que explica el origen de los tambores los identifica con la superficie terrestre, cuando a manera de cantantes de la corte del sol, fueron atraídos a la superficie terrestre por el canto ritual de Tezcatlipoca, (según una versión del mito) o Quetzalcóatl (según otra versión) a fin de lograr que el ser humano se pudiera comunicar con los dioses.²⁷⁸

Y mientras bajaban del cerro quienes habían sacrificado al niño, mataban a la niña en el pabellón pero ahora, con cantos y sonidos de instrumentos musicales e iban a toda prisa del cerro a la laguna de Pantitlan. La degollaban en la oscuridad, sin que nadie la pudiera ver y después arrojaban su cuerpo al agua. Enseguida cesaba todo sonido y en silencio, regresaban a la ciudad.²⁷⁹ Era el momento en que se llegaba al climax de la ceremonia, pues después de muerta la niña, de tocar música agitada y correr impetuosamente hacia la laguna de Pantitlan, regresaban al inicial estado de paz. Así, ambos niños eran sacrificados en la obscuridad y mientras que al niño lo ofrecían a Tlaloc a través del cerro, a la niña la daban a Chalchiuhtlicue, mediante la laguna. Además, todo parece realizarse en la mayor solemnidad posible, libre de todo alboroto que pudieran provocar las danzas y aunque la ceremonia se acompañaba de cantos y sonidos musicales la concluían con un gran silencio hasta regresar a la ciudad. Por tanto, considero que dadas las condiciones en que se recreaba la ceremonia y la presencia de los niños, que representaban a Chalchiuhtlicue y Tlaloc, se trata de la representación divina del Tlalocan. Por esto, sabemos que Tlalocan era más bien un sitio oscuro y acuático, que a la vez que recibía a los hombres muertos, pasaban por

²⁷⁸ Arnd Adje Both. “La música prehispánica. Sonidos rituales a lo largo de la historia”, en: *Arqueología Mexicana*. Vol. XVI, Num. 94, p. 28-37.

²⁷⁹ *Ibidem*. p. 86-89.

un proceso de “purificación” para después dar origen a una nueva vida en la superficie terrestre.

3.1.4 El *Chichihualcuauhco*.

Entre todos los sitios a los que iban los muertos, había uno al que se dirigían los niños recién nacidos por su pureza, el *Tonacacuauhtitlan*, sitio en el que nunca se secan las plantas y flores y donde los centzontles beben del néctar de las flores de los árboles”.²⁸⁰ En concreto se habla de un árbol de cuyas ramas colgaban unas tetas de las que manaba leche y que de allí se alimentaban los niños que habían fallecido, de acuerdo con Sahagún, antes de tener experiencia de “pecados ningunos” e iban “puros y limpios a la presencia de Dios”.²⁸¹ Se trataba de un hermoso sitio donde existían todo tipo de árboles y vegetales:

“Los niños que mueren en su tierna niñez. Son como piedras preciosas... van a la casa del dios que se llama Tonacautecuhli, que vive en los vegetales que se llaman Tonacacuauhtitlan, donde hay todas maneras de árboles y flores y frutas, y anda allí como zinzones, que son avecitas pequeñas de diversas colores que andan chupando las flores de los árboles”.²⁸²

De manera que se alimentaban y jugaban entre el follaje de aquél inmenso árbol antes de ser enviados nuevamente a la tierra, pues se depositaba la esencia del niño, que López Austin identifica con el término *xima*, semilla o semen,²⁸³ en el vientre de una madre, para nacer nuevamente y poblar el mundo.²⁸⁴ (véase *ilus. 15*). En realidad, el término *xima* significa “raspar”²⁸⁵, hecho que podría dirigirnos a considerar que la forma en que la esencia de aquél niño llega al vientre materno, está ya pulida o purificada. Por ello pensaríamos más bien en el término que le otorga Molina a la palabra *xima*, en el

²⁸⁰ Sahagún. *Historia general...* p. 380.

²⁸¹ *Ibidem*. p. 380.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*. p. 222.

²⁸⁴ Silvia Trejo. *Dioses, mitos y ritos del México antiguo*. México, Porrúa, 2004. p. 61.

²⁸⁵ Molina. *Op. Cit.* p. 159.

sentido de que Su pureza era tal que eran enterrados junto a las trojes debido a su potencial de vida:

“... los entierran junto a las trojes donde se guarda el maíz, y los otros mantenimientos, porque esto quiere decir que están sus ánimas en lugar deleitoso y de muchos mantenimientos, porque murieron en estado de limpieza y simplicidad, como piedras preciosas y muy finos zafiros”.²⁸⁶

Incluso, la troje que guardaba en su interior los granos de maíz, era como una réplica de la gran “bodega” que guardaba las semillas en posibilidad de reproducirse en la tierra, el Tlalocan, a la vez que el Tamoanchan contiene las semillas, con potencial para reproducirse en el vientre de una madre. De hecho, para Graulich, Cincalco “la casa del maíz” y Tlalocan son el mismo sitio: Huemac llegó a Cincalco a través de una cueva, de la misma manera que se puede acceder al Tlalocan.²⁸⁷

Actualmente, hay quienes piensan, como los totonacas,²⁸⁸ que los niños que fallecen recién nacidos aún pertenecen al mundo de los muertos y que se dirigen al oriente con “las Madres” y no al occidente, donde se halla la región de la muerte. Este lugar se conoce como Oxoxocamic, cuya etimología probablemente posee el término xoxoctic,²⁸⁹ “cosa verde” o “cosa cruda”, debido a que el niño aun no está bien formado y no está listo para nacer. Esperan también que su alma se dirija a un “árbol con follaje parecido a una extensa nube”, de cuyas ramas salen gotas de leche para alimentar al niño.²⁹⁰

²⁸⁶ Sahagún. *Historia general...* p. 380.

²⁸⁷ Graulich. *Mitos y rituales del México antiguo...* p. 271.

²⁸⁸ López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*. p. 136. *Apud*, Ichon. *La religión de los totonacas de la sierra*. Trad. de José Arenas, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963. p. 209.

²⁸⁹ Molina. *Op. Cit.* f. 161v.

²⁹⁰ López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan...* p. 136.



Ilus 15. En la imagen se observa una representación de la región de Chichihualcuauihco.

Fuente: *Códice Vaticano Latino A 3738*, f. 3v.

Recordemos la composición de los cielos que ya se señaló en el primer capítulo. En el plano horizontal, el universo se extiende a lo largo de cuatro rumbos y el quinto, que se halla al centro, funge como el centro rector tanto de tales lados del plano horizontal, como del plano vertical que comprende los niveles del supramundo, del terrestre y del inframundo. A lo largo de este quinto punto cardinal, se encuentra aquél enorme árbol que se ha mencionado, Tamoanchan. En la copa del árbol se hallan los niños muertos de tierna edad, cuya esencia, por acción divina, se irá al vientre de una madre. Los demás, si fallecen por razones acuáticas, irán directamente al Tlalocan donde su “alma” estará lista para engendrar otro ser humano; pero si muere por causas naturales, tendrán que ir primero al Mictlan, pasar por diversas pruebas a la vez que pulirán sus “almas” durante cuatro años para ser enviadas nuevamente al Tamoanchan y estar listas para engendrarse en el vientre de una madre.

Por otro lado, se han encontrado restos humanos de niños (22 individuos) enterrados y depositados en el interior de vasijas, tanto en áreas delimitadas para la actividad funeraria como debajo de pisos de las casas, y en su mayoría eran niños de 2

y 3 años, aunque habían recién nacidos y neonatos.²⁹¹ Hecho que relaciona a los infantes con el interior de la matriz de la madre, y con Tláloc, pues las vasijas guardan y transportan el líquido precioso. Un ejemplo lo vemos en tres entierros de infantes descubiertos en el terreno en el que se construía la estación Allende del sistema de transporte urbano, metro, los restos aparecieron con fragmentos de textiles y piezas de madera “en forma de serpentina similares a las que se le ofrendan a Tlaloc”.²⁹²

²⁹¹ Núñez Enríquez. *Op. Cit.* p. 118-119.

²⁹² *Ibidem.* p. 133.

4. El ritual del Nacimiento.

La concepción de un nuevo ser se consideraba como una elaboración divina, una producción del mismo Quetzalcoatl, el “criador y hacedor”, como decían los abuelos en un discurso a las preñadas. Asimismo, se considera que Ometecuhtli y Omecihuatl dieron origen tanto a los hombres como a los dioses mismos,²⁹³ más aun, existían otros númenes que intervenían directamente en la creación humana, como por ejemplo, Teteo Innan, la madre de los dioses que protegía a las preñadas, o bien, Ayopechtli, la diosa que presidía los partos.

La atención prestada a la futura madre era muy esmerada y se seguían acciones como el anuncio de la embarazada sobre su nuevo estado, la comida que se ofrecía al séptimo u octavo mes junto con la elección de la comadrona, y los días cercanos al nacimiento, justo cuando la partera debía poner el mayor cuidado a la futura madre. Aunque es de considerarse que no todas las mujeres se ayudaban de una comadrona puesto que las de baja condición social recurrían a sus parientes o vecinas e incluso, daban a luz solas.²⁹⁴ Probablemente, al no contar con alguna matrona, los ritos del nacimiento no eran tan costosos como los de las mujeres nobles, quienes tenían incluso varias de ellas a su disposición.²⁹⁵ Esto se comprueba con las ilustraciones del Libro VI del *Códice Florentino* donde se especifica que entre los hijos de los nobles y ricos

²⁹³ Sahagún. *Historia general...* p. 396.

²⁹⁴ Vid. Alonso de Zorita. *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1963. p. 94

²⁹⁵ María J. Rodríguez-Shadow. *La mujer azteca*. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1991. p. 160.

mercaderes cuatro o cinco días antes del nacimiento, la partera estaba con la preñada esperando el momento del parto.²⁹⁶

No obstante, aun cuando se carecía de altos recursos para realizar ostentosas fiestas, los *macehualtin* realizaban los rituales que garantizaban que el niño lograra los favores de los dioses para tener una vida menos adversa.

4.1 El principio del Universo y la gestación del niño.

Así como una semilla se fertiliza en la tierra, los dioses fecundaban el vientre de la mujer depositando una semilla que como piedra preciosa, debía cuidarse con sumo esmero durante el proceso de gestación. Las deidades que participaban en mayor grado en este evento eran Quetzalcoatl, Ometecuhtli y Omecihuatl,²⁹⁷ tal como lo señalan algunos mitos mesoamericanos; Quetzalcóatl por ejemplo, colaboró en la creación de la humanidad cuando extrajo los huesos de los primeros hombres del inframundo; Ometecuhtli, dios dual, en cuya morada, *Omeyocan*, se formaban los niños²⁹⁸ presidía el nacimiento de los varones; en tanto que Omecihuatl dirigía el de las niñas.²⁹⁹ Esto se puede constatar por una oración dirigida a Yoalli Ehecatl:

Sabed que nuestro señor ha hecho misericordia porque la señora N, moza y recién casada, quiere nuestro señor hacerla misericordia y poner dentro della una piedra preciosa, y una pluma rica, porque ya está preñadilla la mozueta.³⁰⁰

En adición a lo anterior, el ambiente en el que se desarrollaba la gestación del niño se liga a las circunstancias en que se originó el Universo. Un mito registrado en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, narra cómo una terrible criatura que en su

²⁹⁶ *Códice florentino. El gobierno de la República edita en facsímil el manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca medicea laurenziana, Códice florentino, para mayor conocimiento de la historia del pueblo de México.* v.2. México, Secretaría de Gobernación, 1979.

²⁹⁷ *Ibidem.* f. 126v.

²⁹⁸ López Austin. *Cuerpo humano...* Vol. 2, p. 228.

²⁹⁹ Remi Simeón. *Op. Cit.* p. 356.

³⁰⁰ *Códice Florentino.* f. 118 v.

cuerpo tenía ojos y bocas, vagaba sin dirección fija en un ambiente acuático, oscuro y frío, la cual “antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó sobre la que esta diosa caminaba”.³⁰¹ Se trata pues, al igual que el líquido amniótico del vientre materno, de un ambiente acuoso ya establecido desde antes de la creación del Universo. Más aun, *atl* significa “agua, orines, o la mollera de la cabeza”³⁰² es decir, esta última acepción refiere a la parte acuosa que tiene el niño al nacer y que la relaciona con el elemento líquido que había en el Universo. En este proceso, Yoaltecutli, “señor de la noche”, era el padre directo del niño, en tanto que Yoalticitl, diosa de los baños,³⁰³ vigilaba constantemente el proceso de gestación y sus primeros momentos en la tierra; así pues, oscuridad y agua permanecen vigentes en este proceso.

El paralelismo entre el medio de gestación del bebé y el origen del Universo, se reproduce también en la conformación de la tierra según la cosmovisión mesoamericana. Esto es, el nacimiento se daba en una habitación cerca del calor de un fogón; sin embargo, había ocasiones en que se realizaba en el interior del baño de vapor conocido como *temazcalli*, el cual se equiparaba a la forma del interior de la tierra. Alcina Franch presenta este paralelismo:

el útero de la tierra está constituido por la cueva que hay en el interior del cerro o de la pirámide, misma que en ocasiones es el temazcal... de donde manan los ríos, líquido amniótico en el momento del parto.³⁰⁴

En efecto, en las diferentes etapas del embarazo, se bañaba a la parturienta en el baño de vapor y se dirigían rezos a Yoalticitl, “terapeuta de la noche”, diosa del *temazcalli* que auxiliaba a los enfermos y mujeres embarazadas dado que se trataba de un sitio donde “arrecian y esfuerzan los cuerpos de los niños la madre y abuela, que es la señora diosa llamada Yoalticitl”.³⁰⁵ Ciertamente, una pintura del *Códice Magliabechiano*, muestra la imagen de la diosa del *temazcalli* (véase *ilus. 16*), pues

³⁰¹ *Histoire du Mechique*, en: Garibay. *Op. Cit.* p. 108.

³⁰² Molina. *Op. Cit.* f. 7r.

³⁰³ *Códice Florentino*. f. 147v.

³⁰⁴ Alcina Franch, José. *Op. Cit.* p. 356.

³⁰⁵ Sahagún. *Historia general...* p. 402.

como sabemos, además de emplearse con fines higiénicos, también tenía usos terapéuticos, medicinales o de purificación. Durán lo describe así:

Estos baños se calientan con fuego; los cuales son unas casillas muy bajas, cuanto caben dentro hasta diez personas echadas, porque en pie no pueden estar y apenas sentados. Tienen la entrada muy baja y estrecha, que si no es uno a uno y a gatas, no pueden entrar. Tienen atrás un hornillo por donde se calienta, y es tanto el calor que recibe que casi no se puede sufrir.³⁰⁶



Ilus. 16. Temazcal donde se aprecia la imagen de la deidad Yoalticiltl, diosa del temazcal.

Fuente: Códice Magliabechiano, f. 77r.

4.2 El proceso de gestación.

Una vez que la mujer se enteraba de que estaba preñada, se organizaba una comida para informar a los familiares de su nueva situación y los suegros aprovechaban la ocasión para darle algunas recomendaciones de cuidado a la mujer.

³⁰⁶ Durán. *Op. Cit.* p. 175.

Desde los tres o cuatro meses la partera aplicaba baños de *temazcalli* a la preñada para vigilar el óptimo desarrollo del embarazo y dirigía oraciones a Yoalticiti. A los siete u ocho meses se realizaba una nueva reunión para presentar a la partera ante los familiares. Su actividad era casi exclusiva de las mujeres, por lo menos en el altiplano central, porque existen datos de la zona maya que indican que los hombres participaban también en el alumbramiento de su propia esposa.³⁰⁷ Incluso, si hemos de considerar la práctica de usos y costumbres que permanecen a lo largo del tiempo en algunas regiones rurales, veremos el dato de Sullivan que señala que en el actual pueblo de San Lorenzo Tepaltitlan, Estado de México, un hombre conocido como “sostenedor”, “se para atrás de la parturienta y cuando sobreviene una contracción la abraza apretándole el abdomen y empuja hacia abajo”.³⁰⁸

En el interior del *temazcalli*, la matrona palpaba el vientre de la embarazada para enderezar al niño y continuaba haciéndolo aún fuera del sitio, acción que se conocía como “palpar a secas”;³⁰⁹ cuidaba que el *temazcalli* no se calentase mucho para que la criatura no se tostase, o bien, que se evitara pegar a la espalda de la mujer con hojas de maíz (como era usual en los baños de vapor).³¹⁰ Los masajes, baños y manipulación de la matriz se daban con mayor frecuencia durante el último mes de gestación. El *Códice Florentino* ilustra la manera en que la partera frotaba el vientre de la futura madre con el objeto de acomodar al bebé para que naciera sin dificultad. (véase *ilus. 17*)

³⁰⁷ Vid. Martha Ilía Nájera Coronado. *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. p. 108.

³⁰⁸ Sullivan, Thelma D. “Embarazo y parto: costumbres, supersticiones y técnicas prehispánicas de los aztecas y su supervivencia en México”, en: *Anuario indigenista*. Instituto indigenista interamericano, Vol. XXIX, diciembre 1969. p. 291.

³⁰⁹ Sahagún. *Historia general...* p. 405.

³¹⁰ *Códice Florentino*. f. 133v.



Ilus 17. Imagen que ilustra a la partera palpando el vientre materno. Los masajes, baños y manipulación de la matriz se realizaban con mayor frecuencia en el último mes de embarazo.

Fuente: Códice Florentino.

Después del baño, la partera hacía recomendaciones a la preñada: que no durmiera mucho para que el bebé no naciera con malformaciones en su rostro, que no comiera tierra para evitar que el paladar del niño se hiciera duro ni sus encías gruesas (y que en consecuencia muriera de hambre), que probara todo lo que se le antojaba y no mirase cosas coloradas para que el niño no naciera de lado; inclusive, que tuviera contacto con su marido sólo en los primeros meses pues sería vergonzoso saber que la criatura naciera con una viscosidad blanca, evidencia de que los padres no pudieron “contenerse” ni siquiera en los últimos meses de gestación.³¹¹

4.3 Los preparativos del nacimiento.

En una sociedad en la que el trabajo del parto corría diversos riesgos, siempre estaba presente la amenaza de muerte, de hecho, era como un momento de agonía y López Austin lo traduce del *Códice Florentino* como: *oacico in imiquizpan: in ye mixihuiznequi*

³¹¹ Sahagún. *Historia general de...* p. 406.

o “llegó (la mujer) al tiempo de muerte; ya quiere parir”.³¹² Llegado el tiempo del parto, la matrona debía tener todo lo necesario: una tinaja con agua caliente o tibia, trapos para limpiar, mantas para cubrir tanto al niño como a la madre y una navaja³¹³ para cortar el cordón umbilical, o bien, destrozarse el producto en caso de que no se lograra el nacimiento. En la zona maya era común colocar debajo de la cama la figura de *Ixchel*, “diosa de hacer las criaturas”.³¹⁴ Era necesario considerar cualquier detalle, por ejemplo, no dejar el agua muy caliente porque el bebé podría pegarse al vientre de su madre y sería imposible su nacimiento.³¹⁵

La partera lavaba el cuerpo y la cabeza de la mujer y una vez limpia, la dirigía al sitio del alumbramiento, en el interior de una habitación o en el *temazcalli*, elegido éste último probablemente por el grado de dificultad que tendría el alumbramiento. En el momento en que se presentaban los dolores más fuertes, la mujer entraba al baño y bebía un té hecho de la yerba *cihuapatli*, “medicina de mujer”. Sin embargo, existían ocasiones en que el parto se mostraba más complicado y entonces la preñada tomaba medio dedo de cola de *tlacuache*, molido y disuelto en agua; sólo así se lograría el nacimiento del niño.³¹⁶ Incluso, ha llegado a documentarse que las bebidas iban acompañadas de otros remedios curativos, por ejemplo, tomar en la mano la yerba *tlanextia*; se quemaban los “pelos y huesos de un mono, un ala de águila, un poco de árbol *quétzahuéxotl*, cuero de venado, hiel de gallo, hiel de liebre y “cebollas” desecadas al sol”; además, se agregaba sal, tuna y pulque. Todo se calentaba y untaba a la paciente. Y por si eso fuera poco, debía comer carne de zorra y colocarse al hombro una “esmeralda verde” quizá, jade; finalmente, beber pulque dulce con “caca molida de halcón y de pato”.³¹⁷

³¹² López Austin. *Cuerpo humano...* p. 339. *Apud*, *Códice Florentino*, libro VI, 167r.

³¹³ Nájera Coronado. *Op. Cit.* p. 134.

³¹⁴ Landa. *Op. Cit.* p. 135.

³¹⁵ Sahagún. *Historia general...* p. 405-406.

³¹⁶ *Ibidem.* p. 413.

³¹⁷ López Austin. *Textos de medicina náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México /Instituto de Investigaciones Históricas, 2000. p. 102.

Cuando la mujer no lograba parir, la partera le golpeaba en la espalda con manos y pies a fin de hacerla reaccionar y lanzaba un discurso para inculcarle valor. En éste se mencionaba a Cihuacoatl y Quilaztli como la primer mujer que parió.³¹⁸ Cihuacoatl, “mujer serpiente” se conocía también como Quilaztli, madre del género humano o como *Tonantzin*, “nuestra madre”.³¹⁹ Recordemos que *Quilaztli* participó en la creación de la humanidad en el momento en que Quetzalcóatl sale del *Mictlan* con los huesos de los antepasados y ella los muele para luego ser fertilizados por el mismo Quetzalcóatl.

Si el nacimiento llegaba a buen término, la partera lanzaba gritos de triunfo dado que “había vencido varonilmente, y que avía captivado un niño”,³²⁰ y dirigía oraciones a los dioses para agradecer tan extraordinario acto. Primero a los dioses creadores Ometecuhtli, Omecihuatl y Chalchiuhtlicue; después a la diosa Citlaltonac; a todos los dioses; y finalmente al Sol y a la Tierra.³²¹ Decía también un elocuente discurso al niño, dándole la bienvenida.³²²

La partera bañaba al niño, le lavaba los ojos con un cocimiento de *xocopatli*, “medicina agria”, y lo envolvían en la ropa preparada de antemano;³²³ acción que presenta un doble significado: limpiar el cuerpo del niño y purificarlo de los males heredados desde tiempos ancestrales. Torquemada dice que “el agua era necesaria para lavar las manchas de los pecados y limpiar el ánimo de toda infección y mácula”. Y esto era así porque el cronista pensaba que estas personas “creyeron que así como tenía virtud de mundificar y limpiar las carnes, la tendría también de lavar, purificar y limpiar el alma”.³²⁴ Incluso, en el discurso que la partera dirige a *Chalchiuhtlicue*, se dice:

³¹⁸ *Códice Florentino*. f.138.

³¹⁹ Remi Simeón. *Op. Cit.* p. 111 y 112.

³²⁰ *Códice Florentino*. f. 144v.

³²¹ Francisco Hernández. *Op. Cit.* p 19.

³²² *Códice Florentino*. f. 144v-145.

³²³ Noemí Quezada, “Creencias tradicionales sobre embarazo y parto”, en: *Anales de antropología*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-IIH, vol. XIV, 1977. p. 307-326.

³²⁴ Torquemada. *Op. Cit.* 1976. p. 206.

... aquí ha venido a este mundo vuestro siervo... no sabemos qué daño o qué vicio trae consigo esta criatura, tomado de su padre y madre... Purificadla de la suciedad que ha sacado de su padre y madre, y las mancillas y suciedades llévelas el agua, y deshágalas, y limpie toda suciedad que en ella hay. Tened por bien, señora que sea purificado y limpiado su corazón y su vida para que viva pacíficamente y aseosadamente en este mundo.³²⁵

Luego de retirarle las impurezas al niño, enterraban la placenta en un rincón de la casa. Si era varón ponían a secar el ombligo para darlo a los guerreros y que éstos lo llevaran al campo de batalla; en cambio, si era niña, depositaban su ombligo debajo del fogón como un condicionamiento de su futuro, puesto que en algunos años su vida giraría en función de las actividades del hogar, justo en torno al fogón. Esto significa que desde este momento se determinaban las funciones, que de acuerdo con su género, debía desempeñar años después (a la guerra o a los quehaceres del hogar), y la suerte que tendría en el futuro, al ser señalado por el *tonalpouhque*, el día más adecuado en que se podría fijar su *tonalli*. Ciertamente, el corte del ombligo significa “vida”, pues la partera decía: “Y esto que te corto de tu cuerpo, y de medio de tu barriga, es cosa suya, es cosa de vida a Tlaltecuhltli, que es la tierra y el sol y cuando se començare la guerra abullir”.³²⁶ Por ello hemos de considerar que el ombligo significa vida y muerte a la vez. Por una parte, muere al ser enterrado, dado que Tlaltecuhltli recibe a la muerte; y por otra, se convierte en vida al nutrir a Tlaltecuhltli, quien se reconoce como dios del Sol y tierra cuando se presenta el brusco movimiento de la guerra, necesaria para mantener el orden del universo.

4.4 El momento entre la vida y la muerte.

Si el bebé no nacía aun después de que la mujer había bebido sus tés y de que transcurrieron un día y una noche enteros, ésta debía entrar al *temazcalli*. Allí la partera intentaba acomodar al bebé y si después de infructuosos intentos no había resultados, conducía a la mujer a una habitación cerrada solicitando la ayuda de Cihuacoatl, Quilaztli y Yoalticiti. Al ver que el niño no se movía, introducía una navaja en el cuerpo

³²⁵ Sahagún. *Historia general...* p. 416-417.

³²⁶ *Códice Florentino*. f. 147.

de la paciente y destrozaba el producto con el fin de que salvara su vida. No se menciona la manera en que el niño era enterrado bajo estas circunstancias. Sin embargo, ya desde el período preclásico Medio (1200 aC. - 400 aC.), existen evidencias de la presencia de entierros de pequeños niños en el interior de ollas o colocados en posición flexionada, entre dos platos.³²⁷ Esto podría conducir a la idea de que la olla representa el interior del vientre materno, y que la fertilidad también se halla presente en las numerosas ollas con rostro de Tlaloc, que en su interior contiene el agua necesaria para fecundar la tierra. Idea que se refuerza al considerar cuatro restos de adultos de sexo femenino colocados en el interior de vasijas y sepultados en patios del templo de Cholula (en el Posclásico tardío);³²⁸ se trata entonces, de mujeres con cualidades reproductivas en relación con el espacio propio para engendrar.

En otras ocasiones, al presentarse el riesgo de la muerte en el alumbramiento, los familiares preferían que falleciera, dado que se convertiría en una “mujer valiente” (*mocihuaquezqui*), que por su hazaña iría a la casa del Sol. Sería una mujer divina que descendería de los cielos para matar a los hombres cuando llegara la destrucción del Quinto Sol. Su entierro requería de especiales tratamientos dada su importante misión en la continuación del orden del cosmos, asunto que ya se ha tratado en el capítulo anterior. Con respecto a esto, debemos considerar los siguientes puntos: el entierro se realizaba a la puesta del Sol (al ocultarse el sol), en el centro del patio del templo *Cihuapiltin* mismo que era vigilado durante cuatro días y cuatro noches para evitar que los jóvenes guerreros o hechiceros se robaran algunas partes de su cuerpo y tenerlas como amuletos o bien, como armas para realizar sus fechorías.³²⁹

El tiempo de vigilia era determinante, pues hasta el cuarto día culminarían los efectos mágicos de su cuerpo, justo el número que conforman los cuatro rumbos cardinales y el tiempo en que el difunto tarda en llegar al último escalón del mundo de los muertos. Después de este lapso su cuerpo perdía sus cualidades mágicas, dado que había recorrido la totalidad del espacio universal.

³²⁷ Vid. Matos Moctezuma. “Costumbres funerarias en Mesoamérica”... p.11-19.

³²⁸ Núñez Enríquez. *Op. Cit.* p. 118.

³²⁹ *Códice Florentino*. f. 140.

Según se señaló, en la tercera parte de este trabajo, el camino que seguiría el “alma” del niño era hacia *Chichihualcuauhco*, el árbol nodriza que mantenía entre sus ramas aquellas esencias de los niños que no habían probado el maíz. Su *teyolia* estaría en espera de ser trasladado nuevamente a la tierra para preñar a una mujer.

Si por el contrario, se lograba felizmente el nacimiento, la recién parida bebía distintos tés para aliviar su dolor y mantenerse en buenos cuidados. Ingería por ejemplo el té *iztac patli*, o *zazalic* que se bebía con pulque, la raíz del *zacacili*, el *tequequexquic* o el *temecatli*.³³⁰ Además, debía seguir las indicaciones de la partera para reincorporarse a la sociedad en su nuevo papel como madre. También era costumbre que a los ocho días del alumbramiento, tanto la madre como el bebé tomaran un baño en el *temazcalli* donde antes de encenderlo, se recitaban oraciones de protección para el niño.³³¹

Cuando los familiares se enteraban del nacimiento, iban a visitar al recién nacido, y antes de entrar a la habitación, se frotaban todas las coyunturas del cuerpo y sus sienes con ceniza. Los niños también debían cubrirse con esta substancia, pues de no hacerlo, corrían el riesgo de quedarse mancos y les crujirían las coyunturas con cualquier movimiento.³³² Aunque también en consideración de López Austin, a través de las frágiles coyunturas del cuerpo, existía una propensión a que se saliera el *tonalli*, su energía vital. Además, recordando las condiciones internas del individuo: el niño nace tierno, acuoso, frío, por lo que requiere de calor para sobrevivir, mismo que se incrementará a lo largo del tiempo, de ahí que si llegaba a cumplir los 52 años, sería un ser “muy caliente”.³³³ Probablemente, el niño por estar necesitado de energía, podría cobrarla a los visitantes, lo cual también podría explicar el que se empleara a la ceniza como recurso protector.

Días más tarde los padres llevaban a la criatura con el *tonalpouhqui* para identificar la fortuna con la que había nacido el niño. El sacerdote debía saber la fecha y momento

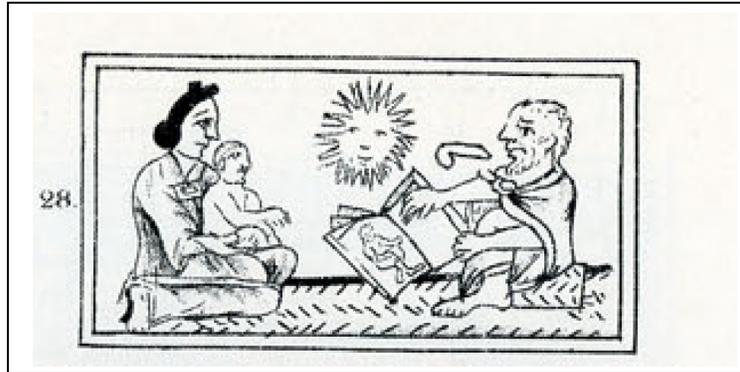
³³⁰ López Austin. *Textos de medicina náhuatl...* p. 65-66.

³³¹ Librado Silva Galeana. “In Temazcalli. Relato en náhuatl y su traducción al castellano”, en: *Estudios de cultura náhuatl*. Vol. XVII. México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, 1984. p. 228-233.

³³² Sahagún. *Historia general...* p. 299.

³³³ Nájera Coronado. *El umbral hacia la...* p. 234.

exacto del nacimiento a fin de indicar a los padres el día más óptimo para darle el nombre a la criatura dentro de la misma trecena, pues era necesario que su *tonalli* no cayera en un signo perjudicial. (véase *Ilus 18*)



Ilus 18. En la ilustración se observa el momento en que el *tonalpouhque* sugiere a la madre el mejor día para realizar la ceremonia de la imposición del nombre de la criatura.

Fuente: *Códice Florentino.*

Después de esta narración, se observan distintas etapas en el nacimiento. En primer lugar el niño era formado por los dioses creadores Quetzalcoatl, Ometecuhtli y Omecihuatl y su gestación era vigilada por Teteo Innan y Ayopechtli. Y mientras Ometecuhtli y Omecihuatl ligan el nacimiento del niño con el origen del Universo, Quetzalcóatl lo liga al principio de la humanidad.

Además, el estado primigenio del Universo en el que vagaba Cipactli, era el mismo que el que se hallaba al interior del cuerpo de la madre, dadas las características del líquido amniótico; incluso Yoaltecuhtli y Yoalticitl, que están presentes durante el embarazo, se relacionan con la noche y lo acuoso. Otra identificación entre el ambiente del Universo y el del recién nacido refiere a la naturaleza fría y acuosa del recién nacido, quien requería del calor de una llama para mantener viva su energía, y del Sol para fijar su *tonalli* o su destino. Además, durante el nacimiento Chalchiuhtlicue purificaba al niño corporal y espiritualmente de todo mal, incluso, de los males

heredados de sus ancestros. Asimismo, limpiaba al niño para recibir las energías definitivas (entre ellas, el *teyolia*, *ihiyotl* y *tonalli*) en el momento del baño ritual.³³⁴

La vida del individuo entonces, pasaba por progresivos estados, desde el frío y acuoso en su nacimiento, hasta el sólido e intenso calor de sus últimos años. El ombligo también enlazaba la esencia vida-muerte del ser humano, pues como se dijo líneas atrás, es muerte al ser enterrado y entrar a las fauces de la tierra, Tlaltecuhltli; y vida al alimentar a la deidad, quien permitirá el nacimiento de las plantas y frutas de las superficie terrestre.

En el caso de que el nacimiento no se lograba o la madre fallecía, también se observa una secuencia. Si la mujer fallecía, se convertía en *mocihuaquetzqui* se sepultaba en medio del patio del templo como si la ubicaran en el centro del universo. Durante cuatro días, quizá hasta que llegaba al *Cihuatlampa*, mantenía sus poderes efectivos. Era en el oeste, donde estaba el signo *calli*, el color blanco y donde se ocultaba el Sol, después de su diario recorrido alrededor del mundo; y por consiguiente, donde permanecían las penumbras, la muerte, y de donde salían las *mocihuaquetzque* que bajarían a la tierra en forma de fieras para devorarse a los hombres el día en que se acabase el Quinto Sol. Aunque por ser consideradas como guerreras que murieron por traer vida al mundo, son premiadas para guiar el recorrido del sol desde el cenit hasta el ocaso. En este sentido, las mujeres muertas, que habitaban el lado oscuro del universo, acompañaban al sol, cuya función era calentar e iluminar el mundo, y sin el cual, la vida es inexistente. Esto es, la unión muerte-vida destaca en este acto. A su vez, en su diario recorrido, el astro sale del mundo de los muertos y se aparece por el oriente, para continuar su tránsito por el día y al final, regresar al inframundo en su eterno recorrido por el universo.

En cuanto al niño que moría, dada su condición de pureza, iba al árbol nodriza. Era el sitio donde yacían los niños muertos que bebían leche de los ramales del aquél árbol y que en potencia, saldrían en algún momento del lugar de la muerte para fertilizar el vientre de una futura madre e iniciar otro ciclo en el ámbito terrestre.

³³⁴ Vid. López Austin. *Cuerpo humano...* p. 254-259.

5. Los ritos de paso de la imposición del nombre, pubertad y matrimonio.

5. 1 La imposición del nombre.

Después del nacimiento, debía realizarse la ceremonia llamada *Tlecuixtliliztli* (“pasa por el fuego”), equiparable al bautismo, dado que en ésta el niño recibía su nombre. Mientras llegaba el día, una llama sagrada debía mantenerse encendida por cuatro días para iluminar y calentar la habitación donde yacía el recién nacido.³³⁵

No obstante, se trata de un evento con mayor significado: la llama daba al niño la energía necesaria para subsistir en tanto se le fijaba el *tonalli*, y si por desgracia se apagaba, la criatura recibiría daños físicos, como el que desarrollasen nubes o cataratas en sus ojos;³³⁶ más aún, podría afectarse su destino. En efecto, el *tonalli* contiene la “energía caloricolumínica que, absorbida por el individuo, constituye su temperamento, le da valor y condiciona su suerte”,³³⁷ ello explica, cómo el fuego debía mantener latente la mínima energía del niño, hasta que mediante el *tonalli*, se sellara su fuerza definitiva, y junto con ella, su suerte. El término *tonalli* significa “calor de sol”,³³⁸ se trata pues, de una fuerza o energía vital que circula por la superficie terrestre y que se fija en el niño mediante dicho ritual, mismo que debía celebrarse en el día en que el *tonalpouhqui*, identificara como el más apropiado dentro de la trecena en el que había nacido, y que en el mejor de los casos, como se dijo líneas arriba, ocurría al cuarto día. En concreto, el *tonalli* se alojaría en el niño como una de las entidades anímicas más importantes que le enlazaba con la estructura del Universo a la vez que determinaba su suerte en la vida.

³³⁵ Serna. *Op. Cit.* p. 77.

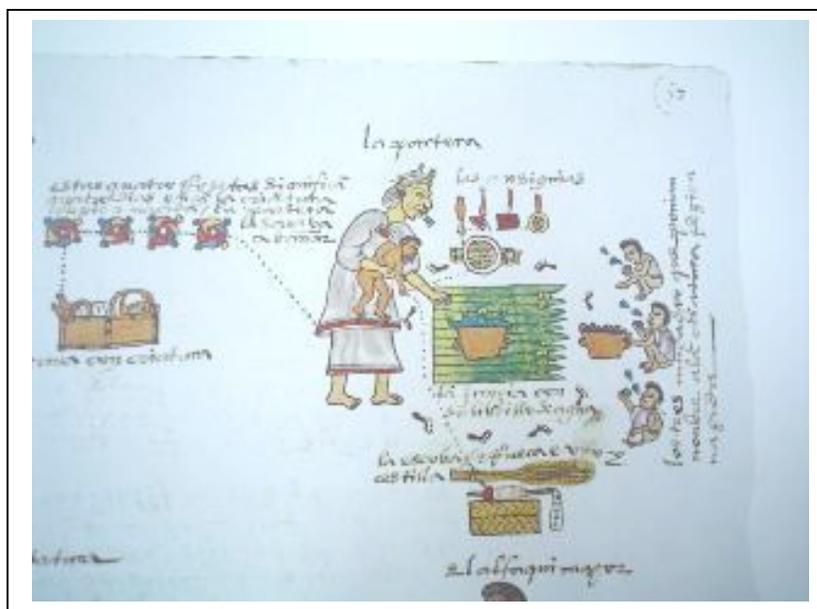
³³⁶ *Ibidem.* p. 90.

³³⁷ López Austin. *Cuerpo humano...* p. 231.

³³⁸ Molina. *Op. Cit.* f. 149r.

5.1.1 La ceremonia del Tlecuixtliliztli

En la tercera parte del *Códice Mendoza* se ilustra la ceremonia en que le daban nombre al pequeño. En la lámina LVIII se muestra cómo después de cuatro días del nacimiento, la partera llevaba al niño desnudo hacia el patio de la casa. En el centro de éste se encontraba una estera hecha de junco (o “petate”) y encima un pequeño lebrillo con agua.³³⁹ Si se trataba de un varón, portaba en la mano pequeños instrumentos del oficio del padre; y si era niña, llevaba los elementos propios del aseo en el hogar, tales como una rueca con su huso, pequeños cestos y un manojo de escobas. (véase *ilus. 19*)



Ilus 19. En la imagen se observa a la partera con el niño y los elementos que participan en la ceremonia del *tlecuixtliliztli*.

Fuente: *Códice Mendocino*. lám. LVIII

En las primeras horas del día llevaban todos los elementos necesarios al centro del patio, desde los objetos en miniatura propios de su sexo (flechas, arcos y escudos en caso de ser niño; o bien, instrumentos de tejer e hilar, nahuas y huipiles, cuando eran

³³⁹ *Códice Mendoza. Documento mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, Inglaterra.* Facsímil fototípico dispuesto por Francisco del Paso y Troncoso. México, Innovación, 1980. f. 57r.

niñas), hasta la comida, las mantas y la tinaja que debían emplear en la ceremonia, tal como se observa en el *códice Mendocino*. Allí la partera bañaba al niño mientras dedicaba oraciones a Chalchiuhtlicue, Ometecuhtli, a todos los dioses, al Sol y la Luna, y decía:

¡Oh águila! ¡Oh tigre! ¡Oh, valiente hombre, nieto mío! Has llegado a este mundo. Hate criado y engendrado en tu casa, que es el lugar de los dioses supremos, del gran señor y de la gran señora. Fueste criado y engendrado en tu casa, que es el lugar de los dioses supremos, del gran señor y de la gran señora que están sobre los nueve cielos. Hízote merced nuestro hijo Quetzalcóatl, que está en todo lugar. Y agora juntate con tu madre la diosa del agua, que se llama Chalchihuitlicue y Chalchiuhtlatónac.³⁴⁰

Se trata en realidad de un segundo nacimiento, puesto que cuando la diosa Chalchiuhtlicue lo purificaba a través del agua que la partera rociaba al niño, se decía: “agora vive de nuevo y nuevamente nace este niño. Agora otra vez se purifica y se limpia; otra vez le forma y le engendra nuestra madre Chalchiuhtlicue”.³⁴¹ Asimismo, en la zona maya se le conocía como *caputzihil*, que de acuerdo con Landa, significa “nacer de nuevo”.³⁴²

La partera tomaba al niño entre sus brazos y dirigiéndose hacia el occidente, le rociaba agua en partes de su cuerpo y se la daba a probar en la boca. Luego de un elocuente discurso a Chalchiuhtlicue para solicitar bendiciones y la purificación del niño, la partera levantaba a la criatura hacia el cielo, para solicitarles a cada uno de los dioses, sus buenos deseos para con el niño; a continuación le ponía en sus manos sus pequeños instrumentos de oficio. (véase *ilus. 20*)

³⁴⁰ Sahagún. *Historia general...* p. 433.

³⁴¹ *Ibidem.* p. 433-434.

³⁴² Landa. *Op. Cit.* p. 122.



Ilus. 20. Momento en el que la partera purificaba al niño con agua.

Fuente: Códice Florentino.

A continuación la partera le daba el nombre a la criatura y los niños que yacían en el lugar donde se realizaba la ceremonia, salían corriendo y a la vez que probaban la comida hecha de maíz tostado y frijoles cocidos, conocida como “el ombligo del niño” (*ixicue*), iban gritando el nuevo nombre del niño. A propósito de esto, Sahagún decía que esta acción representaba a los hombres de guerra dado que arrebataban y comían el *ixicue*, “el ombligo del niño”.³⁴³

Posteriormente, como se observa en la misma lámina LVIII, la partera llevaba al niño con su madre al interior de la casa, quienes iban siendo guiados por el hachón de teas que estuvo prendido durante toda la ceremonia.

Fuentes como el *Códice Florentino* señalan que se trataba de dos nominaciones, una correspondía al día del signo en el que había nacido y con el que había de reconocerse en sociedad, y la otra refería al de sus antepasados con el objeto de garantizar la continuidad de la energía vital o *tonalli* familiar e, incluso, reforzar el *tonalli*

³⁴³ Sahagún. *Historia general...* p. 435.

de uno de los antepasados del niño; en el dicho códice se registra: “ponen nombre al niño, de alguno de sus antepasados, para que levante la fortuna, y suerte de aquel cuyo nombre le dan este nombre le pone la partera, o sacerdotisa que le bautizo”.³⁴⁴

En esta ceremonia también observamos un ciclo evolutivo. Desde el momento del nacimiento, debía mantenerse una llama encendida a fin de conservar la energía vital o *tonalli* dada la fría naturaleza del niño. Si la trecena en que había nacido era benéfica, la ceremonia se realizaba al cuarto día de la misma. De lo contrario, el sacerdote buscaría el día más adecuado de la siguiente trecena. Estos datos evidencian una importante posición espacio-temporal donde el niño se hallaba al centro del patio como si fuese al centro del Universo, y al igual que los cuatro días, representaban el conjunto de los cuatro rumbos del universo, abarcando con ello, el espacio total. Asimismo, la comida que se daba en el ritual, *ixicue*, y que significaba “el ombligo del niño”, dirige a un centro vital que enlaza al centro del plano del Universo, el del patio de la casa y el niño mismo.

Ya en el centro del patio la partera invocaba a los dioses creadores de la humanidad y del Universo (Chalchiuhtlicue, Ometecuhtli, Tonatiuh, Coyolxauhqui). Recordemos que Coyolxauhqui es la luna, Tonatiuh el Sol, Chalchiuhtlicue es deidad del agua y del nacimiento de los hombres, y Ometecuhtli, había creado a los dioses. Entonces, son los dioses quienes formaron al niño y están presentes en esta significativa etapa de su vida.

Desde su nacimiento, el niño debía evitar exponerse directamente a los rayos del Sol, pues sólo el *tonalpouhqui*, poseía el conocimiento para indicar el día más adecuado para que el astro fijara su *tonalli* y por consiguiente, la suerte que tendría en su vida futura. La ceremonia terminaba cuando la partera que llevaba al niño, caminaba detrás de la antorcha hacia el interior del hogar; esto es, la luz y el calor serían desde ese entonces los elementos indispensables para la vida de la criatura.

Por otro lado, de acuerdo con la fecha de nacimiento, podía vislumbrarse el oficio, e incluso, el tipo de vida que la criatura llevaría en los años venideros. Por ejemplo, aquél niño que había nacido en el signo ce *ocelotl*, podría ser esclavo; si nacía en *ome tochtli*,

³⁴⁴ *Códice Florentino*. libro VI, f. 173.

era probable que fuera borracho; un buen signo era *nahui itzcuintli* pues sería rico y afortunado y aun cuando no trabajara suficiente, tendría para vivir; si nacía en *ce xochitl* sería alegre, ingenioso y con gusto por la música; o bien, si nacía en *nahui atl* viviría en la pobreza, aflicción y tristeza y si ganaba alguna cosa, todo se le iba entre las manos; o si nacía en *ce coatl*, podría tener dos destinos, dependiendo de su comportamiento podría tener una vida próspera o bien, podría ser holgazán, dormilón, pobre y mal aventurado.³⁴⁵ El destino que se preveía, podía sin embargo, garantizarse o mejorarse a través de la ceremonia de la imposición del nombre. Para ello era necesario consultar al *tonalpouhqui*, quien señalaba el día más adecuado para realizar la dicha ceremonia y era tan relevante porque en ese momento el sol fijaba una determinada suerte al individuo.

5.2 Rituales de niñez y pubertad.

Veinte días después de la ceremonia del *tlecuixtliliztli*, los padres llevaban al niño al *calmecac* con sus ofrendas de mantas, bragueros y comida. Motolinía decía que le ponían un nuevo nombre, “no dexando el que tenía”, y probablemente se trataba de la tercer nominación que se asignaba a los hijos de los nobles y que indicaba su oficio o dignidad. Se le podía dar cuando ya era joven o incluso, cuando el padre fallecía, lo cual significa que heredaba el “título nobiliario” junto con sus propiedades y obligaciones.³⁴⁶ Años después sus padres lo llevarían nuevamente al templo para que se preparase como futuro sacerdote o guerrero.³⁴⁷ Clavijero comenta que enviaban a los hijos de los nobles desde los cinco años, donde aprendían a venerar y servir a los dioses; conocimientos que también debían adquirir los hijos de las familias humildes aun cuando fuese desde sus propias casas;³⁴⁸ en su caso, en la lámina LXII del *Códice*

³⁴⁵ Sahagún. *Historia general*. p. 235-252.

³⁴⁶ Benavente, Toribio de, fray. (Motolinía). *Relación de los ritos antiguos. Manuscrito de la ciudad de México. Idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que dios en ellos ha obrado. Introducción, transcripción, paleografía y notas de colocación con los manuscritos de la biblioteca del monasterio de San Lorenzo, El Real del Escorial y de “The Hispanic Society of America de la Ciudad de Nueva York.* México, Cortina Portilla, 1979. p. 28-29.

³⁴⁷ López Austin, Alfredo. *La educación de los antiguos nahuas*. México, Secretaría de Educación Pública, 1985. p. 96.

³⁴⁸ Clavijero. *Op. cit.* p. 284.

de sus padres y les ponían un collar llamado *yacualli*, dejándoselo hasta que lograran ingresar al templo,³⁵⁰ en cambio a los niños que ingresaban al calmécac les pintaban el cuerpo y les colocaban unos “glóbulos” o “precarios” en el cuello y se sangraban las orejas como sacrificio a los dioses; y si aun eran pequeños, dejaban aquellos glóbulos en el templo y regresaba a casa hasta que creciesen más.³⁵¹

Sin embargo, antes de entrar a los colegios, los niños eran parte de diversos rituales. Uno de éstos se realizaban en el mes *izcalli*, cada cuatro años, dirigido a los niños que cumplían ese número de años. Se trataba de una ceremonia donde eran “pasados por el fuego” y les perforaban las orejas. Recordemos que al igual que la ceremonia del *Tlecuiztliliztli* (“pasar por el fuego”) que se realizaba en el baño ritual, el fuego era el elemento imprescindible para la protección y formación del niño hasta que el Sol le otorgara su *tonalli* definitivo. Asimismo, los rituales procuraban el crecimiento del niño como el que se realizaba el día *nahui ollin*, conforme al ciclo calendárico ritual y en cuya ceremonia jalaban diversas partes del cuerpo esperando que crecieran en el siguiente ciclo de 260 días.³⁵²

En la zona maya les ponían a los varones una cuenta blanca sobre los cabellos de la coronilla y a las niñas un cordel delgado que se ceñía debajo de los riñones y del cual colgaba una concha que cubría su parte noble, y no debía retirarse de los tres a los doce años, tiempo en que según Landa, efectuaban la ceremonia del bautismo.³⁵³ Sin embargo, esta ceremonia parece ser más bien de pubertad, dado que el mismo autor indica que se trata de una ceremonia de purificación y no de imposición del nombre, pues dice: “lo que pensaban [que] recibían en el [bautismo] era una propia disposición para ser buenos en sus costumbres y no ser dañados por los demonios en las cosas temporales...”,³⁵⁴ además, no se comenta nada relativo al nombre que debían ponerle al niño. Lo importante de esta ceremonia es que en ésta participaban cuatro ancianos para

³⁵⁰ *Ibidem.* p. 438.

³⁵¹ Hernández. *Op. Cit.* p. 25.

³⁵² Hay otras ceremonias que remiten a la intención de incentivar el crecimiento del niño como era el caso de la ceremonia conocida como *quinquechanaya* levantaban a los niños por las sienes y les estiraban los miembros. *Vid.* Durán. *Op. Cit.* p. 303.

³⁵³ Landa. *Op. Cit.* p. 122.

³⁵⁴ Johansson. *Festejos, ritos propiciatorios...* p. 68.

auxiliar al sacerdote principal. Tres días antes del evento, los padres ayunaban y guardaban total abstinencia, pues debían estar en un ambiente completamente puro y sólo hasta el cuarto día iniciaba la ceremonia. Los niños se colocaban de un lado y las niñas del otro lado del patio en la casa y cada uno de ellos llevaba a una anciana en el caso de las niñas y un hombre en el de los niños, mismos que fungirían como protectores o especie de “padrinos”. Colocaban cuatro banquillos en las esquinas del patio sobre los que se sentaban cada uno de los cuatro ancianos y sostenían la punta de un cordel de manera que se enlazaban las cuatro esquinas; dentro se ponían los niños y sus padres. Cada niño pasaba al centro por un poco de incienso y maíz molido, en tanto un hombre portaba un vaso de pulque y lo sacaba de aquél espacio, fuera del pueblo y no debía beberlo ni mirar hacia atrás, puesto que sólo así lograría expulsar a los “demonios”.³⁵⁵ Esto sin duda remite a un espacio sagrado delimitado por los cuatro rumbos del universo representado por los sacerdotes y donde el principal religioso pudo representar el centro o la quinta dirección del Universo. Además, al centro se hallaba el maíz e incienso, esto es, tanto la comida del individuo como el elemento básico de alimento para los dioses; y del centro del patio debían sacar el pulque, pues como elemento frío, podría afectar la armonía del sitio, lo que quizá significaría la presencia de los seres malignos.

Por otra parte, el ingreso a los diversos colegios a los que se destinaban los jóvenes, implicaba una vida de total recato, disciplina y entrega a los dioses, para lo cual debían cumplir diariamente con labores como el aseo del templo, de su propia persona y su alimentación, además de rendir culto y alimentar a los dioses. En el *telpochcalli* por ejemplo, era costumbre que a la puesta del sol todos los jóvenes iban a bailar al templo *cuicacalco*,³⁵⁶ para ello debían estar arreglados conforme a la ocasión: bañados y cubiertos sus cuerpos con tinta (excepto la cara), además de colocarse mantas y numerosos adornos, se pintaban en el rostro rayas con tinta y “margarita”, y así danzaban hasta pasada la media noche, para finalmente regresar al *telpochcalli* a dormir.³⁵⁷ En el *calmecac*, a las once de la noche y después de realizar sus actividades

³⁵⁵ *Ibidem.* p. 69.

³⁵⁶ Sahagún. *Suma indiana*. introd. y selec. de Mauricio Magdaleno. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1943. (Biblioteca del Estudiante, 42). p. 84.

³⁵⁷ *Ibidem.* p. 85-86.

diarias, se preparaban para llevar puntas de maguey a los montes, sierras y ríos, y practicar sus cotidianos sacrificios. También debían orar a los dioses y de no cumplirlo, eran severamente castigados: les punzaban las orejas, el pecho o las piernas con puntas de maguey. También era común que a media noche los muchachos se bañaran en una fuente, y era costumbre que todos ayunaban hasta medio día e incluso en ocasiones, hasta la media noche.³⁵⁸ La constante entre los jóvenes eran los sacrificios y una buena parte de éstos se realizaban en la noche, en los montes y ríos, incluso, se pintaban el cuerpo de negro y llevaban adornos como caracolillos en sus atuendos. Recordemos que el joven aun no tiene el suficiente calor que un anciano, y quizá sea un riesgo el exponer sus ceremonias a la luz del día, quizá también, el tiempo en que frecuentemente se realizaban sus ceremonias era para innovar a los dioses acuáticos y del inframundo, o bien a Tezcatlipoca, que era el dios más venerado junto con Huitzilopochtli.

Después de haber sido educados en los distintos colegios a los que se asignaban los jóvenes, salían para casarse. Entonces debían hacer una comida para agradecer al sacerdote que estuvo a cargo de su educación, y en ese momento, sus maestros le daban una tea que había de ser encendida el día de la boda.³⁵⁹ Sin duda una liga entre esta etapa y el matrimonio, donde la luz y calor de la tea simbolizaría una guía para el joven.

5.2.1 Proceso cíclico de los rituales de pubertad.

Los padres, por un lado, le ponían un nombre al niño para ser identificado en sociedad, y por otro, uno secreto que mantendría la unión con los ancestros. Antes de ingresar a los colegios, de acuerdo con su condición social y de género, las niñas portaban un collar y les cortaban ciertas partes de su cuerpo, y los niños se pintaban el cuerpo de negro, de la misma manera que los sacerdotes. Los adornos que portaban eran signo de un nuevo status en la sociedad. Al respecto, el acto de perforar las orejas era común en estos rituales, como aquella ceremonia donde cada cuatro años, se realizaba esta

³⁵⁸ *Ibidem.* p. 90-91.

³⁵⁹ Hernández. *Op. Cit.* p. 28.

práctica, y en la cual, se “pasaba por el fuego”; esto es, nuevamente, se presenta el cuatro como símbolo de espacialidad, y el fuego como elemento que proporciona el calor y luz que necesita el niño.

Asimismo, continúa la idea del cuatro como en el caso de la ceremonia maya de pubertad que se realizaba después de tres días de que los padres se habían purificado y donde participaban cuatro sacerdotes; el principal de éstos cierra con el símbolo del quince representado en el patio, puesto que estos sacerdotes cercaban un espacio cuadrado y en el centro se hallaba el quinto sacerdote del más alto rango. Con esto hallamos nuevamente un tiempo (4) y espacio (5) recurrentes en estas ceremonias.

5.3 El ritual del matrimonio

Era común que los padres buscaran al consorte más adecuado para sus hijos. Debían consultar también al sacerdote para que éste les indicara el grado de compatibilidad de signos de los novios y saber la conveniencia del matrimonio. Si no era adecuada la combinación de signos, entonces debía desistirse del acto.

Las *cihuatlanque* o casamenteras se encargaban de pedir la doncella a los padres. En esta primera petición, las ancianas iban a media noche a la casa de la mozueta y llevaban presentes para los padres. La solicitud era rechazada obligadamente, así que las ancianas regresaban días después para realizar la segunda petición. En esta ocasión llevaban otros obsequios y su solicitud iba en un tono más decidido hablando de las cualidades del pretendiente, así como de la dote que había de ofrecer a la doncella; e incluso, se trataba lo que la joven podría brindar en su caso. Los parientes de la novia se portaban más accesibles aunque ello no impedía que por tradición, esta segunda solicitud debía ser rechazada. Tiempo después los padres daban la respuesta decisiva por medio de otras mujeres de su misma familia. Si la contestación era afirmativa, se acordaba la fecha de la boda. Existían ocasiones incluso, en que la petición sólo tenía respuesta positiva hasta la cuarta vez.³⁶⁰

³⁶⁰ *Ibidem.* p. 28-29.

Los padres del novio preparaban el festejo. Fuentes como el *Códice Mendoza* en la lámina LXII y el *códice Nutall* en su página 19 a y b, registran la importante participación de las mujeres en esta ceremonia. En el primer código se observa cómo la doncella era dirigida a cuestras, durante la noche, hasta la casa del novio por una anciana conocida como *amanteca* y cuatro mujeres con sus respectivas antorchas.³⁶¹ (véase *ilus. 22*) El *códice Nutall* también se refiere a este momento cuando Ocho Venado Garra de Jaguar contrae nupcias. Sobre todo entre las familias nobles, la joven iba acompañada por sacerdotes y personas que cargaban sus pertenencias personales,³⁶² tal como sucedía en la región michoacana o en la mixteca. (véase *ilus 23, 24 y 25*)

Una vez en la casa del novio, elegían una habitación para colocar una estera junto a un fogón, pues el dios del fuego dominaba los matrimonios. El día de la fiesta, los novios se incensaban mutuamente y tomados de la mano, entraban a aquella pieza. Allí un sacerdote ataba la extremidad del *huipil* de la mujer con la punta del *tilmatl* del marido, haciendo nudo en señal de unión. Enseguida la mujer daba siete vueltas alrededor del fuego para después, sentarse junto al novio; ofrecían copal a sus dioses y comían sobre la estera compartiendo los bocados entre ambos. Los ancianos presentes, comían y al terminar decían un discurso a la pareja. Posteriormente, al caer el sol,³⁶³ los novios quedaban en ese sitio y durante cuatro días, pasaban en oración y ayuno y se vestían prendas con las insignias de sus deidades. Sobre dos esteras que servían como camas colocaban sábanas con plumas y una piedra de *chalchihuitl* al centro, cañas verdes y púas de maguey en las cuatro esquinas; con todo ello los novios realizarían autosacrificios. Durante estos días los desposados salían al adoratorio a media noche para alimentar e incensar a los dioses. En la cuarta noche se consumaba el matrimonio y al siguiente, se lavaban las esteras. Les echaban agua a los novios cuatro veces en honor a Chalchiuhtlicue y otras tantas por el dios Tezcatzoncatl. Enseguida se colocaban vestidos nuevos mientras la novia se ponía plumas blancas en la cabeza y rojas, en pies y manos.³⁶⁴ En una emotiva comida, presentaban a los recién

³⁶¹ *Códice Mendoza*. f. 61r.

³⁶² Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán...* p. 210.

³⁶³ Hernández. *Op. Cit.* p. 30.

³⁶⁴ Sin embargo, Francisco Hernández señala que en ocasiones, después del mediodía, bañaban a la doncella y le ponían plumas rojas en las quijadas. *Ibidem.* p. 29.

casados ante los invitados.

Ese mismo día llevaban las sábanas, esteras, cañas y comida al templo como ofrendas. En las sábanas se debía comprobar la virginidad de la recién casada, lo cual era de buena consideración; pero si había tenido contacto con hombres anteriores, la mujer era objeto de desprecio³⁶⁵ y mostraban su enojo perforando los vasos y utensilios que habían utilizado para el convite.³⁶⁶ Acaso esto se relaciona con la idea de penetración a la que refiere una de las aventuras míticas de Quetzalcoatl, quien al bajar al inframundo, debía soplar a un caracol. Tal acción no era posible porque no estaba perforado y el sonido no podía emitirse, así que un gusano lo penetró para al fin lograr tal efecto. León-Portilla hace una la traducción de un fragmento del *Manuscrito de 1558*.

“Y luego fue Quetzalcóatl al Mictlan,
se acercó a Mictlanteuctli y Mictlaníhuatl
y enseguida les dijo:
- “Vengo en busca de los huesos preciosos
que tú guardas,
vengo a tomarlos”.
Y le dijo Mictlantecuhtli:
- ¿“Qué harás con ellos, Quetzalcóatl?”
Y una vez más dijo (Quetzalcóatl):
- “Los dioses se preocupan porque alguien viva en la
tierra”.

Y respondió Mictlantecuhtli:
- “Está bien, haz sonar mi caracol
y da vueltas cuatro veces
alrededor de mi círculo precioso”.

Pero su caracol no tiene agujeros;
llama entonces (Quetzalcóatl) a los gusanos;
estos le hicieron los agujeros
y luego entran allí los abejones y las abejas
y lo hacen sonar.
Al oírlo Mictlantecuhtli, dice de nuevo:
- “Está bien, toma los huesos”...³⁶⁷

En realidad este pasaje, va más allá de la simple penetración sexual a la que podría referir el acto de perforar los utensilios de la fiesta, pues se refiere a un principio

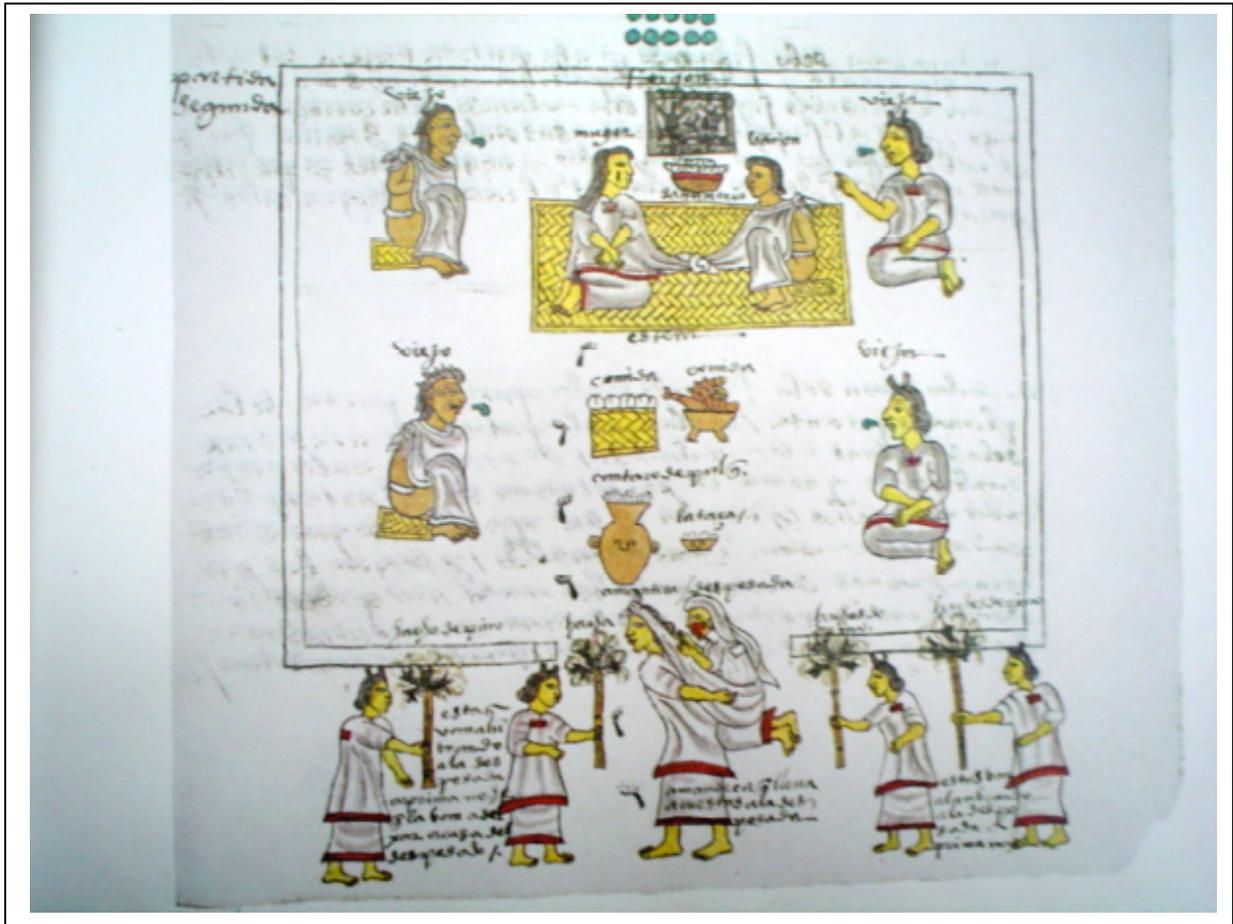
³⁶⁵ Clavijero. *Op. Cit.* p. 276-277.

³⁶⁶ Hernández. *Op. Cit.* p. 31.

³⁶⁷ Fragmento traducido por el Dr. Miguel León Portilla del *Manuscrito de 1558*. Vid. *Anónimo. Cantos y crónicas del México Antiguo*. Edic. de Miguel León-Portilla. Madrid, Dastin, S.L., 2002. (Crónicas de América). p. 70.

creador. El soplo divino de Quetzalcoatl significa una penetración en el ámbito femenino, en tanto que el efecto sonoro y las cuatro vueltas alrededor del disco de jade de *Mictlantecuhtli*, significa, vida y movimiento.³⁶⁸

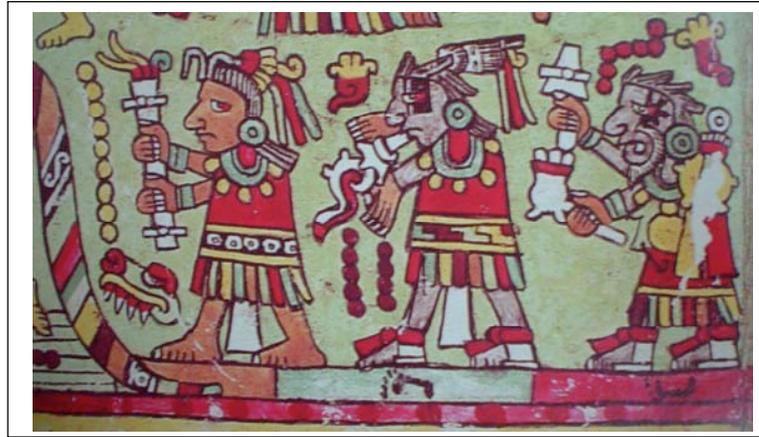
Por otro lado, la duración de la boda por cuatro días también se realizaba entre las familias humildes, considerando por supuesto, la importancia del evento y también el número cuatro como parte de la totalidad universal.



Ilus. 22. Ritual del matrimonio. En la parte inferior se observan a las mujeres que acompañaban a la novia y en la superior, el sitio donde había de consumarse el matrimonio.

Fuente: Códice Mendocino. Lámina LXII.

³⁶⁸ Johansson. *Ritos mortuorios...* p. 72.



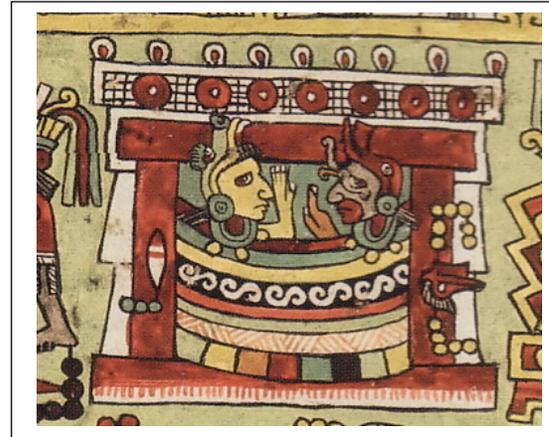
Ilus. 23 En la imagen se observa una procesión de distintos personajes que llevan las pertenencias y dote de la futura desposada hacia la casa del novio.

Fuente: Códice Nutall. lám. 19.



Ilus. 24. Momento en que cargaban a la doncella hasta la casa del novio.

Fuente: Códice Nutall. lám. 19a.



Ilus.25. Los novios se hallaban en el interior del templo, realizando sacrificios.

Fuente: Códice Nutall. lám. 19b.

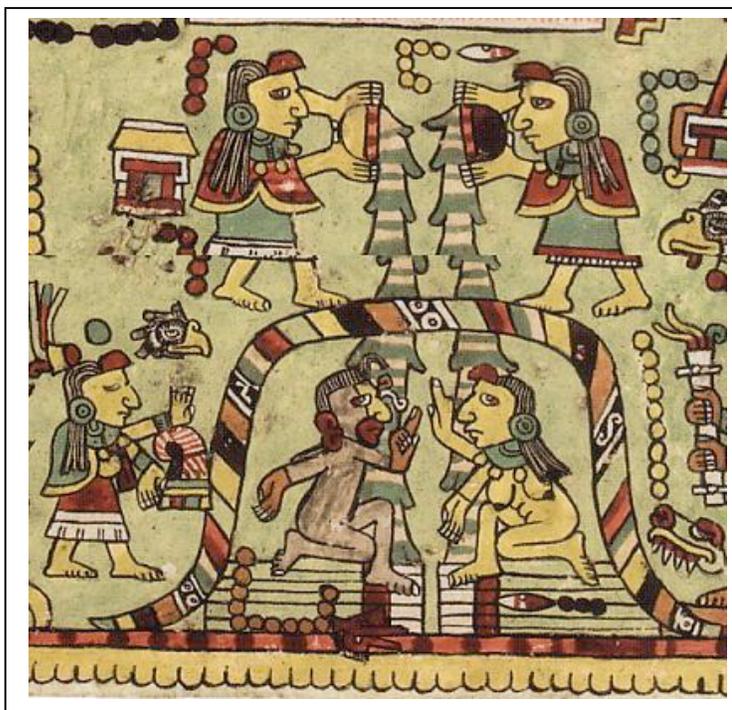
5.3.1 Proceso cíclico del matrimonio.

El ritual del matrimonio recreaba un ambiente oscuro, estático y sagrado. Pensemos en primer lugar, de acuerdo con el *Códice Florentino*, que la petición de la novia era durante la noche y que ésta era rechazada en tres ocasiones, hasta que en la cuarta, se daba la respuesta definitiva. En segundo lugar, la joven era cargada por una mujer y no pisaba suelo hasta llegar al sitio sagrado donde había de realizarse la ceremonia. Además, el hecho de que las cuatro mujeres portaban antorchas encendidas indican

una guía e iluminación del camino oscuro hasta la casa del novio, se trata pues, de un estado en penumbras y estático. Asimismo, se recreaban las cinco direcciones del universo puesto que se trataba de cuatro mujeres y la mujer que cargaba a la doncella. Ya en casa del novio, se encontraba el fogón, representación de Huehuetéotl, el dios que en ese momento fungía como “sellador” y testigo de la ceremonia nupcial. La mujer a su vez debía solicitar la dicha del matrimonio al fuego, puesto que al dar siete vueltas a su alrededor, se solicitaba abundancia y buenas cosechas a Chicomecoatl, diosa de la fertilidad y cuyo numeral representativo era el 7. Aunque también podría implicar la totalidad del universo pues el cuatro se destina al plano horizontal del universo y el tres, se remite al vertical, esto es, cielo, tierra e inframundo y en el centro de ambos planos, se encontraba Huehuetéotl. En adición a esto, durante cuatro días, se consolidaba el matrimonio en la habitación al mismo tiempo que simbolizaba el recorrido de los cuatro rumbos del cosmos.

A su vez, el hecho de que los novios salieran únicamente durante la noche para alimentar a los dioses, implicaba que no debían tener contacto con la energía solar, pues al igual que en el segundo baño ritual, debía evitarse el Sol hasta que se consumara lo pretendido, y en este caso, el matrimonio; entonces sólo hasta que esto ocurría, los novios verían la luz del Sol. Ambas ceremonias eran finalizadas con la presencia de Chalchiuhtlicue, quien vigilaba en todo momento el desarrollo del parto, del nacimiento, del bautizo y de la muerte. En el caso del matrimonio también participaba Tezcatzoncatl “el de la cabellera reluciente”, uno de los dioses del pulque,³⁶⁹ sustancia que por su naturaleza era representación de lo frío. Acuático y frío, características del origen del universo y estado fetal del hombre. Sólo el fogón mantendría latente la energía calórico-lumínica del Sol hasta que culminara la ceremonia y sin peligro alguno, pudieran salir sin que se viera afectado el futuro de la pareja. Cabe señalar que en algunas regiones, era práctica usual que ambos se introdujeran en el *temazcalli* como un acto de purificación (véase *ilus. 26*). Tal era el significado del matrimonio.

³⁶⁹ González Torres. *Diccionario de Mitología y religión de Mesoamérica, México, Larousse*, 1999, p. 169.



Ilus. 26 Los novios debían introducirse en el temazcal para purificarse.

Fuente: *Códice Nutall*. lám 19b.

No obstante, en la práctica y fuera de este complejo simbolismo, existían casos en los cuales no se hacía esta ceremonia y se consideraba como matrimonio, el sólo hecho de vivir juntos, como en la zona de Michoacán: “Otros dicen que son pobres y éntanse en casa de la mujer y quédanse así casados, sin hablar otra cosa”.³⁷⁰

³⁷⁰ Fray Jerónimo de Alcalá, fray. *Relación de Michoacán*. Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le clézio. México, El Colegio de Michoacán, 2008. (Colección Fuentes) p. 219.

6. El ritual del nombramiento de un gobernante.

La ceremonia del nombramiento del rey también seguía una serie de pasos que aludían a los ciclos de la muerte, el bautizo y el matrimonio.

En el caso del ritual del nombramiento de un gobernante, no sólo se evidencia el proceso de un gradual estado de dinamismo a partir de un estado sin vida, sino que el mismo nuevo dignatario, debía morir ritualmente para renacer en su nuevo status de dirigente. Un ejemplo de ello es que el *xicolli*, o capa que le ponían al joven, tenía pintados motivos de huesos, hecho que lo relaciona por un lado, con los dioses Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, pues uno de los nombres de Huitzilopochtli era Omitecuhtli “Señor hueso” y Tezcatlipoca era dios de la guerra y la muerte; y por otro lado, el atuendo remitía a la idea de una muerte ritual. De hecho, muerte y guerra se unen en este ritual, pues Tlacoachcalco significa “la casa de la flecha, y Tlacatecco, cuya raíz alude al término que Molina señala como “demonio”, era un templo dedicado al dios Huitzilopochtli.³⁷¹

Por su parte, Francisco Hernández describe una ceremonia donde se iniciaba al joven que tomaría el título de *teuhyotl*, sin el cual no podía acceder al real título de gobernante. El joven subía al altar del templo de Huitzilopochtli y portaba una garra de jaguar o águila, símbolo de poder y proyección al ámbito celeste y terrestre; en adición, el sacerdote perforaba la cara del aspirante, desde la nariz hasta los “cartílagos”, abriendo pequeñas incisiones donde colocaba piedras de *iztli* (obsidiana), quizá porque aun no lograba los méritos para portar piedras de mayor valor. Luego le insultaban, le despojaban de sus ropas y lo conducían hacia alguna habitación del templo para que, sentado en el suelo, rezara. Al anochecer algunos sacerdotes llevaban al joven ropa andrajosa, dos asientos y una manta, además de pintura negra para teñir su cuerpo,

³⁷¹ Rémi Simeón. *Op. Cit.* p. 560.

puntas de maguey, un brasero e incienso. Debía estar en vela cuatro días y durante cada noche, incensaba a los dioses y les daba como sacrificio, sangre de su propio cuerpo. Una sola vez caminaba alrededor del patio del templo y cavaba cuatro fosas en la tierra donde debía depositar ofrendas. Después comía cuatro tamales con agua fría. Transcurridos esos cuatro días, el candidato salía a visitar otros templos para finalmente regresar al principal. Los sacerdotes lo bañaban en la madrugada acompañado de cantos y música melodiosa aunque bailaban con mucha rapidez. Una vez en el altar, le quitaban bruscamente la ropa harapienta, le amarraban el cabello con una tira de cuero rojo y enseguida le colocaban el rico atuendo que correspondía a su nuevo nivel como *teuhyotl*; y enseguida le otorgaban el nombramiento de su nueva posición. Los convidados a la ceremonia comían la cena en medio del patio. Mientras los músicos tocaban sus instrumentos y otros danzaban.³⁷² Después de la comida, los asistentes a la fiesta recibían incontables obsequios como accesorios y sandalias, aludiendo con ello a la magna celebración que se presenciaba.

En esta ceremonia podemos observar que, en primer instancia Huitzilopochtli legitimaba la candidatura del joven. En segundo lugar, existían elementos que aludían a un ámbito cosmogónico: la garra de jaguar o águila, además de representar el poder del gobernante, eran símbolos terrestre y celeste, por lo que legitimaban la sucesión terrenal en el ámbito cosmogónico; además de que durante cuatro días el joven oraba, se autosacrificaba y brindaba ofrendas a los dioses. En tercer lugar, el ritual señala un efecto de regeneración dado que en la noche, era despojado de su atuendo y le colocaban ropa sucia, acaso como alusión a un ámbito decrepito, si recordamos los dibujos de huesos y cráneos que tenía; pero también podía aludir a las virtudes y condiciones que un gobernante debía presentar tales como el de la humildad, valor y fortaleza, de ahí la ropa andrajosa y la piedra de obsidiana que le ponían, incluso lo insultaban duramente como a cualquier persona. Su cuerpo era pintado con betún negro y debía hacer penitencia por cuatro días y noches. En las esquinas del patio enterraba ofrendas, que recreaban el espacio cósmico, en adición a que el número cuatro seguía vigente al comer el mismo número de tamales con agua fría. Lo bañaban durante la madrugada y mientras tocaban música y realizaban cantos melodiosos,

³⁷² Hernández. *Op. Cit.* p. 44.

danzaban en esta ocasión con rapidez. Esto significa un despertar de lo estático, oscuro y acuático, hacia la luz y movimiento de la danza. Entonces, después de cuatro días le quitaban aquella ropa y le ponían una nueva e insignias propias de su nueva condición de gobernante. Esto es, durante los cuatro días en que ocurría esta ceremonia, sucedían dos eventos: por un lado, el candidato, legitimado por Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, pasaba por un ritual que simulaba su muerte y renacía en su nueva condición de gobernante; y por otro lado, durante ese tiempo se recreaba una proyección cosmogónica cuyo escenario, recorría los rumbos del universo, cubriendo un ciclo que cerraba en el momento en que el candidato tomaba su nombramiento.

Cuando se acercaba el inevitable fallecimiento del *tlahtoani*, se anunciaba a los habitantes de la comarca y se iniciaban los preparativos para realizar la ceremonia del nombramiento del sucesor. El elegido se colocaba sobre el asiento real, recibía sus insignias y enseguida le decían un elocuente discurso con recomendaciones para emprender un buen gobierno. Los señores que tenían relación con el gobernante, le ofrecían los más ricos presentes y el pueblo agradecía, con su presencia en la plaza, la nueva elección del gobernante. Esta designación era decisión no sólo del consejo real, sino que también los dioses legitimaban su gobierno sobre el reino, pues en el discurso que uno de los señores dirigía al recién electo, dice:

“Al presente tenemos gran consolación y gran regocijo, ¡oh humanísimo señor nuestro!, porque nos ha dado nuestro señor dios por quien vivimos una lumbré y un resplandor del Sol, que sois vos. El os señala y os demuestra con el dedo, y os tiene escrito con letras coloradas. Y así está determinado allá arriba y acá abaxo, en el Cielo y en el Infierno, que vos seáis el señor y poseáis la silla y estrado y dignidad deste reino, ciudad o pueblo”.³⁷³

Los señores de Texcoco portaban ropa de algodón de color azul como atributo del dios Huitzilopochtli y dirigiéndose hacia el templo de Tezcatlipoca, iban acompañados de los señores de México, Tacuba y otras importantes autoridades.³⁷⁴ Después de sahumar a los cuatro rumbos frente a Tezcatlipoca (ritual que debía hacerse en los siguientes cuatro días en las mañanas y al ocultarse el Sol), el nuevo gobernante “bajaba con toda aquella gente [altos dignatarios que le acompañaban] con mucho

³⁷³ Sahagún. *Historia general...* vol 1. p. 337.

³⁷⁴ Pomar. *Op. Cit.* p. 33.

silencio y aplauso” hacia la casa real, donde debía ayunar durante cuatro días³⁷⁵ y mantenerse en total abstinencia. Lo bañaban con agua simple y fría; y con sus insignias, salía a la plaza pública y “bailaba con mesura y gravedad”.³⁷⁶ Le seguían también los descendientes de las personas que habían servido a los gobernantes anteriores e iban cargando diversos objetos representativos de sus dignidades o funciones aludiendo con ello, al recuerdo de los servicios que hicieron a los gobernantes antecesores,³⁷⁷ acaso con la idea de reforzar la energía del nuevo dignatario. Cerca del anochecer se dirigían a la casa real donde el sucesor recibía recomendaciones sobre la manera en que debía dirigir el reino.

El asiento real era el *cuauhicpalli* (“asiento del águila”) o el *oceloicpalli* (“asiento del tigre”) adornados con cuero de jaguar o plumas de águila, evidentemente esto refiere a tipos de guerreros, aunque también remite a una proyección hacia el cielo o la tierra respectivamente, conformando con ello, un ambiente hierático; de hecho, en el discurso dirigido al rey de Tezcoco se decía que había heredado el “apósito de piedras preciosas que dejó el dios Quetzalcoatl y el gran Topiltzin y del maravilloso y admirable Huitzilopochtli”.³⁷⁸

Y sobre su asiento, los señores principales llevaban cargando al gobernante sobre los hombros hacia lo alto del templo, frente a la imagen de Huitzilopochtli. Portaba en la mano una “espinas” o hueso de jaguar adornada con oro,³⁷⁹ insignia de poder. Después de autosacrificarse, levantaban al señor y lo dirigían al *cuauhxicalli* donde nuevamente sacrificaban codornices. El gobernante incensaba a los cuatro rumbos para dirigirse después al dormitorio de los ancianos sacerdotes, que era una cámara oscura conocida como *Tlillan* (“negrura”), donde se hallaba Cihuacoatl, luego retornaban a hacer sacrificios frente a la diosa.³⁸⁰ El siguiente sitio a visitar era Yopico, morada del

³⁷⁵ *Ibidem* p. 33-34.

³⁷⁶ *Ibidem*.

³⁷⁷ *Ibidem*. p. 34.

³⁷⁸ Durán. *Op. Cit.* p. 301-302.

³⁷⁹ *Ibidem*. p. 301.

³⁸⁰ *Ibidem*. p. 301-302.

dios Yopi, para después regresar a la casa real.

Los dignatarios de la comarca pronunciaban elocuentes palabras y le brindaban valiosos obsequios al nuevo señor. En ésta realizaban sacrificios humanos y para obtener a las víctimas, organizaban una guerra contra las diversas regiones que se hallaban bajo influencia mexicana.³⁸¹ Probablemente, al igual que en el caso de la muerte del *tlahtoani*, donde también se sacrificaban innumerables esclavos, se procuraba aumentar las fuerzas o energías del gobernante.

Entre sus insignias se encontraba un penacho con piedras semipreciosas y oro, nariguera, orejeras, gargantillas y cascabeles, en jade y oro. Sus sandalias eran de cuero de jaguar como símbolo de poder, y la capa que le cubría al igual que su ceñidor eran diseñados con fino material y pinturas muy bien labradas.³⁸²

En conjunto, esta ceremonia iniciaba en el templo de Tezcatlipoca, deidad con atributos de guerra y muerte, y también se veneraba con ofrendas a *Huitzilopochtli*, el principal dios de los tenochcas y, por supuesto, el dios bélico por excelencia. En el patio del templo se bailaba con mesura y gravedad, aludiendo a un ambiente de sobriedad. Lo bañaban con agua fría y cerca del anochecer lo llevaban a su asiento real, cuyas características remitían a la orden de los guerreros águila o jaguar, en el ámbito celeste o terrestre. Posteriormente lo dirigían a una habitación oscura (*tlillan*), donde se encontraba Cihuacoatl, la diosa de la creación humana, en un ambiente oscuro, propicio para engendrar. Posteriormente lo llevaban a *Yopico* y finalmente a la casa real. Una vez nombrado le ofrecían numerosos sacrificios quizá para incrementar su fuerza.

Nuevamente observamos elementos que aluden a un medio mortuorio que termina en un estado de luz y vida. De hecho Olivier explica que en el rito de entronización se presentan los conceptos de muerte, renacimiento y sacrificio. Evidencia de un estado de muerte es la reclusión del candidato en el cuarto oscuro *tlillan*, la referencia de la capa que tenía motivos mortuorios, incluso Sahagún menciona que le cubrían el rostro y la

³⁸¹ *Ibidem.* p. 303.

³⁸² *Ibidem.* p. 301.

cabeza, símbolo de encierro.³⁸³ Se encerraba también en una sala llamada *tlacochcalco* (que representaba guerra, pues era sitio de depósito de flechas y se sacrificaban a los cautivos en la noche) y en otra conocida como *tlacatecco*, donde realizaba penitencia durante cuatro días, al cabo de los cuales, se dirigía al palacio para colocarse sus nuevas vestimentas como gobernante. El acto en la ceremonia que refiere al sacrificio, es la horadación de la nariz y “es posible que los mexicas hayan asociado estos agujeros con destino de los sacrificados” como en el caso de los huastecos que ensartaban con unos cordeles, las narices de los presos y cautivos.³⁸⁴ Asimismo, un cautivo se sacrificaba en honor del nuevo gobernante, pero también se simulaba la misma muerte del nuevo gobernante.

³⁸³ Aunque de acuerdo con Olivier, esto va más allá de la idea de encierro en la oscuridad, pues plantea que el atuendo que le colocaban al nuevo *tlahtoani* era divino y que al cubrir su rostro y cabeza simulaba al *tlaquimilolli*, es decir al bulto sagrado que contenía los restos de las divinidades.

³⁸⁴ Guilhem Olivier. “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica”, en *Símbolos de poder en Mesoamérica*. (Coord. Guilhem Olivier). México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Investigaciones Antropológicas. (Serie Culturas Mesoamericanas, 5), 2008. p. 271.

Conclusiones.

Al término de esta investigación, he comprendido que una de las funciones fundamentales del rito es el de ser el medio a través del cual se unen el ámbito divino y el mundano. Incluso, en ritos como el nombramiento de algún gobernante o su fallecimiento, el individuo se trasladaba al espacio y tiempo primigenio de los dioses, esto es, de acuerdo con la idea de Mircea Eliade, al “tiempo original”.

Además, tal hierofanía no solo recreaba el tiempo original de los dioses, sino a la creación misma del universo. En este sentido, para el pensamiento nahua, el ambiente original del universo era acuático, en el que no existía luz, tiempo ni movimiento, era pues, “el caos anterior a la Creación”. Cipactli, que circulaba sin rumbo definido en este ambiente, dio parte al nacimiento del universo a partir de la formación del cielo y la tierra. Con ello se dibuja un proceso que marca el paso del caos al orden, de la oscuridad a la luz; incluso, de lo inerte y muerto, al movimiento y vida.

De esta manera, se comprueba la primer hipótesis planteada, misma que afirma que los rituales generan una hierofanía en la que los participantes se trasladan a aquél tiempo y espacio sagrado; y en específico, los ritos de paso generan este ambiente. Tal es el caso de la mortaja del gobernante que, a semejanza del *tlaquimilloli*, contenía los restos sagrados de los antepasados; inclusive, el individuo no sólo se reunía con su dios protector, sino que recibía las facultades del mismo.

Asimismo, los ritos rememoran pasajes míticos que hacen referencia al principio creador del Universo y su gradual transformación. El ritual de la muerte muestra tal situación, pues recordemos que el inicio de la vida en la cosmovisión mesoamericana se da a partir de la muerte, y esto se refleja tanto en su cosmogonía, como en las honras fúnebres. Esto es fundamental si comprendemos la necesidad pragmática de esta sociedad por observar la naturaleza; y como las plantas, el individuo que fallecía

era recibido por Tlaltecuhтли, cuyos restos alimentaban a las criaturas de la tierra que más adelante se reproducían y perecían, para a su vez, fertilizar la tierra que dará vida a nuevos seres que cumplirán con la misma función de reproducción, muerte y regeneración, a través de la tierra. De esta manera, los cuerpos de los difuntos que la tierra recibía en sus entrañas, servía como fertilizante pues al ser rociados con líquidos preciosos como el agua y la sangre, propiciaban el nacimiento de las plantas en la superficie terrestre.

Asimismo, a lo largo de la investigación, identifique elementos y características esenciales en los rituales que marcan gradualmente una secuencia desde su origen hasta el fin de los mismos.

En el caso del ritual de la muerte (independientemente del tipo de deceso que haya sufrido el individuo), se observa la presencia del agua, que recuerda el ambiente primigenio del universo antes de que Cipactli diera parte a la creación del cielo y la tierra. El agua se hallaba presente en todo momento, puesto que al inicio del ritual, se encargaba de limpiar el cuerpo del difunto, los ancianos rociaban la mortaja con el líquido mientras le hablaban del sitio al que llegaría y se colocaba en vasijas en su sepultura para hidratarlo en el trayecto a su destino final. Más adelante el sacerdote rociaba el líquido sobre las cenizas, propiciando la síntesis de elementos complementarios, y al final del ritual, formaba parte de las bebidas y comida que colocaban en su sepultura durante días, veintenas y años hasta haber cerrado su ciclo en el mundo de los muertos.

Una característica identificada en el ritual es el espacio y el tiempo. Por un lado, el difunto se hallaba al centro del patio o la habitación, ubicación que se equiparaba al sitio que el sol ocupaba en el universo: el centro de los cuatro rumbos. Asimismo, la hoguera que se colocaba al centro del patio para cremar a los nobles, representaba también al sol, puesto que hacían dar al cuerpo cuatro vueltas a su alrededor y en seguida se lanzaba a las llamas; recordemos que el fuego es Huehuetéotl, deidad que se hallaba en el quinto punto cardinal, formando por consiguiente, un quincunce. Por otro lado, el tiempo del velorio era de cuatro días, el mismo número de años para llegar al Mictlan, y simbólicamente hablando, en el quinto día sería enterrado, esto es, cuando terminó su ciclo en el inframundo. La síntesis del tiempo y del espacio la vemos al final del ritual,

justamente cuando el cuerpo se arrojaba a tal hoguera; como si mediante el movimiento se generara vida al transitar por los cuatro rumbos alrededor de la hoguera (o sol) y terminara en el quinto punto cardinal, es decir, en el centro del patio donde se hallaba la pira. Ese es el punto más importante del Universo, pues es la síntesis de toda manifestación cósmica en el plano temporal y espacial, y es allí donde se cierra el ciclo vital del individuo.

La música y cantos que participaban en la ceremonia también coadyuvaban en el proceso dinámico de la ceremonia: de una total ausencia de música y cantos en el momento en que fallecía la persona, se pasaba paulatinamente a un estado dinámico de sonidos y cantos hasta llegar al momento más álgido del evento es decir, cuando se incineraba el cuerpo y se emitían cantos, danzas y alaridos.

La marcha de la procesión sigue el mismo tenor: se iniciaba en la noche y en ausencia de música, los dolientes iban caminando pausadamente en medio de un gran llanto que denotaba por un lado, la despedida definitiva del ser querido y por otro, evocaba el ambiente oscuro y húmedo del inframundo. El negro predominaba en la ceremonia, en específico, cuando los parientes de los guerreros muertos en batalla portaban cintas de cuero negro en la cabeza. Se procuraba tener el mínimo movimiento y energía, así lo muestra el hecho de que el sonido emitido por un tambor era melancólico y tenue y con el llanto de los dolientes y plañideras, se evocaba una lúgubre escena. En cambio, durante la incineración, comenzaban a emitir distintos tipos de cantos acompañados esta vez de instrumentos musicales, además de que los bailes comenzaban a ser más rápidos.

El fuego tenía varias funciones en tal ritual: servía como aliciente para el moribundo puesto que le guiaba en su camino hacia el Mictlan, mediante el éste los dolientes enviaban sus ofrendas y sacrificios al difunto, transformaba el cuerpo y las ofrendas en ceniza, y era el medio a través del cual un gobernante se sacralizaba. Asimismo, el fuego propiciaba la creación: recordemos que el pulque que se arrojaba a las cenizas, se dirigía hacia los rumbos del cosmos. En tal acto el calor del fuego en unión con el pulque frío, implicaba una unión de los contrarios y por consiguiente, la generación de un tercer producto. De esta manera, el Sol se identifica con las fuerzas masculinas y las

cenizas, producto de la acción del fuego; en cambio, el pulque de naturaleza fría, remite al ámbito femenino de la noche, obscuridad y a la luna.

En otras palabras, el ritual de la muerte iniciaba en la noche, en silencio, con movimientos pausados, cantos lúgubres y música de tambor para terminar con la incineración del *tlaquimilloli*, que evidencia un fuerte dinamismo con la viveza de sus llamas, para continuar con la consumación del cuerpo y el final de la existencia mundana del individuo. Posteriormente, el pulque se unirían a las cenizas, y al fusionarse como elementos contrarios, darían parte a un nuevo nacimiento. Una vez que los restos se enfriaban, se depositaban en una caja junto con la pequeña piedra y los cabellos que le habían cortado tanto el día de su nacimiento como en el momento de morir, evidente acto de unión vida-muerte. Después de rendirle culto, enterraban la caja y finalmente, el difunto regresaba a Tlaltecuhli.

Los niños recién nacidos iban directamente a Tamoanchan para ir posteriormente a jugar entre las ramas del gran árbol que alimentaba a los pequeños hasta que eran enviados nuevamente a la tierra. De esta manera, para el hombre mesoamericano, el devenir cíclico de la vida se realiza indefinidamente dado que después de la muerte, la esencia del individuo se limpiaba de las sustancias que había adquirido a lo largo de su existencia, para después ser depositada en el vientre de una madre y dar origen a una nueva vida. De ahí que se considere que en un ciclo interminable, toda vida conduce a la muerte y en ésta se regenera la vida.

De acuerdo con la segunda hipótesis, pude comprender que el ritual del nacimiento parte de las condiciones propias del inframundo, más aun, el estado de gestación humano es similar al estado inicial del universo. Esto es, el líquido amniótico donde yace el feto (incluso Yoaltecuhtli, como “señor de la noche” y Yoalticiti, como “diosa del temazcalli”, vigilaban el progreso del embarazo) es como aquel medio acuoso en que vagaba Cipactli antes de dar parte a la formación de la tierra y el cielo. En el momento de nacer, Chalchiuhtlicue limpiaba a la criatura de la suciedad física traída de los restos propios del nacimiento, y también de la suciedad acarreada por sus propios ancestros.

El nacimiento se relacionaba incluso con el interior de la tierra, al convertirse el *temazcalli* en elemento indispensable en el proceso de gestación y parto; recordemos

que generalmente se construía debajo del suelo y por consiguiente, era un sitio oscuro y encerrado. Los dioses participaban directamente en la creación del individuo, lo formaban en el treceavo cielo para después enviar su esencia al vientre materno en la tierra, a partir de su concepción. Este acto divino también se trasladaba a los tiempos primordiales, pues en el discurso que decía la partera al recién nacido, invocaba a Cihuacoatl, la primer mujer que parió, diosa identificada con Quilaztli, la cual molió los huesos de los antepasados que Quetzalcoatl extrajo del inframundo para crear a la humanidad. Inclusive Chalchiuhtlicue y Citlaltonac presenciaban el nacimiento del niño. En consecuencia, la presencia de los dioses creadores muestra un retorno a los tiempos primigenios de la creación humana.

El ombligo es el elemento más evidente que establece el ciclo vida-muerte del ser humano: es muerte al ser enterrado y entrar a las fauces de Tlaltecuhltli; y vida al alimentar a la deidad, quien permitirá el nacimiento de las plantas y frutas de la superficie terrestre. El ombligo incluso es rector de la vida del niño, que determinaba su futuro oficio al ser enterrado en el espacio donde habría de desempeñarse en su vida adulta.

Por otro lado, es de recordarse que dada la naturaleza acuosa del recién nacido, la llama que permanecía encendida en la habitación debía mantener la temperatura mínima que el niño requería hasta que el sol fijara su energía y *tonalli* definitivo, es decir, hasta el ritual de la imposición del nombre. De esta manera, se marca una transformación en la naturaleza del individuo: el niño de naturaleza húmeda, requería del calor y la luz de una pequeña llama hasta el día de la imposición de su nombre, donde el sol proporcionaba la energía necesaria al *tonalli* del niño y sellaba su destino. El calor que el niño recibiría del sol se iría incrementado a lo largo de los años, cuya naturaleza cada vez sería más caliente y seca. Además, participan los mismos elementos y circunstancias que en el ritual de la muerte: el agua, el fuego, el tiempo de cuatro días y recorrido de los rumbos cardinales y el espacio, como en una proyección el espacio horizontal del universo.

De acuerdo con la tercera hipótesis, la transformación a la que se ha hecho referencia en la muerte y nacimiento, es similar en los ritos de la imposición del nombre

del niño, del matrimonio y del nombramiento del gobernante, inclusive, en ceremonias públicas, tal como sucede en la fiesta de *Ochpaniztli*.

Esta fiesta por ejemplo, iniciaba en un momento precedente a la iluminación, al sol, a la guerra o al día. Hecho que se constata al comenzar con cinco días de silencio seguidos por otros cuatro de baile, aunque sin sonido. En la noche salían las parteras, antes de que surgiera la luz y el sonido generado por los tambores. Una de éstas representaba a Teteo Inan, diosa que ya ha cumplido con su labor de procrear y que en consecuencia, se encuentra en un estado pasivo; su piel sin embargo, era renovada por la joven fuerza creadora de los guerreros, representada por Huitzilopochtli. La ceremonia también se hacía en honor de los que nacían en la guerra y dado que se dedicaba a la vez a las parteras (que luchaban porque el bebé naciera), se trataba de una ceremonia dedicada a los guerreros muertos en batalla. En ésta, Huitzilopochtli surge de la obscuridad, de lo inmóvil y del silencio; y cuando nace, se presenta un ambiente diurno, solar, bélico y masculino. Por lo anterior, su nacimiento representa fuerza solar y surgimiento del día.

En el caso de la ceremonia de la imposición del nombre, se desarrollaba en el centro del patio (como si fuese el centro del Universo); en adición, la comida, *ixicue* cuyo significado es “el ombligo del niño”, centro vital del individuo, se comía en el centro del patio, hecho que lo ligaba también al punto central del Universo. Se hallaban presentes los dioses creadores, que se invocaban a través de oraciones como en el caso de Chalchiuhtlicue. La ceremonia terminaba con la fijación del Sol y con la guía de la antorcha que presidía a la partera con el niño, hasta el interior de la habitación, esto es, la luz y el calor serían desde ese entonces, elementos indispensables para la vida de la criatura.

En la pubertad, los jóvenes del *telpochcalli* tenían contacto con el ambiente nocturno durante sus ceremonias, incluso cubrían sus cuerpos con pintura negra. En medio de baños y ayunos se hacían sacrificios y bailes, en lo alto de los montes y en los ríos. Recordemos que el joven aun no tiene el suficiente calor y energía como un adulto, y quizá sea un riesgo el realizar sus ceremonias a la luz del día; quizá también, el tiempo en que frecuentemente se realizaban sus ceremonias era para invocar a los dioses acuáticos y del inframundo, o bien a Tezcatlipoca, el dios más venerado junto

con Huitzilopochtli. No obstante, cuando los jóvenes salían del templo para casarse, un sacerdote les brindaba una tea para encenderla el día de su boda, símbolo de calor y guía; hecho que confirma nuevamente la idea de que el individuo acumulaba calor con el paso del tiempo.

Por su parte, la ceremonia del casamiento iniciaba en la noche, así lo señalan las antorchas que portaban las mujeres que presidían la peregrinación hacia la casa del novio. En el códice Mendocino se representan cuatro mujeres que pudieron simbolizar los rumbos del universo, y la quinta, la anciana que cargaba a la doncella, pudo representar el centro del Universo, conformando con ello un quincunce. El fuego participaba también como “sellador” y testigo de la ceremonia nupcial y cuando la mujer daba siete vueltas alrededor del fogón, se invocaba a Chicomecoatl, diosa de la fertilidad. Tal número representa a la vez la totalidad del universo pues el cuatro se destina al plano horizontal del universo y el tres, se remite al vertical, esto es, cielo, tierra e inframundo y al centro de ambos planos, donde se encontraba Huehuetéotl. El cuatro se halla presente también en el tiempo, pues la respuesta afirmativa del matrimonio se da sólo hasta la cuarta ocasión es decir, hasta el momento en que se recorrieron los rumbos; y en adición a esto último, hasta el cuarto día se consolidaba el matrimonio en la habitación.

Los novios no debían tener contacto con el sol y únicamente se dirigían hacia el templo durante la noche. Al igual que en el segundo baño ritual, debía evitarse contacto con los rayos del astro hasta que se consumara el matrimonio, puesto que a partir de ese momento, la energía solar podría sellar su futuro. El ritual culminaba con la presencia de Chalchiuhtlicue, la diosa que vigilaba también el desarrollo del parto, del nacimiento, del bautizo y de la muerte; también se hallaba Tezcatzoncatl, uno de los dioses del pulque, sustancia que por su naturaleza era representación de lo frío. Entonces se trataba de un medio acuático y frío, características del origen del universo y estado fetal del hombre. Únicamente el fogón mantendría latente la mínima energía calórico-lumínica necesaria hasta el momento en que el Sol fijara en definitiva el devenir del matrimonio.

Por otro lado, aun cuando el nombramiento del rey es un rito de consagración, señala el proceso al que ya me he referido. El joven candidato debía pasar por un rito

de preparación que iniciaba en el templo de Huitzilopochtli. En qué sitio, luego de que le hacían una incisión en el rostro para colocarle piedras de obsidiana, el sacerdote le insultaba, le desnudaba y lo dirigía a una habitación del templo para orar. Al anochecer le ponían ropa andrajosa y piedras de escaso valor, le cubrían el cuerpo de pintura negra, y hacía sacrificios para los dioses durante cuatro días en vela. Los sacerdotes lo bañaban en la madrugada, enseguida le quitaban bruscamente la ropa harapienta y le colocaban el rico atuendo que correspondía a su nuevo nivel como *teuhyotl*. En esta etapa se hallaba presente música y danzas, los cuales, conforme avanzaba el evento, se practicaban con mayor rapidez. Se trata del tránsito de lo nocturno, oscuro, acuático y estático, hacia el sonido, la luz y el movimiento de la música y la danza que acompañaba a los asistentes al final del evento, esto es, era el momento en que surgía del inframundo, para renacer con un nuevo status.

Tiempo después el joven protagonizaba la ceremonia de su nombramiento como gobernante. Después de ofrendar incienso hacia los rumbos cardinales durante cuatro días y noches, descendía del templo de Tezcatlipoca de manera silenciosa y pausada, aludiendo con ello a un ambiente de sobriedad. Luego de cuatro días de ayuno, lo bañaban con agua fría, le colocaban sus insignias y “bailaba con medida y gravedad” en la plaza pública. Además se establecía una liga directa con los antepasados, pues acompañaban al futuro gobernante los descendientes de quienes habían servido a los reyes anteriores e iban cargando objetos que representaban la importancia de sus antiguos señores. La ceremonia también se proyectaba en específico hacia energías celestes o terrestres en el momento en que el gobernante era colocado en el asiento real *oceloicpalli* o *cuauhicpalli*.

Después de rendir ofrendas a Huitzilopochtli, el joven se dirigía a una habitación oscura, ambiente propicio para engendrar, puesto que en ese lugar se hallaba Cihuacoatl, la diosa madre de la humanidad. Al final de la ceremonia regresaba a la casa real, y frente él sacrificaban cautivos que se habían obtenido en impetuosas guerras floridas.

Como se ha visto, todos los rituales estudiados se interrelacionan entre sí bajo una misma secuencia, evidenciando un eterno ciclo que permite la regeneración constante de la vida. Incluso en la ceremonia de cremación de los difuntos, había un sacerdote

que ayudaba a atizar las brazas del fuego, y que tenía las características de Cipactli dado que tenía ojos y boca como “espejos” en todo el cuerpo.

De esta manera, podemos afirmar que los ritos de paso marcan un ritmo en evolución que parte de un medio estático e inerte, tal como sucede en la cosmogonía mesoamericana, hasta llegar al momento más álgido del evento que se refleja en luz, calor, movimiento, danza y música, hecho que marca un nuevo estado o una nueva etapa vital.

La ciclicidad también se manifiesta en el recorrido que hacía el individuo en el mundo de los muertos durante cuatro años, en los cuales su “alma” se limpiaría de toda acción en la tierra (excepto de los puros recién nacidos), regresaba a la tierra como ave de ricos plumajes que vagaba por el cielo y la tierra chupando el néctar de las flores en especial, los colibríes; o en un animal rastrero, en el caso de las personas no privilegiadas.

Por otro lado, las moradas de los muertos reflejaba una estructura en equilibrio conforme a la cosmografía universal. Así, los guerreros iban al oriente de *Tonatiuh Ichan*, donde surge el Sol y se halla el rojo intenso de la guerra, cuyo signo caña, señala el año y el recorrido del Sol en el tiempo. Al occidente se hallaba la “casa del sol”, moraban las mujeres muertas en parto, cuyos símbolos eran el color blanco y el signo *calli*, principal espacio femenino. Desde el cenit, estas mujeres guiaban el traslado del sol por el firmamento hasta llegar al ocaso del día. Desde allí iniciaría una permanente batalla contra los dioses de la noche para salir triunfante al siguiente día y garantizar así, la sucesión del día y la noche. Más aun, las *mocihuaquetzque* eran indispensables para el orden y continuidad del universo puesto que reflejan la sucesión vida-muerte: las mujeres muertas que habitaban el lado oscuro del Universo acompañaban al sol, cuya función era calentar e iluminar el mundo, y sin el cual la vida era inexistente; el sol es pues, símbolo de luz y vida.

Otro de los espacios en el Universo relacionados con el destino del hombre y funcionamiento del cosmos es el *Tlalocan*, al cual se accedía a través de cavernas, ríos, lagunas o cerros. Los cuerpos eran enterrados directamente sin pasar por el fuego. Quienes iban al Tlalocan portaban elementos alusivos al agua, como semillas de bledos

en las quijadas, tinta azul sobre partes del cuerpo y una vara en la mano. Las insignias, elementos y acciones que participan en el ritual reflejan una secuencia que parte de lo estático, frío y oscuro, y culmina en el sacrificio que permite el movimiento, la generación de luz y el movimiento. La ceremonia dedicada a Tlaloc, *huey tozotli*, ejemplifica claramente este cambio: un niño personificaba al dios y una niña, a Chalchiuhtlicue. El niño, encerrado en una litera en el cerro de Tlaloc, era sacrificado en el patio del templo *Tetzacualo* en completa oscuridad, en tanto tocaban instrumentos de viento (identificados con el ámbito celeste). Mientras que en la plaza del templo recreaban un bosque con un árbol grande en representación del *axis mundi*, que enlazaba a los tres niveles del universo vertical y los cuatro del horizontal. Debajo del gran árbol colocaban a la niña que debía estar encerrada, en total oscuridad. Los participantes de la ceremonia no bailaban, más bien se hallaban sentados, aunque cantaban en compañía de un tambor, instrumento relacionado con el ámbito terrestre. Luego, la procesión se dirigía hacia la laguna de Pantitlan de manera apresurada y con evidente agitación; allí degollaban a la niña y arrojaban su cuerpo al agua y enseguida dejaba de emitirse sonido alguno, regresando en silencio a la ciudad. Ese era el momento culminante de la ceremonia, ya que después de muerta la niña, de tocar música agitada y de correr impetuosamente hacia la laguna de Pantitlan, regresaban al inicial estado de paz.

Bibliografía.

Acosta, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica, México, 1940.

Alcalá, Jerónimo de, fray. *Relación de Michoacán*. Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le clézio. México, El Colegio de Michoacán, 2008. (Colección Fuentes)

Alcina Franch, José. "El agua primordial entre los mexicas", en: Manrique C., Leonardo y Noemí Castillo (Coords.). *Homenaje al Dr. Ignacio Bernal*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997. (Serie Historia).

Anónimo. *Cantos y crónicas del México Antiguo*. Edic. de Miguel León-Portilla. Madrid, Dastin, S.L., 2002. (Crónicas de América).

Benavente, Toribio de, fray. (Motolinía). *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, con inserción de las porciones de la *Historia de los indios de la Nueva España* que completan el texto de los Memoriales. Ed., notas, estudio analítico y apéndices por Edmundo O'Gorman. México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.

_____ *Relación de los ritos antiguos. Manuscrito de la ciudad de México. Idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que dios en ellos ha obrado. Introducción, transcripción, paleografía y notas de colocación con los manuscritos de la biblioteca del monasterio de San Lorenzo, El Real del Escorial y de "The Hispanic Society of America de la Ciudad de Nueva York*. México, Cortina Portilla, 1979.

Biblioteca de autores españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Francisco Cervantes de Salazar. *Crónica de la Nueva España*. Ed. de Manuel Magallón. Estudio preliminar e índices por Agustín Millares Carlo. Madrid, Ediciones Atlas, 1971.

Both, Arnd Adje. "La música prehispánica. Sonidos rituales a lo largo de la historia", en: *Arqueología Mexicana*. Vol. XVI, Num. 94.

Cabrero, Ma. Teresa *La muerte en el occidente del México prehispánico*. México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995.

Cantares Mexicanos, fragmento traducido por Ángel Ma. Garibay, en: *Poesía Náhuatl, Cantares Mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, Primera parte*. Paleografía, versión, introd., notas y apéndices de Ángel Ma. Garibay. vol. II. México,

Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, 2000. (Serie Cultural Náhuatl, Fuentes: 5, Seminario de Cultura Náhuatl).

Carrasco Pizana, Pedro. *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Ed. facs. de la de 1950. Toluca, Gobierno del Estado de México, 1979. Serie Andrés Molina Enríquez. (Antropología Social).

Cervantes de Salazar, Francisco. *Crónica de la Nueva España*. Ed. de Manuel Magallón. Estudio preliminar e índices por Agustín Millares Carlo. Madrid, Ediciones Atlas, 1971.

Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. 10 ed. Pról. de Mariano Cuevas México, Porrúa, 2003. (Sepan Cuántos, 29)

Codex Magliabechiano. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Einleitung summary und resumen Ferdinand Anders. Austria, Akademische Druck – u. Verlagsanstalt Graz, 1970.

Codex Vaticanus 3773: codex vaticanus B biblioteca apostólica vaticana. Einleitung und resumen Ferdinand Anders. Austria, Akademische Druck, 1972.

Códice Laud. Manuscrito pictórico mexicano donado a la Universidad de Oxford por el arzobispo Laud y que se conserva en la Biblioteca Bodleiana. México, [s / edit.], 1928

Códice Mendoza. Documento mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, Inglaterra. Facsímil fototípico dispuesto por Francisco del Paso y Troncoso. México, Innovación, 1980.

Códice Tudela. 2 vols. Madrid, Cultura Hispánica, 1980. (Serie Hace quinientos años en América / Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1).

Códice Vaticano Latino A (religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos, libro explicativo del llamado Códice Vaticano A). México, [editor no identificado], 1996.

Cogolludo, Diego de. *Historia de Yucatán*. 5a ed. V. 1. Pról. de Ignacio Rubio Mañe. México, Academia literaria, 1957.

Dupey García, Elody. *Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica*. Tesis que presenta Elody Dupey García para optar por el grado de Maestría en Estudios Mesoamericanos. Director: Dr. Guilhem Olivier. UNAM/Facultad de Filosofía y Letras/Posgrado en Estudios Mesoamericanos. Febrero de 2003. p. 72.

Durán, Diego, fray. *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. 2 vols. Edic., paleog., introd., notas y vocabulario de Ángel Ma. Garibay. México, Porrúa, 1984.

Edmonson, Munro S. *The book of counsel. The Popol Vuh of the quiche maya of Guatemala*. New Orleans, Middle American Research Institute Tulane University, 1971.

Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Trad. de Ricardo Anaya. Buenos Aires, Emecé Editores, 2001.

_____ *Tratado de historia de las religiones*. México, Ediciones Era, 2004.

Eroza Solana, Enrique. *et al. El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*. México, Biblioteca de la Medicina Tradicional Indígena / Instituto Nacional Indigenista, 1999.

Espinosa Pineda, Gabriel. *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la Cuenca de México en la cosmovisión mexicana*. México, UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos. Estudio introd., selección y notas de Patrick Johansson. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992. (Teatro Mexicano. Historia y Dramaturgia, 1).

Genep, Arnold Van. *Los ritos de paso*. Versión castellana de Juan Aranzadi. Madrid, Taurus, c1986.

González Torres, Yólotl. *Diccionario de Mitología y religión de Mesoamérica*. México, Larousse, 1999.

Graulich, Michel. *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid, Colegio Universitario/Istmo, 1990.

Hernández, Francisco. *Antigüedades de la Nueva España*. Trad. del latín y notas por Don Joaquín García Pimentel. México, Pedro Robredo, 1945. (*Biblioteca de autores españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*).

Heyden, Doris y Ana Luisa Velasco. *El ciclo de vida del pilli y del macehual: su participación en las ceremonias religiosas. Cuadernos de Trabajo*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Departamento de Etnología y Antropología social (DEAS), 1975. (Estudios, 12).

Heyden, Doris. "La muerte del tlatoani. Costumbres funerarias en el México Antiguo", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas. México, Vol. XXVII, 1997.

_____ "El mito de la muerte de los guerreros: ¿qué pasa con sus viudas?", en: *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*. Dahlgren, Barbro (Editoria). México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Histoire du Mechique, en: Garibay. *Teogonía e historia de los Mexicanos. Tres opúsculos e historia de los mexicanos. siglo XVI*. México, Porrúa, 1996. (Sepan Cuántos, 37).

Historia de los mexicanos por sus pinturas, en: Garibay, Angel Ma. *Tres opúsculos e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Porrúa, 1996. (Sepan Cuántos, 37).

Johansson, Patrick. "Escatología y muerte en mundo náhuatl precolombino", en: *Estudios de Cultura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, Vol. 31, 2000.

_____ *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*. 2 ed. Puebla, Secretaría de Cultura / Gobierno del Estado de Puebla, 2002.

Knab, Tim J. "Geografía del inframundo", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol XXI. México, UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas, 1991.

Lagarriga Attias, Isabel y Juan Manuel Sandoval Palacios. *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México*, Toluca, Estado de México, Estado de México, 1977. (Serie de Antropología Social).

Landa, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. Estudio preliminar, cronología y revisión de texto de Ma. del Carmen León Cázares. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994. (Cien de México).

León, Nicolás. "Entronización y muerte de los reyes tarascos", en: Ernesto de la Torre Villar. *Lecturas históricas mexicanas*. Tomo III. México, UNAM, 1998.

Libura, Kyistyna M. *Los días y los dioses del Códice Borgia*. México, Ediciones Tecolote, 2004.

López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

_____ *La educación de los antiguos nahuas*. México, Secretaría de Educación Pública, 1985.

_____ "Misterios de la vida y de la muerte", en: *Arqueología mexicana*. Vol. VII, no. 40, nov-dic 1999.

_____ "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en: Broda, Johanna y Jorge Félix Báez. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica. 2001.

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

_____ *Textos de Medicina náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, 2000. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías: 19)

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. *El pasado indígena*. México, El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de Cultura Económica, 1996.

Manuscrito 218 – 20 de la colección Palatina de la biblioteca Medicea Laurenziana Códice Florentino. Para mayor conocimiento de la historia del pueblo de México. (facsimil) 3 vols. México, Secretaría de Gobernación, 1979.

Martínez González, Roberto. "El ihíyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica", en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*. Nueva Época, Vol 13, Num. 38, septiembre-diciembre, 2006.

Matos Moctezuma, Eduardo. "Costumbres funerarias en Mesoamérica", en: *Arqueología mexicana*. Vol VII, Núm. 40, noviembre diciembre 1999.

Mellado Campos, Virginia (coord.). *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*. 3 Vols. México, Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana, 1994.

Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas. (9-15 julio-1995). México, UNAM/II Filológicas/Centro Estudios Mayas, 1998.

Méndez Granados, Diego. "Percepciones en torno al agua", en: Enrique Eroza Solana, et al. *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*. México, Biblioteca de la Medicina Tradicional Indígena / Instituto Nacional Indigenista, 1999.

Molina, Alonso de. *Vocabulario en lengua Castellana / Mexicana y Mexicana / Castellana*. 4 ed. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. México, Porrúa, 2001. (Biblioteca Porrúa, 44).

Moral, Raul del. "En torno a Mictlantecuhtli", en: *Estudios Mesoamericanos. Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, num. 1, enero-junio 2000.

Morante López, Rubén B. "El universo mesoamericano. Conceptos integradores", en: *Desacatos. Revista de Antropología Social*. Revista cuatrimestral. México, CIESAS, invierno 2000.

Moreno de los Arcos, Roberto. "Los cinco soles cosmogónicos", en: *Estudios de cultura náhuatl*. Vol. VII. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.

Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*. Publicada y anotada por Alfredo Chavero. Facsímile. México, Secretaría de Fomento, 1966.

Nájera Coronado Martha Ilía. *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Núñez Enriquez, Luis Fernando. *Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios posclásicos en el centro de México*. Tesis de maestría en Antropología. Director: Dr. Alfredo López Austin. UNAM / Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Antropológicas. 2006.

Obregón Rodríguez, Ma. Concepción. "La zona del altiplano central en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza", en: Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján (coords.) *Historia antigua de México. Vol. III: el horizonte Posclásico*. 2 ed. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / coord. Humanidades-Instituto de Investigaciones Antropológicas / Porrúa, 2001.

Olivier, Guilhem. "Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica", en *Símbolos de poder en Mesoamérica*. (Coord. Guilhem Olivier). México, UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Investigaciones Antropológicas. (Serie Culturas Mesoamericanas, 5), 2008.

_____ *Moqueries et métamorphoses de'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*. Muséum National d'Histoire Naturelle. Mémoires de Le Institut d'Étologie – XXXIII. París, Institut d'Étologie. Musée de l'homme, 1997.

Pomar, Juan Bautista. *Relación de Tezcoco*. Ed. facsímil de la de 1891. Preliminar y notas de Joaquín García Icazbalceta. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1975.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché. Traducidas del texto original con una introducción y notas por Adrián Recinos. México, Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Educación Pública, 1984. (Lecturas mexicanas, 25).

Quezada Noemí. "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", en: *Anales de antropología*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-IIH, vol. XIV, 1977.

Rodríguez-Shadow, María J. *La mujer azteca*. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1991.

Román Berrelleza, Juan Alberto y Leonardo López Luján. "El funeral de un dignatario mexica", en: *Arqueología mexicana*. Vol VII, núm. 40, noviembre-diciembre 1999.

Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de las idolatrías, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y estudios de Francisco del Paso y Troncoso. 2 ed. México, Fuente Cultural, 1953. (Serie Biblioteca Navarro de historia y cultura mexicana, 20)

Ruz Lhuillier, Alberto. *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. México, UNAM / Seminario de Cultura Maya, 1968.

Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España. Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*. 2 vols. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Q. México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana, 1989.

_____ *Primeros memoriales de Tepeapulco. Anónimos indígenas. 1. Las 18 fiestas del año*. Traducidos del náhuatl al español por Porfirio Aguirre. México, Editor Vargas Rea, 1950. (Colección Amatlacuilotl, 5).

_____ *Suma indiana*. introd. y selec. de Mauricio Magdaleno. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1943. (Biblioteca del Estudiante, 42).

Serna, Jacinto de la. et. al. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas y comentarios de Don Francisco Paso y Troncoso. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

Silva Galeana, Librado. "In Temazcalli. Relato en náhuatl y su traducción al castellano", en: *Estudios de cultura náhuatl*. Vol. XVII. México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, 1984.

Simeón, Remi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. 16 ed. México, Siglo XXI, 2002.

Solana, Enrique, et. al. *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*. México, Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana/Instituto Nacional Indigenista, 1999.

Spranz, Bodo. *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica, con 32 ilustraciones y 1791 figuras en el texto*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006. (Sección de obras de Antropología).

Sullivan, Thelma D. "Embarazo y parto: costumbres, supersticiones y técnicas prehispánicas de los aztecas y su supervivencia en México", en: *Anuario indigenista*. Instituto indigenista interamericano, Vol. XXIX, diciembre 1969.

Tonalámatl de los pochtecas. (Códice mesoamericano "Fejerváry-Mayer"). Edición, estudio introductorio y comentarios de Miguel León-Portilla. México, Celanese mexicana S.A., 1985.

Torquemada, fray Juan de. *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Ed. Preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coord. de Miguel León-Portilla. México, Universidad Nacional Autónoma de México /Instituto de Investigaciones Históricas, 1977.

Trejo, Silvia. *Dioses, mitos y ritos del México antiguo*. México, Porrúa, 2004.

Ximénez, Francisco, fray. *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores compuesta por el R. P. Pred. Gen. Fray Francisco Ximénez*. 2 tomos. Guatemala, Centro América. 1929. (Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia).

Zorita, Alonso de. *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. 2 Ed. Prólogo y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

Apéndice.

Secuencia de los Ritos Funerarios en el Altiplano Central

Tiempo	Pasos	Tipo de actividades
	Dónde se encontraba el cuerpo	<ul style="list-style-type: none"> - El cadáver estaba en aposento ventilado x cuatro días (Pomar) - Habían especialistas en las ceremonias (sacerdotes ancianos) quienes cortaban papeles
4 días después de la muerte	Tratamiento del cuerpo	<ul style="list-style-type: none"> - Bañaban el cuerpo para purificarlo. - Vestían del cuerpo. - Le cortaban los cabellos de lo alto coronilla - envolvían el cuerpo en 15 o 20 mantas, (Pomar) o en papel (Clavijero) - Le colocaban en la boca una piedra de jade u obsidiana y le ponían una máscara pintada. - Le ponían las insignias del dios principal del lugar o del dios protector, en el caso de los nobles. (Clavijero) - sobre el cuerpo le colocaban una losa en el vientre p/q no se hinchase (Pomar) - derramaban agua sobre cabeza y colocaban jarra de agua en mortaja.
	Mortaja	<ul style="list-style-type: none"> - La mortaja estaba cubierta con los atavíos del dios principal
	Ofrendas de los principales	<ul style="list-style-type: none"> - Llegada de los señores de Tenochtitlan y Tlacopan, entre otras regiones para llevar ofrendas al difunto (comida, mantas, joyas y esclavos).
	Procesión	<ul style="list-style-type: none"> - Le acompañaba una procesión de mujeres, familiares y amigos que caminaban lastimosamente, llorando, hasta llevarlo donde los sacerdotes recibían el cuerpo en el patio del templo o su casa. - los cantares eran tristes, especiales para las exequias. Unos cantaban, otros tocaban instrumentos (flautas y tambores).

	Incineración	<ul style="list-style-type: none"> - Incineración del cuerpo en el patio del templo o en el patio de la casa del difunto. - Sacrificios humanos. - Sacrificio del esclavo que se encargaba de prender lumbre - Sacrificio de un perro que lo acompañaría al Mictlan - el sacerdote vestido con atributos de Cipactli, (con bocas por todas las coyunturas y muchos ojos de espejuelos) evocaba el principio del tiempo en el momento en que el cuerpo era incinerado.
Al día siguiente 5 días después de muerto	Levantamiento de las cenizas	<ul style="list-style-type: none"> - Las cenizas se recogían y las ponía en una caja - Colocaban los cabellos cortados en tiempos del nacimiento y muerte del individuo y colocaban la piedra preciosa que sostenía la boca del difunto. - colocaban las cenizas en una caja que se guardaba en la casa real. - se hacía un bulto, quizá de madera resinosa o de corteza, que representaba la imagen del difunto (Pomar). - Colocaban una máscara de turquesa sobre la cara del bulto mortuario - colocaban el bulto mortuario sobre la caja que contenía las cenizas. Durante algún tiempo le colocaban comida, flores y tabaco.
A media noche	Enterramiento	<ul style="list-style-type: none"> - Enterraban a los muertos en las sementeras, patios de sus casas o algunos en los montes, si el difunto había muerto por causas acuáticas. Quienes habían fallecido de manera natural, eran incinerados y llevaban las cenizas en ollas a los templos. (Acosta)
Por 4 días	Ceremonia <i>quitonaltía</i>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Quitonaltía</i> "hacer ofrendas al muerto". Durante cuatro días se hacían honras con ofrendas a la caja.
4º día	Sacrificios	<ul style="list-style-type: none"> - Al cuarto día mataban otros esclavos porque se creía que el ánima iba en camino y necesitaba gente que le ayudara
A los 20, 40 y 80 días	Sacrificios	<ul style="list-style-type: none"> - Sacrificios a los 20, 40 y 80 días
Cada año	Ceremonia	<ul style="list-style-type: none"> - Cada año se hacían ceremonias ante la caja, y realizaban sacrificios de codornices conejos, aves y mariposas. Ofrecían comida, pulque, flores, caños de tabaco e incienso.

Hasta el 4º año	Ceremonia	<ul style="list-style-type: none">- Durante cuatro años se repetían las ceremonias de las exequias dirigidas al gobernante, a fin de garantizar su llegada al último nivel del inframundo.
-----------------	-----------	--

Secuencia de los Ritos Funerarios en Michoacán.

Tiempo	Pasos	Tipo de actividades
	Tratamiento del cuerpo	<ul style="list-style-type: none"> - Purificación del cuerpo a través del agua. - Vestimenta del cuerpo con ropas finas (bezote de turquesa y emblema de realeza. - Colocaban el cuerpo en litera, con un “bulto” como imagen del difunto hecho de mantas cubierto c/ un plumaje de plumas verdes . - Ataviaban bulto c/sandalias y ponían flechas y un arco con su carcax de cuero de jaguar. - Posición del cadáver: acostado en un cuarto sobre el que colocaban una losa (Texcoco, Pomar)
	Ofrendas de los principales	<ul style="list-style-type: none"> - Presentes (comida, mantas, joyas y esclavos). Las personas tenían guirnaldas en la cabeza y el rostro pintado de amarillo.
A media noche	Procesión	<ul style="list-style-type: none"> - Sacaban el cuerpo en procesión c/ música, al patio de Curicaueri. Los participantes daban cuatro vueltas alrededor de leña en que se había de incinerar.
Al amanecer		<ul style="list-style-type: none"> - Llevaban las cenizas a la entrada del templo, donde hacían otro bulto de mantas, que vestían c/joyas, plumajes y armas del calzoncín, luego colocaban una máscara de turquesa donde estaría la cara
		<ul style="list-style-type: none"> - Al pie del templo, hacen una sepultura honda, la cercaban de esteras nuevas por las paredes en el suelo, y se sentaba dentro de una cama de madera y tomaban la ceniza con el bulto compuesto. Un sacerdote lo colocaba en la sepultura, dentro de una tinaja de manera que mirase al oriente.