

Funeraria nahua, una primera aproximación El ritual por derecho propio*

Nahua Mortuary, a First Approach Ritual on its Own Right

Roberto MARTÍNEZ GONZÁLEZ

<https://orcid.org/0000-0002-0253-2831>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

nahualogia@yahoo.com.mx

Resumen

Desde los inicios de las disciplinas histórico-antropológicas, el tema de las concepciones de la muerte siempre ha sido uno de los más relevantes en Mesoamérica. Una breve revisión bibliográfica muestra, sin embargo, la casi total ausencia de estudios sobre los ritos funerarios. La mayoría de las investigaciones tiende a sobrevalorar los testimonios procedentes de fuentes documentales y sólo en tiempos muy recientes encontramos algunos intentos por correlacionarlos con los datos arqueológicos disponibles. Como una aproximación inicial a las ceremonias mortuorias de los antiguos nahuas, en este artículo analizamos tres ritos cuya ocurrencia puede ser constatada en los registros materiales: la introducción de cuentas de jade en la boca de los muertos, el depósito de restos de perro en las sepulturas y la colocación de alimentos y otros artefactos en compañía de los cuerpos. El contraste entre los datos históricos y arqueológicos muestra que la presencia de estos objetos en los entierros es infrecuente, si se considera su escasez. Nosotros más bien proponemos que aquello que se describe en las fuentes no es la práctica más generalizada sino una suerte de ceremonia idealizada que, en los hechos, hubo de estar reservada a los miembros más prominentes de la sociedad.

Palabras clave: concepciones de la muerte; rito funerario; destinos *post mortem*; simbolismo; contextos arqueológicos.

Abstract

Since the inception of historical-anthropological disciplines, the subject of conceptions of death has always been one of the most relevant in Mesoamerica. However, a brief review of the literature shows an almost total absence of studies on funeral rituals. Most research tends to overvalue

* El presente artículo forma parte de los resultados del proyecto PAPIIT IN306925, "Aproximaciones sociales a la muerte". Agradezco los valiosos comentarios que a este texto hicieron mis colegas Julia Madajczak y Katarzyna Mikulska.



evidence from documentary sources, and only very recently have we seen some attempts to correlate this with available archaeological data. As an initial approach to the mortuary ceremonies of the ancient Nahuas, in this article we analyze three rites whose occurrence can be verified in material records: the introduction of jade beads in the mouths of the dead, the deposit of dog remains in graves, and the placement of food and other artifacts alongside the bodies. The contrast between historical and archaeological data shows that the presence of these objects in burials is infrequent, considering their scarcity. We propose that what is described in the sources is not the most widespread practice but rather a kind of idealized ceremony that, in fact, must have been reserved to the most prominent members of society.

Keywords: *conceptions of death; funeral rites; post mortem fates; symbolism; archaeological context.*

Si bien el tema de la muerte entre los antiguos nahuas ha sido ampliamente explorado, como ya se ha señalado en otra ocasión (Martínez 2022), es de notar el poco interés que, hasta ahora, han despertado entre los estudiosos los rituales que a ello se vinculan. Las más de las veces, las discusiones se han limitado a discernir el modo en que tales prácticas hubieron de articularse con las nociones ligadas al viaje a los lugares de los muertos (López Austin 1960; Matos 1978; 2010; Ragot 2000; Johansson 2016); sólo muy esporádicamente nos encontramos con trabajos dedicados en específico al entendimiento de los ritos funerarios (Heyden 1997; Lesbre 2014; 2022).

En tiempos recientes, sin embargo, se han producido varias investigaciones que, al contrastar los datos etnohistóricos con lo observado en los contextos arqueológicos, sugieren que las ceremonias no hubieron de desarrollarse tal como se indica en las fuentes documentales (Ragot 2000; Núñez 2006; Chávez 2007; Núñez y Martínez 2009; El Hadjen 2023); más específicamente, suele subrayarse que, contrario a lo descrito en las crónicas de la época del contacto, la cremación no era un tratamiento generalizado.¹ Nosotros hemos dedicado, incluso, un capítulo entero a la enumeración de las diferentes contradicciones que se observan en el “Apéndice” del libro 3, de Bernardino de Sahagún (1950-1982; 1999) respecto de las concepciones del deceso humano (Martínez y Madajczak, en prensa).

¹ El total de contextos funerarios con restos humanos expuestos al fuego en la muestra estudiada por Núñez (2006, 114) es de 144 casos, es decir, 9.2%. El análisis de autor (Núñez 2006, 110-111) comprende 1 169 entierros y 1 350 individuos, procedentes de Templo Mayor, Tlatelolco, Azcapotzalco, Coyoacán, Xochimilco, Copilco, Iztapalapa, El Pedregal y los rescates en las líneas de metro 1, 2 y 3, en la ciudad de México, Yauhtepec y Teopanzolco, en Morelos; Texcoco, Chalco, Malinalco, Tenayuca, Cerro Gordo y Cihuatecpán, en el estado de México; y Cholula, Huejotzingo y Zihuateutla, en Puebla.

Tanto en los testimonios escritos como en los registros materiales, los rituales ligados al fallecimiento humano se muestran sumamente complejos y variables. Es por ello que, en esta ocasión, hemos decidido limitar nuestro análisis a tres prácticas particularmente significativas, tanto por su reiterada mención como por su posible identificación en los registros arqueológicos: la introducción de una piedra verde en la cavidad oral de los cuerpos, el depósito de perros en compañía de los difuntos y la colocación de objetos y alimentos en el interior de las sepulturas. La intención principal es mostrar qué es lo que, por sí mismas, estas acciones dicen sobre la muerte; cuáles pueden ser sus sentidos; y de qué manera hubieron de incidir en el destino de los difuntos y la transformación de la sociedad.

Comenzaremos por describir las evidencias arqueológicas que pueden vincularse a las prácticas descritas en las fuentes, mostraremos las posibles discordancias que pudieran presentarse entre las dos clases de registros y, luego, al establecer correlaciones con datos, principalmente, relativos a los sentidos de tales actos y objetos en narrativas mitológicas, procuraremos dilucidar su función en las prácticas mortuorias.²

El chalchihuite en la boca y la piedra-corazón

Pese a su recurrente citación, hemos de notar que la presencia de cuentas de jade en la cavidad oral de los esqueletos nahuas del Posclásico es más bien excepcional, ya que, de los 2 165 individuos hasta ahora recuperados, sólo 41 la portan (El Hadjen 2023, 70-71). A éstos podemos sumar dos máscaras-cráneo dotadas del mismo aditamento, recuperadas en Templo Mayor, para contar 43 (Chávez 2012, 233, 441).³

Una posible explicación para esta ausencia es que, en algunos casos, este rito sí se hubiera llevado a cabo, pero, por procesos tafonómicos y otros movimientos posdeposicionales, el citado objeto hubiera podido despla-

² En otra ocasión ya se han esbozado los vínculos existentes entre mitos, concepciones mortuorias y depósitos rituales de restos humanos (Martínez 2021, 189-191).

³ Aunque la muestra analizada por El Hadjen (2023) sólo considera 242 entierros y 319 individuos, la autora señala que pudo compilar información referente a 1 814 sepulturas y 2 165 individuos ubicados en regiones ocupadas por los antiguos nahuas y con dataciones correspondientes al Posclásico tardío. A la muestra considerada por Núñez (2006) se suman los hallazgos de Oaxtepec, Morelos, Ixtapan y Metepec, en el estado de México, Xaltocan, Tlaxcala, y las recientes excavaciones de Coyoacán y Xochimilco. El balance que nosotros realizamos incluye los datos presentados por ambos investigadores.

zarse fuera de su sitio original —como se propuso en otra ocasión (Núñez y Martínez 2009, 59)—. Otra alternativa sería que, como sugirió López Austin (1996, 1: 373-375), apoyándose en Las Casas (1967, 2: 525-526) y Ximénez (1965, 1: 114), el chalchihuite no hubiera sido introducido en la boca tras el deceso “sino al tiempo que querían expirar, porque para eso le ponían aquella piedra que era para que recibiese su ánima”, y que, en lugar de sepultársele junto con el cadáver, se le hubiera preservado como reliquia en un altar familiar.⁴

Los casos en los que dicho elemento sí se registra en el nivel arqueológico resultan, sin embargo, de bastante interés, pues, como bien señala El Hadjen (2023, 70-71) se entrevé un cierto sesgo de edad y género. La cuenta de piedra verde ha sido encontrada en 37 infantes masculinos aparentemente sacrificados a Tlaloc en Tlatelolco, dos menores no sexados y un varón adulto localizados en Coyoacán, las dos máscaras-cráneo de Templo Mayor, una correspondiente a un varón y la otra a un infante, y, tal vez, los restos cremados de un individuo masculino que se encontró con un jade, sin huellas de exposición al fuego, en una de las urnas cinerarias del mismo recinto. Los datos son exigüos al respecto, pero todo parece indicar que, aunque es recurrente el hallazgo de cuentas de jade en las cavidades orales de distintas épocas y regiones mesoamericanas, esto pocas veces hubo de ser una práctica generalizada.⁵ Es de señalar, por último, que los humanos no fueron los únicos a los que se llegaban a poner cuentas de jade en la boca. Al menos, esto también hubo de ocurrir con el puma que se encontró en la cámara 2 de Templo Mayor (Aguirre 2020, 120).

La mayor parte de nuestras fuentes señala que el jade en la boca representaba al corazón (Sahagún 1950-1982, 3: 45; Benavente 1971, 304; Las Casas 1967, 2: 462; Alva 1975-1977, 191-192); las interpretaciones de los estudiosos contemporáneos tienden a vincular dicha práctica con el desti-

⁴ La preservación de chalchihuites como reliquias de difuntos se observa también en los *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546* (1999, 138). Se cuenta ahí que, tras el deceso de la mujer de don Francisco, “los dichos papas cortaron cierta parte de los cabellos de la dicha difunta y los ataron con ciertas piedras y charcuyes y los ofrecieron al demonio”.

⁵ Por ejemplo, en contextos posclásicos de Tula (Castillo 2019, 252) y Toniná (Ruiz González 2020, 64), en el área maya; en el Clásico, en Veracruz (Medellín 1953, 105; León 2019, 66) y el área maya —en suntuosas sepulturas como la de Pakal, en Palenque, o la de la mujer de Templo del Búho o Templo I de Dzibanché— (González 2018, 182-183; Bajkova 2015, 105); y en el Preclásico, en Tlapacoya (Barba 1956, 100-101, 109-110), Chalcatzingo (Merry 1987a; 1987b) y San José Mogote (Alfaro y Gómez 2014, 85).

no de un alma, llamada *tēyōlia*, que se ubicaba o identificaba con el corazón (por ejemplo, López Austin 1996, 1: 373-375; Ragot 2000, 80; Martínez 2011, 39). Dichas explicaciones, sin embargo, parecen hoy poco satisfactorias, pues, además de que la existencia en tiempos prehispánicos de dicha entidad anímica ha sido seriamente cuestionada (Olko y Madajczak 2019), no nos ayudan entender su relación específica con el sacrificio de infantes a Tlaloc.

El corazón, según se ha demostrado en múltiples ocasiones, solía ser concebido como la principal fuente de vida —de ahí que *yōllōtl*, “corazón”, se construya bajo la forma abstracta del verbo *yōli*, “vivir”, y se le dotara de atributos personales e intelectuales (López Austin 1996, 1: 207, 252-256; 2: 225-233; McKeever 1995, 213-214; Ragot 2000, 77; León-Portilla 2004, 252-253; Martínez 2011, 33-42)—. Es interesante notar que es justo en relación con cualidades individuales que, en el discurso que un padre supone dirigir a su hija joven, el *Códice florentino* (Sahagún 1950-1982, 4: 18, 96; Thouvenot 2019, 372) homologa nuevamente el músculo cardíaco al *chālchihuitl*: “Tu corazón es aún un jade, aún una turquesa fina, es todavía tierno, nada lo ha dañado, todavía está perfecto, en ningún momento está mal inclinado, aún está puro, todavía perfecto, no está en nada manchado” (*Ca oc chalchihuitl, ca oc teuxiuitl in moiollo, ca oc iztica, caiatle quitlacoa, ca oc quiztica, ca iaicanpa itzcaliui, ca oc motquitica, ca oc macitica, aiatle neliuhqui*).⁶ La idea de pureza también está presente en aquellos pasajes en los que la piedra verde remite a la existencia humana, de manera más general. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se habla de infantes y recién nacidos (Sahagún 1950-1982, 6: 3, 7, 8, 12, 16, 18, 21, 25, 31, 32, 34, 35, 38, 40, 83, 94, 115, 116, 141, 176, 183, 185, 186, 189, 192, 216), de gobernantes en su entronización (Sahagún: 1950-1982, 6: 4, 10, 11, 17, 47, 57, 66) y de un penitente tras su confesión (Sahagún 1950-1982, 6: 7, 32). Del análisis de éstas y otras metáforas equivalentes concluye Thouvenot (2019, 374-375) que cuando el jade se asocia al corazón o a la vida no es para referirse a cualquier tipo de existencia sino a una que se caracteriza por ser nueva, pura, renovada o impoluta.

La penetración oral de cuerpos extraños parece haber sido vista como una vía posible para la fecundación; así lo sugiere aquel pasaje de la *Histoire du Mechique* (Jonghe 1905, 9) en el que se señala que, no teniendo más

⁶ La metáfora chalchihuite-corazón aparece con cierta recurrencia en la retórica náhuatl (Sahagún 1950-1982 6: 4, 8, 14, 18, 20, 21, 38, 40, 76, 96, 113, 115, 144, 217).

que cuerpos incompletos, los primeros habitantes de Texcoco se reproducían metiendo el uno la lengua en la boca de la otra. Conocemos, de hecho, un par de relatos en los que la introducción de jade en la boca por parte de una mujer conduce a la preñez; esto es lo que le habría ocurrido a Chimalma, quien quedó embarazada de Quetzalcoatl al haber tragado el *chālchihuitl* que encontró (*Anales de Cuauhtitlan* 1945, 7; Mendieta 1997, 1: 188), y a Miahuaxihuitl, que empezó a gestar a Motecuhzoma Ihuilcamina después de engullir la piedra preciosa que le envió Huitzilihuitl en una flecha (Alvarado Tezozómoc 1998, 95). Todo parece entrar en la misma lógica: el jade remite a una existencia sin mácula, se le introduce en un cuerpo a través de un orificio corporal, que en el mito hace las veces de órgano reproductor, y de ello se genera una nueva vida.

Parece ser, sin embargo, que el jade, más que remitir a la existencia de una determinada especie, aludía a una suerte de vitalidad más genérica; eso es, al menos, lo que sugiere el hecho de que, según el *Códice florentino* (Sahagún 1950-1982, 11: 222), la hierba siempre estuviera verde en los lugares donde se encontraban estas piedras preciosas. De modo que, así como en un contexto el *chālchihuitl* puede aludir al corazón humano, en otro puede referirse al maíz, tal como se expresa tanto en el ámbito mítico como en el ritual. Se cuenta así que, cuando Huemac de Tula jugó a la pelota con los tlaloque, éstos se refirieron a los elotes y sus hojas envolventes como “nuestros chalchihuites y nuestras plumas de quetzalli” (*Leyenda de los Soles* 1945, 126). Sahagún (1999, 6: 316), por su parte, explica que, en caso de hambruna, se oraba a Tlaloc; solía decirse: “Señor nuestro: todas las cosas que nos solíades dar por vuestra largeza, con que vivíamos y nos alegrábamos, y que son vida y alegría de todo el mundo, y que son preciosas como esmeraldas y como zafiros, ¡todas estas cosas se nos han ausentado y se nos han ido!”.

El maíz es el alimento de los humanos; el corazón, el de los dioses; y el *chālchihuitl* remite, al menos metafóricamente, a ambos.

La transición del uno al otro se observa claramente en el mito de creación de la Tierra que nos presenta la *Histoyre du Mechique* (Jonghe 1905, 29). Se dice así que, tras haber sido desmembrada, “esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres y no quería callarse hasta que se los daban, no quería dar fruto si no era rociada con sangre de hombres”. La tierra ha muerto y los corazones humanos terminan en su boca y, sólo a cambio de esto, ella accede a producir las plantas comestibles. El paso del corazón al maíz por intermedio de la defunción vuelve a

figurar en el mito que narró ante el Provisorato de Fe de Indios y Chinos, en 1762, Antonio Pérez, el líder nahua de un culto heterodoxo que se desarrolló en los alrededores de Yautepec, Morelos:

El alma de Christo era maíz [...] Cuando lo enterraron, nació de su corazón una caña [...] Luego que esta dio el elote, también dio el corazón de Jesu Cristo que se hizo después mazorca y en el maíz estaba el alma de Jesús [Esta mazorca la hurtaron unos cacalotes y la escondieron en un zacatal...] Oyendo un ángel gritar a los cacalotes, halló la tal mazorca en donde ellos estaban y se la dio a San Isidro y a San Lucas, mandándoles que hicieran barbecho y sembraran el maíz de ella, y no habiendo san Isidro hacer barbecho, el ángel le abrió el surco y le ordenó que le abriera bien, que lo abrió y sembró el maíz y se dio mucho y prosiguieron sembrándolo; de lo que resultó que el alma de Cristo se esparciera por todo el mundo [...] Creía que en los maizales estaba Dios como estaba en la ostia (Luna 2012, 164-165, 167).

Entonces, si consideramos que el *chālchihuitl* aludía tanto al corazón humano como al maíz y que lo uno podía conducir a la generación de lo otro, cabe preguntarse ¿qué clase de vida se buscaba propiciar al colocarse una cuenta de dicho material en la boca de los difuntos? Los datos son exigüos, pero la presencia de dicho elemento en los infantes ofrecidos a Tlaloc, señor de la tierra, la lluvia y las plantas comestibles, en Tlatelolco parece indicar al menos que lo que se pretendía era obtener el citado cereal. Podríamos pensar, así, que el cuerpo es *in tlālli in zoquitl*, “la tierra y el barro” (López Austin 1996, 1: 172-173), y la cuenta de jade hace las veces de corazón-maíz que, al penetrar por la cavidad oral, ha de posibilitar la generación de una nueva vida, probablemente, vegetal, pura y sin mácula.⁷

Es posible que se aludiera a esta clase de ideas en un par de láminas del *Códice Borgia* (1993, láms. 8, 25), pues en dicho documento se muestra a un hombre sembrando un muerto con una coa, por un lado, y a un cadáver, colocado en la tierra, del que emerge una planta de maíz, por el otro. Entre los mayas del Clásico, el vínculo entre el deceso humano y la agricultura se hace visible en la iconografía de las tumbas, donde se observan cabezas

⁷ Parece ser que el maíz no era la única planta que podía generarse a partir del músculo cardiaco; al menos, del de Copil, arrojado a la laguna hubo de surgir un nopal (Alvarado Tezozómoc 1998, 64; Durán 1995, 1: 89). Otros documentos dejan en claro que una transmutación animal también podía producirse a partir de otros restos humanos (Jonghe 1905, 27-28; Durán 1995, 1: 431; Chimalpahin 1998, 339, ff. 128v-129r; *Relación de Michoacán* 2008, f. 41).

antropomorfas de las que brotan plantas del mencionado cereal (Fitzsimmons 2009, 22-23). Para el Posclásico de la misma región, destaca el hecho de que a los difuntos no sólo se les solía poner cuentas en las bocas de sus difuntos sino también maíz molido, según Landa (1938, 139), “para que en la otra vida no les faltase que comer”.⁸

Por último, resulta también relevante considerar que las piedras verdes no son lo único que se llegó a colocar en la cavidad oral de restos mortuorios, pues al menos 16 cráneos de víctimas sacrificiales localizadas en Templo Mayor, máscaras-cráneo y cráneos de *tzompāntli* fueron sepultados con cuchillos de sílex en la boca, o nariz y boca. Según los análisis de Chávez (2012, 226, 232, 236, 256, 263, 306, 327, 348, 353, 378, 413, 423, 437, 441, 443, 456) aquí también se observa una predominancia masculina; se identifican ocho varones, seis individuos de sexo indeterminado y sólo dos mujeres. Y, tal como se nota en el caso de las cuentas de jade, las fuentes arqueológicas nos hacen saber que también llegaron a colocarse pederuales en las fauces de animales. Esto es lo que se registra en el lobo de la ofrenda 1 de Templo Mayor (Chávez 2012, 353). Vale preguntarse también si el cráneo masculino con una navaja de obsidiana entre los dientes, que no sabemos si es o no producto del sacrificio, que se encontró en un estrato fechado en la etapa posclásica de Zacatenco pudiera responder a una lógica similar (Sánchez Nava y Sánchez Vázquez 1980, 65; 1982, 169).

En los códices se reconoce eventualmente a algunas deidades que llevan cuchillos en la boca; entre éstas, por ejemplo, se puede citar a Xolotl, Tezcatlipoca y Cipactli (*Codex Vaticano 3773* o *Codex Vaticanus B* 1972, láms. 78, 70; *Códice Borgia* 1993, láms. 18, 25; *Códice Borbónico* 1988, láms. 9, 11, 12, 13). Los datos, en este caso, también apuntan hacia una cierta relación con la sexualidad y la generación de vida. Ello se observa tanto en el mito del origen de las deidades, donde una diosa pare un pedernal del que emergerán los númenes (Torquemada 1975, lib. 4: 120-121), como en aquella conocida imagen del *Códice Borgia* (1993, lám. 61) en la que, para figurar una relación sexual, se representó a dos personajes con cuchillo entre sus bocas.

Vemos, pues, que los cuchillos de sílex y las cuentas de jade, al colocarse en la cavidad oral, remiten ambos a la fertilidad. La síntesis entre ambas

⁸ La idea de que la tierra consume los cuerpos y a partir de ello genera plantas comestibles se encuentra ampliamente difundida en los pueblos indígenas contemporáneos. Para una síntesis, véase Martínez y Núñez (2008).

clases de objetos parece encontrarse en aquellos esqueletos hallados en Coyoacán a los que no se introdujo en la boca ni un chalchihuite ni un pedernal, sino el fragmento medial de una navajilla de obsidiana verde (Declercq 2013, 129, 131, 133).

Es difícil decir si efectivamente hubo algún sesgo de género en esta práctica, pues ninguna conclusión puede ser válida cuando nuestras reflexiones parten de tan sólo 41 casos; parece, sin embargo, interesante notar que una de las formas para decir en náhuatl *morir*, “acostarse con la tierra”, sea *ytechnaci in tlaltecuhtli* (Molina 2001, 1: 86v). Pone en relieve el rol masculino del fallecido en la fecundación de la entidad telúrica.

Los guías de los muertos

A pesar de su reiterada mención en las fuentes documentales, las evidencias arqueológicas parecen poner en duda la práctica del entierro de perros en compañía de difuntos humanos, ya que, aun si muchas veces los restos faunísticos no han sido debidamente identificados, no se puede pasar por alto el hecho de que sólo diez de los 1 814 entierros —con 2 165 individuos— nahuas del Posclásico conocidos los registran (El Hadjen 2023; Núñez 2006, 10-11). Es posible que aquello a lo que los escritos se refieren como *perro* no haya sido un animal real sino una representación que, al ser elaborada con materiales perecederos, no se conservó; este podría ser el caso del “perrillo de masa de maíz” que, según Benavente (1979, 101), se usaba para tratar las fiebres, o aquel ornamento de papel en forma de perro que, bajo el nombre de *xulo cuzcatl*, se menciona en el *Códice Magliabechiano* (1970, f. 44v).

Sea o no que en las prácticas funerarias se haya recurrido a figuraciones de perros, resulta interesante observar que los restos biológicos que, hasta ahora, se han recuperado de la citada especie remiten a dos diferentes tipos de prácticas: el depósito semicompleto de manera independiente y la colocación de sus fragmentos acompañando restos humanos.

El ejemplo más notable para el primero de los casos es, sin duda, el “cementerio de perros” hallado en Azcapotzalco —sobre el que, por desgracia, aún no se cuenta con publicaciones académicas—. Se trata de doce individuos en posición anatómica que aparentemente fueron colocados en un mismo momento en un foso de 2 m² (AP 2014). A esta misma categoría pudieran pertenecer también los dos esqueletos de loberros que se

localizaron acompañados de cuchillos de sílex, uno sobre una caja de piedra y el otro dentro de ella, en las inmediaciones de la ofrenda H, de Templo Mayor (Blanco *et al.* 2006, 218). El depósito de canes con funciones distintas al acompañamiento de difuntos humanos también ha sido reportado en otras épocas y regiones. Llama la atención en el último caso su asociación a objetos que difícilmente podrían haber tenido una función utilitaria en ese contexto.⁹

La mayor parte de los depósitos mortuorios acompañados de cánidos se encuentra, por su parte, en Templo Mayor. Se trata de urnas cinerarias, acompañadas de ajuares sumamente ricos, en las que, además de los individuos humanos, se colocaron algunos segmentos corporales semicremados de tal animal. Se llegó a dar el caso de que partes de un mismo espécimen se asociaron a más de una persona (Chávez 2002, 216-217). También se reportan restos parciales de perro acompañando entierros en sitios posclásicos de Xochimilco, Metepec, Teopanzolco y Yautepec (El Hadjen 2023, 58, 62, 67-68, 75).¹⁰ Pareciera así que, al desmembrarse el animal y esparcirse sus segmentos en varios entierros, éste pudiera multiplicar su presencia. Procedimientos similares ya han sido discutidos en lo tocante a esqueletos humanos (Martínez 2014, 38). Es una lógica semejante la que da lugar a la existencia de los bultos sagrados de los dioses: al menos los *tlaquimi-lōlli* de Camaxtli, Quetzalcoatl, Itz'papatl, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Tohil, en el Quiché, y Petela, en Oaxaca suponían contener restos corporales (Muñoz 1998, 235-236; Alva 1975-1977, 1: 387; *Anales de Cuauhtitlan* 1945, 51; Las Casas 1967, 1: 643; Castillo 2001, 121-122; *Popol Vuh* 2013, 170, f. 41v; *Relaciones geográficas del siglo XVI*. Antequera 1984, I: 90).

⁹ Hallazgos semejantes se reportan para Chac Mool en el Posclásico maya (Blanco, Valadez y Rodríguez 1999), Tula (Valadez, Paredes y Rodríguez 1999) y Teotihuacan (Valadez *et al.* 2000; Valadez y Rodríguez 2010, 118); para el Epiclásico, Maticapan, Veracruz (León 2019, 67) y Pochotitan, en la cultura Tumbas de Tiro (Cabrerero y García 2014, 15), durante el Clásico; y Tlatilco, estado de México (García y Salas 1998; 2014), en el Preclásico.

¹⁰ Se tiene noticia de la presencia de segmentos corporales de perro en asociación con humanos en Teotihuacan, tanto para el Clásico como para el Epiclásico (Valadez y Rodríguez 2010, 118; Contreras 2018, 18) y varios sitios preclásicos del centro de México, como Tlapacoya (Barba 1956, 109-110), Tlatilco (García y Salas 1998; 2014) e Ixtapaluca (Rodríguez *et al.* 2004). Fuera de nuestra región de estudio son notables los ejemplos de Altún Ha y Uaxactún, en el Clásico maya (Goudiaby 2018, 3: 198, 372); Xcaret, para el Posclásico de la misma región (Ayala 2021, 127); Zacapu, en el Posclásico michoacano (Rodríguez *et al.* 2001, 202); y Tayata en el Preclásico de Oaxaca (Duncan *et al.* 2008).

Lo interesante es que los cánidos no son los únicos animales cuyos restos aparecen en depósitos mortuorios, pues casi con la misma frecuencia suelen encontrarse huesos y astas de venado (El Hadjen 2023, 68, 84). Sobresalen aquí también el entierro de individuos adultos junto con elementos óseos de perro, ciervo y zorrillo en Metepec, estado de México (El Hadjen 2023, 62) y una suntuosa sepultura cercana al Recinto de los Caballeros Águila, Templo Mayor, en la que, junto a un rico ajuar, se localizaron vestigios de can, jaguar, águila real y gavilán (Román y López Luján 1999, 37). A ello se pueden sumar todavía los restos de muy diversos animales asociados a los 142 individuos con evidencias de sacrificio que se han encontrado en Templo Mayor; entre éstos se cuentan cocodrilos, tortugas, peces, jaguares, pumas y muy diversas clases de aves (Chávez 2012, 216-483). No hemos podido encontrar en las fuentes sobre los nahuas del contacto testimonio alguno sobre la colocación funeraria de estos elementos faunísticos; contamos, sin embargo, con una evidencia procedente de los mixtecos del siglo xvii. Refiere Basalobre lo siguiente:

Aviendo llegado [un ritualista referido como Letrado] al puesto que le parece conveniente, haze vno, dos ó tres hoyos, de á tercia de hondo cada vno, vno en pos de otro, y haziendo pedazos el dicho copale, echa en cada hoyo treze pedazos del, en reberencia de sus treze Dioses, y manda á uno de los acompañados ó ministros, que deguelle la gallina, ó pollo de la tierra, ó perrillo, y rozie aquel copale con su sangre y el resto derrame dentro del dicho hoyo, y assimismo ni mas ni menos en los demas, si ha de passar de vno el dicho sacrificio, y poniendo en el bordo de cada hoyo vn pedazo de copale sin sangre, manda pegar fuego al dicho copale, y aviendo quemado echa dentro el perrillo, ó pollo de la tierra (mas siendo gallina grande manda llebarla á la casa del difunto, para que aderezada la coman todos los ayunadores en su compañía) y haze cubrir con tierra el dicho hoyo (Basalobre 1987, 238-239).

La pregunta que entonces surge es si otras especies zoológicas fueron tratadas en modo semejante a los perros en contextos funerarios, ¿es posible que hubieran tenido las mismas funciones?

La respuesta, a nuestro parecer, es sí, pues en el mito del Quinto Sol, narrado en *Leyenda de los Soles* (1945, 122), aparece un águila transportando al recién fallecido y transformado Nanahuatl hasta el cielo, su morada ultraterrena. Esta misma ave aparece en papeles similares en algunos de los relatos sobre viajes a espacios míticos en vida. Fueron águilas las que llevaron a un campesino a una cueva en lo alto de un monte donde vio a

Moteczuhzoma dormido, a Huitzilin a la reunión de los dioses en monte Huey Colhua y, en Michoacán, a la manceba del señor de Ucareo con las divinidades del cerro Xanoata hucacio (Durán 1995, 1: 561-562; Castillo 2001, 117; *Relación de Michoacán* 2008, f. 36v).¹¹ Encontramos, igualmente, que algunas especies acuáticas suponen haber facilitado el tránsito de otros personajes hacia los más allá. Tal es el caso de la ballena, la sirena y la tortuga que ayudaron al devoto de Tezcatlipoca a llegar a la casa del Sol para que trajera los instrumentos musicales al mundo humano (Mendieta 1997, 1: 185) y, entre los tarascos, el de un caimán que condujo a un pescador a su morada en el fondo del río para avisarle de la próxima llegada de los españoles (*Relación de Michoacán* 2008, f. 38v). Fue una hormiga la que guió a Quetzalcoatl al interior del cerro Tonacatepetl para que obtuviera el maíz (*Leyenda de los Soles* 1945, 121). Podríamos, por último, traer a colación el hecho de que, en el Clásico maya (250-900) se llegó a representar la entrada de un difunto al lugar de los muertos como a un individuo que avanza en una embarcación en compañía del Dios de Maíz y múltiples animales, tal como se observa en la imagen que aparece en uno de los huesos recuperados en el entierro 116 de Tikal (Fitzsimmons 2009, 35).¹²

Es también posible que Quetzalcoatl haya sido guiado o asistido por una entidad zoomorfa durante su travesía por Mictlan, pues la *Leyenda de los Soles* (1945, 121) da cuenta de varios diálogos e interacciones entre dicho numen y su *nāhualli*, una suerte de doble cuya apariencia es preferentemente animal (Martínez 2011).¹³ Pudiera ser similar el caso de los *tłātłācatecolo* que llevaron a Nezahualcoyotl al Poyauhtecatl (*Anales de Cuauhtitlan* 1945, 40), pues, además de que este término también designaba a

¹¹ Por *espacios míticos* nos referimos a todos aquellos lugares referidos en las fuentes documentales como habitados por deidades y otras entidades cuya existencia difiere sustancialmente de la de los seres terrenales. El acceso a ellos muchas veces ocurre a través de medios distintos de los ordinariamente utilizados para llegar a sitios geográficamente reconocibles. Los destinos *post mortem*, en ese sentido, pueden ser comprendidos como espacios míticos, pero es probable que no todos los espacios míticos hayan sido destinos *post mortem*.

¹² El hallazgo reciente de una canoa con restos humanos y de varios animales, como armadillo, pavo, perro y águila, en el cenote de San Andrés, parece reproducir esta misma imagen. El hecho de que el depósito date del Posclásico, y no del Clásico, como el hueso de Tikal, da cuenta de la larga duración de tales nociones (INAH 2023).

¹³ Es, evidentemente, diferente el caso de aquellos especialistas rituales que voluntariamente recurren a sus capacidades para viajar a espacios míticos. Es interesante, sin embargo, notar que, cuando menos, algunos de ellos suponen haberse animalizado para lograrlo (véase Martínez 2011, 264-267).

los ritualistas-*nahualli* (Sahagún 1950-1982, 10: 31) —un personaje caracterizado por su capacidad de cambiar de forma a voluntad (Martínez 2011)—, la única representación que conocemos de él lo muestra con cabeza de perro.¹⁴

Conocemos, sin embargo, otros casos en los que aquellos seres que fungen como guías en los viajes a espacios míticos más bien parecen ser deidades antropomorfas. Esto es lo que ocurre con la divinidad lunar, quien, después de que Papaztec apagara su fulgor golpeándola con una vasija en forma de conejo, fue acompañada por *tzitzimime* y *coleletin* (*Leyenda de los Soles* 1945, 122).¹⁵ A Quetzalpetlatl la condujo por Mictlan y Tlalocan “un joven enfermo y loco” (*telpuchtli cocoxcatzintli tlavelilocatzintli*) (Sahagún 1997, 179-183). Ya en época colonial, tenemos la historia de un curandero nahua que, durante una enfermedad, dijo haber sido transportado por “dos personas vestidas de túnicas blancas” a un lugar muy lejano (Ruiz de Alarcón 1892, 209-210), y la de un ritualista zoque al que, en su iniciación, lo llevó por los aires “un viejo vestido de verde”.¹⁶

Tenemos, por último, algunos casos en los que no se menciona guía alguno; así se nos presentan las visitas del *teōmāma* Axolohua y un corcovado ofrecido en sacrificio por el señor de Chalco, el primero a través del agua y el segundo por medio de una cueva (Mendieta 1997, 1: 397-398; Torquemada 1975, 3: 397-398; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, 26). La cuestión en el primero radica en que no queda claro si tal personaje fue conducido al espacio mítico o si él eligió dirigirse ahí; en el segundo, sí se dice que “fue llevado” pero no se señala por quién. Se trata en ambos casos de seres especiales y sabemos que al menos algunos especialistas rituales tenían la capacidad de penetrar en lugares ultraterrenos a voluntad (Martínez 2011, 264-267). A esto se suman algunos relatos de curanderos que, estando al borde de la muerte, se habrían dirigido a espacios habitados por difuntos, uno al “infierno” y otro “bajo el agua” (Serna 1953, 89, 98).

Los datos no parecen ser suficientes como para comprender cabalmente en qué situaciones se requería de guías de los muertos y en cuáles no.

¹⁴ El término remite a un aspecto peligroso de seres de muy diversa naturaleza, desde deidades y especialistas rituales hasta espinas de cactáceas; la influencia cristiana quiso hacer de dicho término un sinónimo de *demonio*. Véase, por ejemplo, Martínez (2011, 337-347).

¹⁵ Entidades ligadas a la muerte que, bajo la perspectiva de los evangelizadores, fueron homologadas a demonios. Véase, por ejemplo, el trabajo de Klein (2000).

¹⁶ Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas (AHDSC), “Autos contra Antonio de Ovando...”, f. 59r, 1685.

Notamos, sin embargo, que sus identidades tienden a variar en función de los ámbitos a los que se dirigen: las águilas conducen a las personas a lo alto —al cielo diurno, a montañas, a cuevas en montes—; los seres ligados a la muerte, sean *tzitzimime*, *colelletin* o el ‘joven enfermo y loco’, les llevan a Mictlan, Tlalocan y el cielo nocturno; los caimanes, al fondo del río... En los mitos tales seres parecen intervenir de manera imprevista, sin que se requiera por parte del viajero ninguna acción concreta y, cuando menos en los casos michoacanos (*Relación de Michoacán* 2008, ff. 36v, 38v), se deja en claro que, más que simples animales, éstos eran dioses zoomorfizados. Entonces, si la muestra arqueológica disponible es representativa de las prácticas mortuorias de los nahuas del Posclásico y, si los *perros* depositados en los entierros no estaban constituidos por algún material perecedero cuya presencia hoy resulta imperceptible, podríamos imaginar que con los difuntos ordinarios habría ocurrido algo similar: los guías se presentaban espontáneamente ante el difunto para acompañarlo a su morada final; y sólo cuando se pretendía garantizar que el difunto alcanzara un destino específico era preciso colocar junto a su cuerpo algunos restos del animal cuya especie se buscaba invocar. De estar en lo correcto, la práctica que aquí nos concierne habría de ser interpretada como un esfuerzo de parte de los deudos para incidir en el devenir de sus muertos.

Las comidas de los muertos y objetos asociados

Como bien han señalado Núñez (2006) y El Hadjen (2023), una de las características más recurrentes en los contextos arqueológicos de los nahuas del Posclásico es la presencia de artefactos de muy diversa índole en los mismos espacios en los que se registran restos humanos. Más allá de los implementos usados en la preparación de los cuerpos —como pudieran ser mantas y cuerdas para conformar los bultos o vasijas y urnas para contener cenizas—, las fuentes documentales dan cuenta de, por lo menos, tres diferentes motivaciones para su colocación en las sepulturas: a) posesiones personales, que el difunto habría de requerir en su próxima existencia; b) regalos diversos; y c) alimentos, que habría de consumir el fallecido durante su tránsito a los espacios míticos.

Múltiples documentos mencionan la colocación de posesiones personales junto a los difuntos e, incluso, algunos de ellos se atreven a señalar que se les sepultaba “con todo lo q[ue] tenían” (*Relaciones geográficas del*

siglo xvi. México 1985, 1: 325).¹⁷ Para el común de la gente se citan ropa, sandalias, herramientas de labranza, plumas, papel, cacao y recipientes cerámicos (Gómez 1945, 58; *Relaciones geográficas del siglo xvi. México* 1985, 2: 206; *Relaciones geográficas del siglo xvi. Michoacán* 1987: 236-237). “Si era mujer le dejaban al lado la rueca, el huso, y los demás instrumentos de labor, diciendo que allá adonde iba, había de ocuparse en alguna cosa” (El Conquistador Anónimo 1941, 48). A los comerciantes los acompañaban plumas, joyas, piedras preciosas, ornamentos de papel y pieles de animales (Gómez 1945, 58; Sahagún 1950-1982, 9: 25). Los combatientes eran depositados con sus armas, insignias y las reliquias de los cautivos que habían tomado y ofrecido en sacrificio (Sahagún 1950-1982, 3: 43; Gómez 1945, 43; Batalla 2009, 94, f. 15r). Y a los gobernantes, en quienes se hace mayor énfasis, se les inhumaba con joyas, mantas y los restos de sirvientes y mancebas para la ocasión sacrificados (Gómez 1945, 58; Durán 1995, 1: 65, 303; *Relaciones geográficas del siglo xvi. Michoacán* 1987 236-237; *Códice Vaticano Latino 3738* 1965, lám. LXIII; Benavente 1979, 94; Batalla 2009, 103, f. 57r; *Relaciones geográficas del siglo xvi. México* 1985, 1: 270). Durán explica, de hecho, que los señores no heredaban las riquezas de sus antecesores:

... porque era el tesoro que todos los reyes sus antepasados iban dexando; de lo cual el rey que entraba no se podía aprovechar; y así, en muriendo el rey, ese mismo día que moría todo el tesoro que dexaba de oro, piedras, plumas y armas, finalmente toda su recámara se metía en aquella pieza y se guardaba con mucho cuidado, como cosa sagrada y de dioses, procurando el rey que entraba á reinar adquirir, para sí, y que no se dixese de él que se ayudaba de lo que otro abía adquirido; y así se estaba allí aquello como tesoro de la ciudad y grandeza de ella (Durán 1995, 1: 615).

Vemos, pues, que, como muchas veces han afirmado los arqueólogos con respecto a muy diversas épocas y regiones del planeta, los materiales asociados varían en relación con el género y el estatus social de los difuntos.¹⁸

Estos objetos, sin embargo, no siempre parecen haber sido vistos como simple materia inanimada propiedad de un sujeto, pues al menos un mito sugiere que la vestimenta podía ser considerada como parte de la persona.

¹⁷ Véase también “Carta del licenciado Palacio”, en *Relaciones geográficas del siglo xvi. Guatemala* (1982, 282) y Durán (1995, 2: 65).

¹⁸ Véanse al respecto los trabajos de Kephart (1950), Binford (1971), Zilhão (2005, 231-241), Burchell (2006) y Scopacasa (2014).

Se dice así que, tras haber muerto, cinco mujeres hechas por Tezcatlipoca “de las mantas [que habían dejado] resucitaron” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, 43); algo que, como se verá más adelante, en otras narraciones se hace a partir de sangre y huesos. Más aún, algunas fuentes señalan que junto a los muertos no sólo se depositaban sus posesiones sino también segmentos corporales de los que se había desprendido en vida durante una ceremonia llamada *quitōnaltiā*, “darle *tonalli*” (Sahagún 1950-1982, 2: 49, 74; Mendieta 1997, 1: 292-294; Las Casas 1967, 2: 462; López Austin 1996, 1: 234, 368; McKeever 1995, 69). Considerando que el *tōnalli* estaba ligado al destino y al carácter (Martínez 2011, 44-52), es posible imaginar que, al reunirse las posesiones y partes de un muerto antes de la cremación o inhumación, se buscara reunificar su personalidad.

Lo llamativo aquí es que esa concentración de la persona no parece haber sido pertinente más que durante una cierta etapa de su trayecto a los lugares de los muertos, ya que, según el *Códice florentino*, “cuando éste llegaba ante Mictlantecuhtli, le entregaba las múltiples cosas que habían adornado al muerto sobre la tierra” (*Auh in iquac onaxioa in tech mjctlan tecutli, quitlamamaca ī talticpac in tlain qujnchichivilia mimicque*) (Sahagún 1950-1982, 3: 43-44). Entonces, si, al menos una parte de esos atavíos estaba cargada con estatus, personalidad y función social, es posible suponer que, al deshacerse de ellos, el difunto se despojara de, siquiera, una porción de su identidad.

La situación con los regalos es parecida. Se menciona que algunos dones, como mantas, flores, copal, papel y tabaco, se encontraban generalizados, mientras que otros, como joyas o víctimas sacrificiales, estaban reservados a la clase dominante. Se enfatiza, en el caso de los funerales señoriales, la presencia de dignatarios y embajadores que, procedentes de muy variadas regiones, presentaban sus ofrendas al reconocido difunto (Sahagún 1950-1982, 3: 43, 9: 25, 39-40, 67; Alvarado Tezozómoc 1997, 39; Durán 1995, 1: 174, 204-206, 303, 353, 355-358; Torquemada 1975, 1: 87; Bautista 1965, 152; Muñoz 1998: 147; Benavente 1979, 25, 56; Landa 1938, 139; *Relaciones geográficas del siglo XVI. México* 1985, 1: 270, 301; *Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala* 1984, 1: 232; *Relación de Michoacán* 2008, 118v).¹⁹

¹⁹ Se dice, incluso, que llegaban a presentarse los señores enemigos (Durán 1995, 1: 354).

Hemos hecho notar en otra ocasión (Martínez 2017, 144-145) que una buena parte de la vida social de los antiguos nahuas estaba mediada por el don: se hacían regalos en los rituales de nacimiento (Muñoz 1998, 160), en los matrimonios (Mendieta 1997, 1: 224), en las negociaciones con extranjeros (Castillo 2001, 95; Durán 1995, 1: 94; Mendieta 1997, 1: 248). El prestigio de nobles y comerciantes dependía de su generosidad como dadores (Zurita 1941, 79; Torquemada 1975, 1: 257, 280; Pomar 1941, 34; Muñoz 1998, 129; Durán 1995, 1: 386, 406; Sahagún 1950-1982, 9: 41-42); se tiene, incluso, noticia de que una declaración de guerra debía ser antecedida por una serie de obsequios alusivos al ambiente bélico (Zurita 1941, 107; Pomar 1941, 45; Durán 1995, 1: 125, 31). Lo que se advierte en todos estos casos es que el don funge como una suerte de vehículo para la construcción o el mantenimiento de una relación. Son esos mismos vínculos los que parecen subrayarse cuando, en el ritual mortuario, el enunciante presenta a los asistentes como padres y madres, *yn monona, in motaoa*, del difunto (Sahagún 1950-1982, 3: 42).

Los actos ofrendarios habían de continuarse periódicamente después del depósito del cadáver o sus cenizas; las fuentes aclaran, sin embargo, que pasados cuatro años desde la defunción dichos actos habían de cesar por completo, “para nunca más se acordar del muerto” (Benavente 1979, 25; *Códice telleriano-remensis* 1995, f. 2r; “Códice Carolino” 1967, 37; *Códice Magliabechiano* 1970, f. 90r; Sahagún 1997, 179; Batalla 2009, 103, f. 60r; Durán 1995, 1: 204-206, 355-358; Las Casas 1967, 2: 463-464; *Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1912, 209). Así, si la acción de dar servía para construir o mantener relaciones sociales, es posible deducir que, al cesar ésta, también habían de darse por concluidos los vínculos existentes.

La colocación de alimento dentro de las sepulturas, por su parte, es sin duda la práctica más mencionada por nuestras fuentes. Raras veces se alude a platillos específicos, pero se tienen menciones de “xicaras de gallina o carne guisada y mahiz y frisoles y chia y otras legumbres” (Batalla 2009, 103, f. 60r), “mucho bebida y sólo tres gallinas hechas tamales” (*Relaciones geográficas del siglo XVI. México* 1985, 1: 270), cacao y pulque, o “vino de la tierra” (*Relaciones geográficas del siglo XVI. México* 1985, 2: 192, 206). Por su rápida degradación en las condiciones ambientales que ofrece el centro de México, es normal que la presencia de restos alimentarios no se constate más que en muy raras ocasiones. Así, parece lógico suponer que muchos de los recipientes cerámicos localizados en los entierros hayan podido

contener comida en el momento de su colocación (Núñez 2006, 151; El Hadjen 2023, 67, 75).²⁰

Las fuentes insisten en señalar que tales alimentos eran “para el camino” que los difuntos habían de emprender (véanse Muñoz 1984, 189; Batalla 2009, 103, f. 60r; Durán 1995, 2: 228-229; *Relaciones geográficas del siglo xvi. México* 1985, 2: 206; El conquistador anónimo 1941, 48). Lo llamativo es que los platillos que se ofrecen no corresponden a aquello que los habitantes del lugar de los muertos se suponía que consumían—despojos humanos, desechos corporales y plantas o animales desagradables (Sahagún 1997, 177-178; Torquemada 1975, 6: 89)—, sino a las mismas comidas ordinarias que los humanos vivos solían degustar, en especial, “*tlacatlculi*, que quiere decir, comida humana” (Durán 1995, 1: 343-347).

Las distintas clases de seres, según se ha señalado en otra ocasión (Martínez 2022), se caracterizan, en parte, por los tipos de alimentos que consumen. Los prehumanos de las eras anteriores se nutren con plantas silvestres; los chichimecas, con carne de animales salvajes; y los ritualistas que se dicen dioses o inmortales se caracterizan por no comer maíz (*Leyenda de los Soles* 1945, 119-120; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, 28-31; Mendieta 1997, 1: 186; Jonghe 1905, 91-93; Torquemada 1975, 133; *Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1912, 60-61). Se cuenta, de hecho, que, para averiguar qué clase de seres eran los conquistadores, los *embajadores* de Motecuhzoma les ofrecieron carne y sangre de víctimas sacrificiales, por si fueran dioses, y vituallas comunes, en caso de que fueran hombres (Muñoz 1998, 179-180; Mendieta 1997, 1: 203; Sahagún 1950-1982, 12: 21). La alimentación parece tan definitoria de la calidad de los entes que incluso llega a plantearse que el hecho de comer cosas que no corresponden al colectivo al que se pertenece puede tener como consecuencia la pérdida de la humanidad. Esto fue, al menos, lo que afirmó Juan Tetón con respecto al consumo de animales de origen europeo (Juan Bautista, citado en León-Portilla 1974, 31) y lo que hubo de ocurrir a unos sacerdotes

²⁰ La “Relación de Querétaro” (en *Relaciones geográficas del siglo xvi. Michoacán* 1987, 236-237) refiere explícitamente el uso de tales piezas: “Hacían los vivos conmemoración de los difuntos, ofreciendo por ellos, en sus sepulturas, lo que comían, presentándolo en vasijas y dejándolo allí”. Caso excepcional es el de Xochimilco, donde se reportó el hallazgo de vasijas con material óseo cocinado de cánido, lepórido, gallinácea y topo (El Hadjen 2023, 67-68).

tarascos tras haber confundido a unas serpientes acuáticas con pescado (*Relación de Michoacán* 2008, f. 68).²¹

Lo que todo esto sugiere es, en síntesis, que si a los difuntos, para el viaje, se les enterraba con los mismos alimentos que consumían los otros miembros de su sociedad, y no con los correspondientes a los moradores de Mictlan, era porque en ese momento aún se les consideraba como humanos vivos. Es esa misma clase de platillos la que sería periódicamente ofrecida por ellos en los cuatro años subsecuentes a su fallecimiento; “por q[ue] tenían q[ue] en todo este tiempo no yban las animas al lugar de su descanso” (*Códice telleriano-remensis* 1995, f. 2r; Benavente 1979, 25; *Códice Vaticano Latino 3738* 1965, lam. LXIII; *Códice Carolino* 1967, 37; *Códice Magliabechiano* 1970, f. 90r; Sahagún 1997, 179; Batalla 2009, 103, f. 60r; Durán 1995, 1: 204-206, 355-358; Las Casas 1967, 2: 463-464; *Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1912, 209).

Unas cuantas fuentes, sin embargo, indican que a los difuntos también se les alimentaba con sangre humana. El *Códice Tudela* menciona así que en las ceremonias de Toxcatl y Tepopuchihuiltli ocurría lo siguiente:

En este dí[a] hacían la fiesta de los defunctos, porque ofrecían por ellos ant[e] el demonio muchas gallinas y maíz y mantas y vestidos y comida e otras cosas y en particular cada uno hazía en su casa gran fiesta y a las imágenes que tenían de sus padres y papas y defunctos sahumaban con encienso e sacrificauanse las leng[uas] y orejas y piernas y braços y sus partes, y con la sangre untau[an] estos ydolos de sus pasados y cubríanlos con un papel, y cada u[n] año hazían lo mesmo, de manera que en ellos se parecía qua[n]tos años avía que se acordaban, y tenían memoria de ellos (Batalla 2009, 94, f. 15r).²²

²¹ El tema de la alimentación como elemento definitorio de distintas clases de seres ha sido abundantemente trabajado para la región amazónica por Viveiros de Castro (2002). Los alimentos, según su tesis, funcionan como mediadores de las relaciones sociales, de modo que, al consumirse los que corresponden a un colectivo diferente, se adquiere su punto de vista y se corre el riesgo, por ende, de transformarse en un ente de la misma índole. Entre otros, dicha perspectiva ha sido trasladada a nuestra región de estudio por Millán (2017; 2019), quien propone que los rituales ofrendarios muchas veces siguen la lógica del intercambiar o compartir puntos de vista. Es interesante, al respecto, también tomar en consideración la crítica esbozada por Stépanoff (2009), quien considera que plantear el problema de ese modo implica esencializar las relaciones. Si un espíritu, siguiendo su ejemplo, trata a un humano como una foca es porque, como depredador, instaure una relación con su presa semejante a la que nuestra especie mantiene con el pinnípedo, no porque necesariamente la realidad se transforme al cambiar de perspectiva.

²² Véase también Gómez (1945, 42).

El *Códice Magliabechiano* (1970, f. 66r; Mazzeto: 2024, 39) muestra la imagen de un difunto al que se le ofrecen el corazón y la sangre de una víctima sacrificial. En un proceso inquisitorial llevado a cabo en la Mixteca hacia 1546, se dice que “se habían realizado sacrificios humanos después de la muerte de las esposas, suegras y otros familiares de los tres caciques de Yanhuitlán, y para conmemorar la muerte, sucedida hacia 1539, de 8-Casa, también conocido como Caltzin, quien había sido gobernante” (Tavárez 2012, 99). Un ritualista conocido como Caco el Viejo “admitió haber realizado un total de trece sacrificios humanos en nombre de Xicoa, el cacique ya entonces fallecido de Cuxcatepec” (Tavárez 2012, 100).²³

Al término de los funerales de los gobernantes de Tlaxcala se mezclaban los restos de la cremación con líquido hemático: “Recogían [así] sus cenizas y las guardaban amasadas con sangre humana, y les hacían estatuas e imágenes para en mem[ori]a y recordación de quien fue” (Muñoz 1984, 158-159). De sangre y cenizas estaban también compuestos los bultos de Quetzalcoatl y Camaxtli (*Leyenda de los Soles* 1945, 236). Son estos dos residuos orgánicos, aunados a huesos molidos de antepasados, los que en las mitologías michoacana y del centro de México sirvieron a los dioses para la generación de la humanidad actual (Ramírez 1980, 359-360; *Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán* 1987, 36-37; *Leyenda de los Soles* 1945, 121; *Anales de Cuauhtitlan* 1945 5; Torquemada 1975, 4: 120-121; Mendieta 1997, 1: 181-182; Jonghe 1905, 25-27). Y fue a través de un don de sangre que Camaxtli devolvió la vida a los cuatro hombres y una mujer que antes había creado y habían muerto:

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

²³ Otros documentos reportan ofrecimientos de sangre animal en ocasiones funerarias (Basalobre 1987, 238-239).

para que el sol toviere corazones que comer (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, 36).²⁴

Entonces, si los humanos ofrecen su sangre como alimento a los dioses para mantenerlos con vida y los dioses entregan la suya a los despojos de los seres terrenales para reanimarlos, ¿podemos deducir que las ofrendas de líquido hemático por parte de los vivos a los muertos implican su deificación?²⁵

Al menos algunos datos apuntan hacia una respuesta afirmativa. Ya hemos argumentado en otras ocasiones que ciertos difuntos parecen haber terminado por convertirse en entidades trascendentales. Baste por ahora recordar que varios de los dioses habrían fallecido en tiempos míticos; que los *tlaloque*, *cihuateteo* y *macuiltonaleque* tenían su origen en humanos muertos; que contamos con evidencias de que algunos occisos específicos terminaron por ser deificados; que varios documentos aluden a cultos dedicados a huesos humanos y que, al menos en el mito de origen de Huitzilopochtli que reproduce del Castillo (2001, 121-122), la deidad se comunica a través de sus restos óseos (Martínez 2014).

En síntesis, observamos lo siguiente: las posesiones personales colocadas en la sepultura habrían fungido como soportes de la identidad de los difuntos; los regalos atestiguan la intención de construir o mantener relaciones sociales y los alimentos confirman la adhesión a la especie. Luego, los atavíos y pertenencias son entregadas a la deidad de los muertos, los dones cesan y la comida habitual es reemplazada por la que caracteriza a las deidades. El recorrido ritual parece, entonces, dar cuenta de un tránsito o transformación en el que el individuo pierde los atributos personales que

²⁴ Otro mito cuenta que Mixcoatl, la misma divinidad, también revivió a los 400 *mimixcoa* para combatir a la diosa Itzpapalotl. Por desgracia, no se dice nada sobre el método que empleó (*Anales de Cuauhtitlan* 1945, 3). Véase Olivier (2019, 177-196) para un análisis más profundo acerca de las cenizas y la regeneración de la vida en Mesoamérica. Más específicamente, la homología que establece entre huesos y cenizas, por un lado; y maíz con cal o ceniza, por el otro, posee un gran potencial explicativo en relación con los mitos de creación.

²⁵ Por lo común, sólo se reporta su consumo entre los humanos cuando se trata de ritualistas y encarnaciones de las divinidades (Durán 1995, 2: 73, 152-153; Sahagún 1950-1982, 12: 18; *Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1912, 159; *Relación de Michoacán* 2008, f. 36v; Martínez 2011, 391-407). Véase Mazzetto (2024) para mayores detalles sobre el consumo de sangre por parte de las deidades, y Graulich y Olivier (2004) sobre la alimentación de los dioses en general.

antes tenía, modifica los vínculos que mantenía con sus deudos y deja de ser humano para transformarse en algo más parecido a una divinidad.

A manera de cierre. Trabajo, distribución y transformación

Hemos esbozado algunas hipótesis para justificar la ausencia de restos de cánidos, cuentas de piedra verde en la cavidad oral, objetos personales y contenedores con alimento en los contextos mortuorios de los antiguos nahuas. No podemos eludir, sin embargo, la posibilidad de que éstos nunca hayan estado presentes en la gran mayoría de los casos, pues, según ha notado Núñez (2006, 143), cerca de 50% de los depósitos de restos humanos no se asocia a artefacto alguno. Una situación que para nada resulta inusual en Mesoamérica, sea en Teotihuacan, el área maya, Xochicalco o la Huasteca (Manzanilla y Serrano 1999; Ichon y Grignon 1984; Goudiaby 2018, 94; Alvarado León 2019; Du Solier 1947). Si tal ocurría y era tan frecuente como lo sugiere nuestra muestra arqueológica, habremos de interrogarnos sobre el destino de todos aquellos muertos a los que no se dedicaban los ritos aquí analizados.

Sin contar los cuerpos abandonados durante guerras o epidemias que causaban súbitos incrementos en la mortandad, las fuentes mencionan tres diferentes clases de personas a las que se negaba la sepultura: los enemigos, los que no tenían parientes y los delincuentes (Torquemada 1975, 2: 198; Durán 1995, 1: 206, 266, 280, 415, 488-489; Alvarado Tezozómoc 1997, 178, 322, 381-382; Muñoz 1998, 162-163; *Relación de Michoacán* 2008, f. 133v; Martínez 2014, 26-27). Lo que les caracteriza a todos es su falta de socialización. Los primeros dos carecen de vínculos, el tercero los perdió debido a su transgresión —recuérdese que, ocasionalmente, a quienes incurrían en alguna falta se les rapaba para marcarlos como socialmente muertos (Martínez 2011, 377-379)—. Todo esto indica que a mayor socialidad, mayor ritualidad, al ser, como hemos dicho, los funerales señoriales los más costosos y espectaculares.

Dado que los ritos descritos por las fuentes sólo se atestiguan en un muy reducido número de ejemplos arqueológicos, parece viable suponer que, lejos de concernir al grueso de la población, éstos habrían estado reservados a los personajes de mayor relevancia. Sabemos muy poco acerca del destino de aquellas personas a las que no se dedicaban funerales. Algunos de los pocos datos que al respecto tenemos indican, sin embargo,

que, aun los delincuentes cuyos cadáveres habían sido dejados a los carroñeros se dirigían a un lugar de los muertos; uno al que, en este caso, se nombra como “infierno” (Durán 1995, 2: 110-111; *Relación de Michoacán* 2008, f. 134v). Esto sugiere que el ámbito de acción de tales prácticas no sólo se ubicaba en los más allá, sino también en el aquí y ahora de la cotidianidad social.

Según se planteó en el análisis de fuentes que emprendimos, los ritos funerarios debieron haber tenido un carácter eminentemente *utilitario*; colocar con el difunto restos de animales para que le sirvan de guía durante su viaje, ponerle una cuenta de jade en la boca para fertilizar el cuerpo, sepultarlo con sus posesiones para preservar su identidad, ofrecerle regalos para marcar sus vínculos sociales, darle alimento para mantenerlo por un tiempo humano... Se trata, al parecer, de *hacer para que suceda* y, en ese sentido, la ceremonia mortuoria podría ser vista como una *toma de control* sobre el deceso humano. El objetivo, tal como hemos visto, sería lograr la transformación del muerto; de la carne tal vez en vegetación, del hueso o ceniza en potenciales generadores de nueva vida, y de la persona en algo parecido a una deidad. Todo sugiere, dicho de otro modo, que era el trabajo de los vivos el que permitía a los fallecidos alcanzar su destino final.²⁶

Lo que se observa, en términos de circulación, es la concentración de bienes y trabajo desde los asistentes al funeral hacia la persona del muerto en un flujo unidireccional —el vivo da, el muerto recibe—; una distribución de roles que se asemeja sugerentemente a la que caracteriza la relación entre ritualistas y deidades en la mayoría de las grandes ceremonias (Sahagún 1950-1982, 2), donde, incluso, la función sacerdotal es referida por el don —*tlamacazqui*, “dador” (Mikulska y Contel 2011, 23-25)—. El don, sin embargo, no sólo parece haber sido visto como mediador en la socialización, como hemos dicho, sino también como un mecanismo para la adquisición de prestigio. Se dice, así, sobre la distribución de comida, bebida y regalos, durante las ceremonias de los mercaderes, que “si en el momento de la distribución ya no quedaban flores, ni carrujos de tabaco, ni comida, ni chocolate, entonces los viejos consideraban que aquel que

²⁶ Fujigaki (2015, 158-167) parece haber llegado a una conclusión similar, pues explica que para los mexica lo que regenera la vida no es la muerte en sí, sino las acciones que humanos y deidades realizan respecto a la defunción de los distintos seres. La visión del ritual como toma de control aparece de manera más general en la obra de Neurath (2020, 23, 37-39, 43). El aspecto agentivo del ritual vuelve a aparecer en trabajos posteriores del mismo autor (Neurath 2023, 37, 147, 155).

había alimentado a la gente ya no tendría ningún mérito, nada sería su recompensa” (Sahagún 1950-1982, 9: 41-42). El muerto deja de dar, o al menos deja de hacerlo del modo en que lo hacen los vivos, y, en su lugar, son sus deudos los que comienzan a tener un rol de proveedores más ostensible, pues no sólo ofrecen comida y bienes al difunto sino también a los asistentes y paseantes (Durán 1995, 1: 174; 2: 65; “Códice Carolino” 1967, 37; *Relaciones geográficas del siglo XVI. México* 1985, 1: 270, 316). Cabría entonces concluir que, al tiempo que la personalidad del occiso se difumina y transforma, ganan reconocimiento quienes organizan y dirigen sus exequias. Podríamos decir, siguiendo lo dicho por Hertz (1990, 17-54) sobre la ritualidad dayak, que los funerales nahuas no sólo transforman al difunto sino también a la sociedad.

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas (AHDSC), Chiapas, México.

Referencias

- Aguirre Molina, Alejandra. 2020. *Un umbral al inframundo. La cámara 3 del Templo Mayor de Tenochtitlan*. San Francisco: Ancient Cultures Institute.
- Alfaro Castro, Martha Elena, y Susana Gómez Serafín. 2014. “Mujeres del Formativo. Salud y actividades en San José Mogote, Oaxaca, México”. *Jangwa Pana* 13 (1): 82-99. <https://doi.org/10.21676/16574923.1373>.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1975-1977. *Obras históricas*. 2 vols. Edición de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alvarado León, Claudia Itzel. 2019. “Las relaciones sociales del espacio social en los entornos construidos del sitio arqueológico de Xochicalco, Morelos”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 1997. *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vásquez Chamorro. Madrid: Historia 16.

- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 1998. *Crónica mexicáyotl*. Traducción de Adrián León. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Anales de Cuauhtitlan. 1945. En *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Edición de Primo Feliciano Velázquez, 3-18. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Associated Press (AP). 2014. “Descubren cementerio prehispánico de perros”. *Excélsior*, 14 de febrero. <https://www.excelsior.com.mx/expresiones/2014/02/14/943856> (consulta: 4 de septiembre de 2025).
- Ayala Cauich, Eloísa del Carmen. 2021. “Proceso y cambio ideológico en las costumbres funerarias del sitio de Xcaret, Quintana Roo. Desde lo prehispánico a lo colonial”. Tesis de maestría. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Bajkova, Verdjina. 2015. “El ajuar funerario de los gobernantes del Clásico como expresión del cosmos en el universo maya”. *Estudios de Cultura Maya* 46: 103-118.
- Barba de Piña Chan, Beatriz. 1956. *Tlapacoya. Un sitio preclásico en transición*. Toluca: Gobierno del Estado de México, Departamento de Turismo.
- Basalobre, Gonzalo de. 1987 [1654]. *Relación de las idolatrías de Oaxaca*. En *El alma encantada*, 225-260. México: Fondo de Cultura Económica.
- Batalla Rosado, Juan José. 2009. “El libro escrito europeo del *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América*, Madrid”. *Itinerarios* 9: 83-115.
- Bautista, Juan. 1965. “Algunas abusiones antiguas”. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Edición de Angel María Garibay, 140-156. México: Porrúa.
- Benavente, Toribio de [Motolinía]. 1971. *Memorial o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Benavente, Toribio de [Motolinía]. 1979. *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. Edición de Edmundo O’Gorman. México: Editorial Porrúa.
- Binford, Louis. 1971. “Mortuary Practice. Their Study and their Potential”. En *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*. Edición de James Allison Brown, 6-29. Washington, D. C.: Society for American Archaeology.
- Blanco, Alicia, Bernardo Rodríguez, Fernando Viniegra, Katuska Olmos, Carlos Mora y Raúl Valadez. 2006. “Cánidos del Templo Mayor de Tenochtitlan”. *Revista de la Asociación Mexicana de Médicos Veterinarios Zootecnistas en Pequeñas Especies* 17 (5): 217-226.

- Blanco Padilla, Alicia, Raúl Valadez Azúa y Bernardo Rodríguez Galicia. 1999. "Colección arqueozoológica de perros del sitio Chac-Mool, Punta Pájaros, Quintana Roo". *Arqueología* 22: 89-106.
- Burchell, Meghan. 2006. "Gender, Grave Goods and Status in British Columbia Burials". *Canadian Journal of Archaeology/Journal Canadien d'Archéologie* 30 (2): 251-271.
- Cabrero García, María Teresa, y Juan Carlos García Jiménez. 2014. "Entierros intencionales de perros en la cultura Bolaños, Jalisco". *Arqueología Iberoamericana* 26: 13-24.
- Castillo Bernal, Stephen. 2019. "Memorias de piedra verde. Miradas simbólicas de las reliquias toltecas". *Cuicuilco* 75: 249-275.
- Castillo, Cristóbal del. 2001. *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista*. Estudio preliminar y traducción de Federico Navarrete. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Chávez Balderas, Ximena. 2002. "Los rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan". Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Chávez Balderas, Ximena. 2007. *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chávez Balderas, Ximena. 2012. "Sacrificio humano y tratamientos mortuorios en el Templo Mayor de Tenochtitlan". Tesis de maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1998. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena. 2 t. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Códice Borbónico*. 1988. Edición de Francisco del Paso y Troncoso. México: Siglo XXI.
- Códice Borgia*. 1993. Comité de investigación conformado por Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- "Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo xvi en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina". 1967. Presentación de Ángel María Garibay K. *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 11-58.
- Códice Magliabechiano*. 1970. Edición de Ferdinand Anders. Florencia: Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Códice telleriano-remensis (Manuscrit Mexicain n. 385 de la BNF)*. 1995. Edición de Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.

- Códice Vaticano Latino 3738, Códice Vaticano A o Códice Vaticano Ríos*. 1965. En *Antigüedades de México. Basadas en la Recopilación de Lord Kingsborough*. Prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, vol. 3, 7-314. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Codex Vaticano 3773 o Codex Vaticanus B*. 1972. Edición e interpretación de Ferdinand Anders. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Conquistador anónimo, El. 1941. *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitan Mexico, escrita por un compañero de Hernán Cortés*. Prólogo y notas de León Díaz Cárdenas. México: América.
- Contreras Carmona, Jesús Demetrio. 2018. "Presencia, uso y simbolismo del perro durante el Posclásico Tardío en el centro de México". Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Declercq, Stan. 2013. "Cautivos del espejo de agua. Signos de ritualidad alrededor del manantial de Hueytlilatl, Los Reyes, Coyoacán". Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Du Solier, Wilfrido. 1947. "Sistema de entierros entre los huastecos prehispánicos". *Journal de la Société des Américanistes* 36: 195-214. <https://doi.org/10.3406/jsa.1947.2361>.
- Duncan, William N., Andrew K. Balkansky, Kimberley Crawford, Heather A. Lapham y Nathan J. Meissner. 2008. "Human Cremation in Mexico 3 000 Years Ago". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105 (14): 5315-5320. <https://doi.org/10.1073/pnas.0710696105>.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- El Hadjen, Mathilde, 2023. *A Way Towards Decolonisation. Expressions of Gender through the Funerary Record in Central Postclassic Mexico (1200-1521 CE)*. Cambridge: University of Cambridge St. Edmund's College, Department of Archaeology.
- Fitzsimmons, James L. 2009. *Death and the Classic Maya Kings*. Austin: University of Texas Press.
- Fujigaki Lares, José Alejandro. 2015. "La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y mexica". Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Moll, Roberto, y Marcela Salas Cuesta. 1998. *Tlatilco. De mujeres bonitas, hombres y dioses*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Gómez de Orozco, Federico. 1945. "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España". *Tlalocan* 2 (1): 37-63. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1945.392>.

- González Austria Noguez, Liliana. 2018. “El arte funerario en el periodo Clásico Tardío maya. Una interpretación del destino de las entidades anímicas después de la muerte”. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Goudiaby, Hemmamuthé. 2018. “Pratiques funéraires et statut des morts dans les ensembles résidentiels mayas classiques (205-950 apr. J.-C.)”. Tesis de doctorado. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- Graulich, Michel, y Guilhem Olivier. 2004. “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 35: 121-155.
- Hertz, Robert. 1990. *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.
- Heyden, Doris. 1997. “La muerte del *tlahtoani*. Costumbres funerarias en el México antiguo”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 27: 89-109.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas. Libro de oro y Tesoro Índico*. 1965. En *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Edición de Ángel María Garibay, 21-90. México: Porrúa.
- Ichon, Alain, y Rita Grignon. 1984. “Pratiques funéraires et stratification sociale dans les Hautes Terres Mayas. Les cimetières protohistoriques de La Campana à Mixco Viejo (Guatemala)”. *Journal de la Société des Américanistes* 70: 89-125. <https://doi.org/10.3406/jsa.1984.2240>.
- INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia), Dirección de Medios de Comunicación. 2023. “Antigua canoa descubierta en el salvamento arqueológico del Tren Maya habría tenido uso ritual”. *Boletín* 410. 29 de junio. <https://inah.gob.mx/boletines/antigua-canoa-descubierta-en-el-salvamento-arqueologico-del-tren-maya-habria-tenido-uso-ritual> (consulta: 26 de agosto de 2025).
- Johansson, Patrick K. 2016. *Miccailhuil. Las exequias de los señores mexicas*. México: Primer Círculo.
- Jonghe, M. Édouard de. 1905. “*Histoyre du Mechique*, manuscrit français inédit du XVII^e siècle”. *Journal de la Société des Américanistes*, nueva serie, 2: 1-41. <https://doi.org/10.3406/jsa.1905.3549>.
- Kephart, William M. 1950. “Status after Death”. *American Sociological Review* 15 (5): 635-643. <https://doi.org/10.2307/2086917>.
- Klein, Cecelia F. 2000. “The Devil and the Skirt. An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the *Tzitzimime*”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: 17-62.
- Landa, Diego de. 1938. *Relación de las cosas de Yucatán*. Edición de Héctor Pérez Martínez. México: Pedro Robredo.
- Las Casas, Bartolomé de. 1967. *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, políticas, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. Edi-

- ción de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- León Estrada, Xochitl del Alba. 2019. *Entierros prehispánicos y prácticas funerarias. La muerte en Veracruz*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- León-Portilla, Miguel. 1974. “Testimonios indígenas de la conquista española”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 11-36.
- León-Portilla, Miguel. 2004. “Significados del corazón en el México prehispánico”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 35: 251-260.
- Lesbre, Patrick. 2014. “L’impossible description? Les funéraires de Moctezuma”. *e-Spania* 17. <https://doi.org/10.4000/e-spania.23246>.
- Lesbre, Patrick. 2022. “Los funerales de soberanos en las fuentes acolhuas”. En *Diálogos con la muerte. Ocho ensayos sobre el deceso humano en Mesoamérica y regiones vecinas*. Coordinación de Roberto Martínez, 179-218. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Leyenda de los Soles. 1945. En *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Edición de Primo Feliciano Velázquez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1960. “Los caminos de los muertos”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 2: 141-148.
- López Austin, Alfredo. 1996. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Luna Fierros, Ana Karen. 2012. “La virgen del volcán. Rebelión y religiosidad en Yau-tepec, siglo XVIII”. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Manzanilla, Linda, y Carlos Serrano, eds. 1999. *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses. Los enterramientos humanos en la antigua Teotihuacan*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Martínez González, Roberto. 2011. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Martínez González, Roberto. 2014. “Más allá del alma. El enterramiento como destino de los muertos entre los antiguos nahuas y otros pueblos de tradición mesoamericana”. *Itinerarios* 19: 25-51.
- Martínez González, Roberto. 2017. “Entre el sueño y la cultura. Algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo”. En *Del saber ha hecho su razón de ser. Homaje a Alfredo López Austin*. Edición de Eduardo Matos Moctezuma y Ánge-

- la Ochoa, 135-158. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez González, Roberto. 2021. “De los muertos de la casa a la casa de los muertos. Una aproximación a las concepciones mortuorias de Tlatilco y Chalcatzingo”. *Arqueología* 65: 188-208.
- Martínez González, Roberto. En prensa. “Introducción. De la muerte y los muertos, algo de luz y otro tanto de sombra”. En *Conversaciones inconclusas. Miradas sobre la alteridad durante el proceso de conversión religiosa en Iberoamérica, siglos XVI a XXI*. Coordinación de Roberto Martínez, González, Gerardo Lara Cisneros y María Teresa Álvarez Icaza Longoria. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez González, Roberto, y Luis Fernando Núñez Enríquez. 2008. “La carne pegada al hueso. Planteamiento sobre la concepción del cadáver entre los nahuas del Posclásico Tardío”. *Diario de Campo* 99: 40-48.
- Martínez González, Roberto, y Julia Madajczak. En prensa. “Las divagaciones del alma o de cómo los evangelizadores terminaron por traslapar su visión del mundo a las concepciones mortuorias de los antiguos nahuas”. En *Diálogos inconclusos. Encuentros y desencuentros entre evangelizadores e indígenas en el periodo colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 1978. *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 2010. *La muerte entre los mexicas*. México: Tusquets.
- Mazzetto, Elena. 2024. “El líquido fecundador. Consumo y funciones de la sangre en los rituales nahuas prehispánicos”. *Arqueología Mexicana* 30 (185): 38-45.
- McKeever Furst, Jill Leslie. 1995. *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Medellín Zenil, Alfonso. 1953. “Desarrollo de la cultura prehispánica central veracruzana”. *Anales del Museo Nacional de Antropología e Historia*, t. 7: 101-135.
- Mendieta, Jerónimo. 1997. *Historia eclesiástica indiana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Merry de Morales, Marcia. 1987a. “Chalcatzingo Burials as Indicators of Social Ranking”. En *Ancient Chalcatzingo*. Edición de David C. Grove, 95-113. Austin: University of Texas Press.
- Merry de Morales, Marcia. 1987b. “The Chalcatzingo Burials”. En *Ancient Chalcatzingo*. Edición de David C. Grove, 457-480. Austin: University of Texas Press.
- Mikulska Dabrowska, Katarzyna, y José Contel. 2011. “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’. Ensayo sobre Tlamacazqui: ¿dios, sacerdote o qué otro

- demonio?”. En *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*. Edición de Katarzyna Mikulska Dabrowska y José Contel, 23-66. Varsovia: Universidad de Varsovia/Fundación de la Universidad de Varsovia/Embajada de España en Polonia/Consejería de la Embajada de España en Polonia/Instituto Cervantes en Varsovia/Asociación Polaca de Hispanistas; Toulouse: Institut de Recherche Intersite en Études Culturelles/Universidad de Toulouse.
- Millán Valenzuela, Saúl. 2017. “Desde el punto de vista del comensal. Alimento y perspectiva en la narrativa nahua”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 53: 119-139.
- Millán Valenzuela, Saúl. 2019. *Desde el punto de vista del comensal. Cocina y ritual en el México indígena*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Molina, Alonso de. 2001. *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*. Edición de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.
- Muñoz Camargo, Diego. 1984. “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”. En *Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala*. Edición de René Acuña, 25-217. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Muñoz Camargo, Diego. 1998. *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*. Edición, paleografía y notas de Luis Reyes García. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Neurath, Johannes. 2020. *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. México: SB Ediciones.
- Neurath, Johannes. 2023. *Las religiones indígenas de Mesoamérica. Historia, ritos y transformaciones*. México: SB Ediciones.
- Núñez Enríquez, Luis Fernando. 2006. “Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios posclásicos en el centro de México”. Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Núñez Enríquez, Luis Fernando, y Roberto Martínez González. 2009. “Prácticas funerarias mexicas y purépechas. El problema de la confrontación entre datos etnohistóricos y arqueológicos”. *Ancient Mesoamerica* 21 (2): 1-26. <https://doi.org/10.1017/S0956536110000325>.
- Olivier, Guilhem, 2019. “Adivinación, manipulación del destino y mito de origen entre los antiguos mexicanos”. En *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas*. Coordinación de Guilhem Olivier y Jean-Luc Lambert, 163-204. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Olko, Justyna, y Julia Madajczak. 2019. "An Animating Principle in Confrontation with Cristianity? De[re]constructing the Nahua 'Soul'". *Ancient Mesoamerica* 30 (1): 75-88. <https://doi.org/10.1017/S0956536118000329>.
- Pomar, Juan Bautista. 1941. "Relación de Tezcoco". En Juan Bautista Pomar y Alonso de Zurita, *Relaciones de Tezcoco y de la Nueva España*, 1-64. México: Salvador Chávez Hayhoe.
- Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*. 2013. Traducción de Michela E. Craveri. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*. 1912. México: Publicaciones del Archivo General de la Nación.
- Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuítlán, 1544-1546*. 1999. Edición de María Teresa Sepúlveda. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ragot, Nathalie. 2000. *Les au-delàs aztèques*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Ramírez, Francisco. 1980. "Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]". En *Relación de Michoacán*. Edición de Francisco Miranda, 359-362. Morelia: Fimax Publicistas.
- Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta*. 2008. Compilación de Claudia Espejel. Desarrollo de Carlos Alberto Villalpando. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. Antequera*. 1984. Edición de René Acuña, 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. Guatemala*. 1982. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. México*. 1985. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*. 1987. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala*. 1984. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Rodríguez, Bernardo, Mónica Gómez, Raúl García y Gilberto Pérez. 2004. "Perros y prácticas rituales en una antigua aldea de la cuenca de México". *Revista de la*

- Asociación Mexicana de Médicos Veterinarios Zootecnistas en Pequeñas Especies* 15 (5): 158-171.
- Rodríguez Galicia, Bernardo, Raúl Valadez Azúa, Grégory Pereira, Fernando Viniegra Rodríguez, Katuska Olmos Rodríguez y Alicia Blanco Padilla. 2001. “Res-tos arqueozoológicos de perros (*Canis familiaris*) encontrados en el sitio de Guadalupe, Michoacan”. *Revista de la Asociación Mexicana de Médicos Veterina-rios Zootecnistas en Pequeñas Especies* 12 (6): 199-209.
- Román Berrelleza, Juan Alberto, y Leonardo López Luján. 1999. “El funeral de un dignatario mexicana”. *Arqueología Mexicana* 40: 36-39.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1892. “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre naturales desta Nueva España”. *Anales del Museo Nacional de México*, t. vi: 123-224.
- Ruiz González, Judith Lizbeth. 2020. “Pervivencia y cambio en Toniná, Chiapas. Nuevas evidencias óseas del sacrificio humano en el umbral del Posclásico maya”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe: School of American Research; Salt Lake City: University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros memoriales de Tepeapulco*. Traducción de Thelma Sullivan. Norman: The University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1999. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Edición de Ángel María Garibay. México: Porrúa.
- Sánchez Nava, Pedro Francisco, y María de Jesús Sánchez Vázquez. 1980. *Proyecto de Salvamento Arqueológico del “Metro” Ampliación Línea 3 Norte*. Informe entregado a la Dirección de Salvamento Arqueológico. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sánchez Nava, Pedro Francisco, y María de Jesús Sánchez Vázquez. 1982. *Proyecto Metro, ampliación Línea 3, Norte. Informe general*, Informe entregado a la Dirección de Salvamento Arqueológico. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Scopacasa, Rafael. 2014. “Gender and Ritual in Ancient Italy. A Quantitative Approach to Grave Goods and Skeletal Data in Pre-Roman Samnium”. *American Journal of Archaeology* 118 (2): 241-266. <https://doi.org/10.3764/aja.118.2.0241>.
- Serna, Jacinto de la. 1953. “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”. En *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Vol. 1. Edición de Francisco del Paso y Troncoso, 47-368. México: Fuente Cultural.

- Stépanoff, Charles. 2009. "Devouring Perspectives. On Cannibal Shamans in Siberia". *Inner Asia* 11 (2): 283-307. <https://doi.org/10.1163/000000009793066451>.
- Tavárez Bermúdez, David. 2012. *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán.
- Thouvenot, Marc. 2019. "Chalchihuitl. El jade entre los nahuas". https://www.academia.edu/44229951/Chalchihuitl_el_jade_entre_los_nahuas. (consulta: 26 de agosto de 2025).
- Torquemada, Juan de. 1975 [ca. 1592]. *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, conversi6n y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Coordinaci6n de Miguel Le6n-Portilla. 5 t. México: Universidad Nacional Aut6noma de México, Instituto de Investigaciones Hist6ricas.
- Valadez, Raúl, y Bernardo Rodríguez. 2010. "Una historia de perros al pie de la Pirámide del Sol". *Revista de la Asociación Mexicana de Médicos Veterinarios Zootecnistas en Pequeñas Especies* 21 (5): 109-124.
- Valadez Azúa, Raúl, Blanca Paredes Gudiño y Bernardo Rodríguez Galicia. 1999. "Entierros de perros descubiertos en la antigua ciudad de Tula". *Latin American Antiquity* 10 (2): 180-200. <https://doi.org/10.2307/972202>.
- Valadez Azúa, Raúl, Fernando Viniegra Rodríguez, Katiuska Olmos Jiménez, Alicia Blanco Padilla y Bernardo Rodríguez Galicia. 2000. "Diagn6stico clínico de un perro encontrado en un entierro prehispánico". *Zootecnia* 11 (1): 24-29.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". En *A incostância da alma salvagem e outros ensaios de antropologia*, 347-399. São Paulo: Cosac Naify.
- Ximénez, Francisco. 1965. *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala (1715-1726)*. 4 vols. Guatemala: Ministerio de Educaci6n, Departamento Editorial y de Producci6n de Material Didáctico José Pineda Ibarra.
- Zilhão, João. 2005. "Burial Evidence for the Social Differentiation of Age Classes in the Early Upper Paleolithic". En *Comportements des hommes du Paléolithique Moyen et Supérieur en Europe. Territoires et Milieux*. Compilaci6n de Denis Vialou, Josette Renault-Miskovsky y Marylène Patou-Mathis, 231-241. Lieja: Presses Universitaires de Liège.
- Zurita, Alonso de. 1941. "Breve relaci6n de los seños de la Nueva España". En *Nueva colecci6n de documentos para la historia de México*. Edici6n de Joaquín García Icazbalceta, 65-205. México: Salvador Chávez Hayhoe.

SOBRE EL AUTOR

Roberto Martínez González es investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Especialista en historia indígena, ha trabajado diferentes periodos y regiones: Baja California, Michoacán y el centro de México, en la época de contacto, el Paleolítico Superior europeo, y la cultura de medios en los siglos xx y xxi. Entre sus temas de investigación destacan el nahualismo, las nociones de cuerpo y persona, el arte rupestre y, más recientemente, la historia de la muerte. Ha publicado alrededor de 80 artículos y capítulos de libro, coordinado seis obras colectivas y escrito tres libros individuales.