

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**“DESTINOS Y CELEBRACIONES DE LOS MUERTOS
ENTRE LOS MEXICANOS”**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

P R E S E N T A :

RODOLFO CRUZ GARCÍA

ASESOR: DRA. SILVIA LIMÓN OLVERA



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.

INDICE

1-	INDICE	
2-	INTRODUCCIÓN	
8-	CAPITULO I, <i>DESTINOS Y FUNERALES DE LOS MUERTOS</i>	
11-	EL MICTLAN	
16-	FUNERALES DE LOS QUE IBAN AL MICTLAN	
22-	EL TLALOCAN	
28-	FUNERALES DE LOS QUE IBAN AL TLALOCAN	
28-	EL TONATIUH ICHAN, LA CASA DEL SOL	
30-	FUNERALES DE LOS GUERREROS MUERTOS EN CAMPAÑA	
35-	FUNERALES DE LOS POCHTECAS	
35-	EL CIHUATLAMPA	
38-	FUNERALES DE LAS MUJERES MUERTAS EN SU PRIMER PARTO	
43-	EL TONACACUAUHTITLAN	
45-	FUNERALES DE LOS TLAHTOQUE	
48-	EL CINCALCO	
54-	TEMPORALIDAD Y RITUALES LUCTUOSOS	
62-	CAPITULO II, <i>EL CALENDARIO Y LOS DESTINOS GLORIOSOS DE LOS MUERTOS</i>	
65-	EL TONALPOHUALLI Y LAS CIHUATETEO	
67-	EL XIUHPOHUALLI	
79-	LOS DIFUNTOS EN LAS VEINTENAS DEL XIUHPOHUALLI	
79-	LA CREACIÓN DEL SOL Y LA LUNA	
81-	TEPEILHUITL Y LOS TLALOQUE	
89-	QUECHOLLI Y LOS DIFUNTOS GUERREROS	
95-	CAPITULO III <i>LAS FIESTAS COLECTIVAS DE LOS MUERTOS: MICCAILHUITONTLI Y HUEY MICCAILHUITL</i>	
95-	MICAILHUITL, LA FIESTA MENOR DE LOS MUERTOS	
100-	HUEY MICAILHUITL, LA FIESTA GRANDE DE LOS MUERTOS	
104-	EL ORIGEN DE LA MUERTE	
107-	SIMBOLISMOS DE LAS FIESTAS DE LOS MUERTOS	
113-	INFLUENCIA DE LAS VEINTENAS DE LOS MUERTOS EN LA CELEBRACIÓN DEL <i>DÍA DE MUERTOS</i>	
117-	CONCLUSIONES	
123-	BIBLIOGRAFÍA	

INTRODUCCIÓN

El culto a los muertos en el México prehispánico, y más específicamente entre los mexicas del Altiplano Central estuvo relacionado con una serie de creencias que forman parte de una cosmovisión amplia y que tienen que ver con temas como la cosmología, con la vida y el sustento de los hombres en la tierra, con la voluntad de los dioses, y con la concepción calendárica en que se expresaba su sentido cíclico del devenir. Estas asociaciones pueden observarse en los rituales luctuosos así como en ciertas fiestas dentro del calendario anual dedicadas a los muertos en que se celebraban los momentos propicios para ofrendarlos y conmemorar su recuerdo.

El tema del culto a los muertos entre los mexicas ha sido revisado con anterioridad por diversos autores. La religión mexica resulta uno de los temas centrales para la comprensión adecuada de esta cultura y varios trabajos contemplan este aspecto en particular de la misma.

Pero esta forma del culto a los muertos debe integrarse dentro del marco más amplio de los Estudios Mesoamericanos. El culto a los muertos esta presente en toda Mesoamérica y es una de las tradiciones originarias que se conserva hasta hoy en día en muchas comunidades y que, aún cuando presenta una variedad de formas, con una combinación de elementos del catolicismo con otros más antiguos, en un marcado sincretismo, constituye también por ello un vínculo profundo con el pasado a través del culto a los ancestros. En este trabajo se revisarán las creencias y rituales de los antiguos mexicas respecto a los muertos. La investigación se restringe pues a un ámbito y momento específico del pasado mesoamericano. Pero sin duda el tema es también de relevancia en relación a los cultos a los muertos en las religiones mesoamericanas en general por lo que se puede plantear la posibilidad de investigaciones futuras de índole comparativa.

Sin embargo en este trabajo nos concentramos en el caso de la cultura mexica para definir las especificidades de su culto y su idea de la muerte. Para ello hemos

revisado una serie de investigaciones pudiendo establecer ciertas ideas generales. Los datos y reflexiones contempladas en dichos trabajos nos han permitido definir ciertos lineamientos teóricos. En lo general hemos recurrido a una interpretación a partir del mito, de las acciones rituales, pues hallamos que tanto en las exequias como en las fiestas calendáricas dedicadas a los muertos el discurso mítico puede establecer el origen y significado de muchas de las acciones y ritos llevados a cabo por la comunidad o por los deudos del difunto. La confrontación de los ritos con los mitos permite comprender estas fiestas en su contexto social a partir de sus significados culturales profundos. Con esta idea de antemano, hemos seguido en nuestra investigación los planteamientos de dos autores principales con cuyo modelo interpretativo coincidimos, así como con sus conclusiones generales. Los trabajos de Michel Graulich y de Alfredo López Austin¹, que resultan similares en algunas de sus observaciones, implican ambos una idea novedosa del tema, y serán considerados para, a partir de la confrontación con las fuentes originales, definir una visión general sobre el culto a los muertos entre los mexicas y hacer algunas observaciones personales en relación a estas celebraciones.

El trabajo se ha estructurado en tres partes, el primer capítulo, *destinos y funerales de los muertos* conforma la base fundamental del mismo al presentar las ideas generales respecto a los varios destinos para los muertos y los conceptos básicos sobre las entidades anímicas del ser humano de acuerdo con la religión mexicana. Se establece así el fundamento de los dos capítulos siguientes que están divididos en las fiestas de los muertos gloriosos, y las fiestas colectivas de los muertos. Por otra parte en el primer capítulo se describirán y comentarán los ritos funerales correspondientes a cada uno de los tipos de muertes y destinos que les corresponden. En estos rituales funerarios se puede observar la práctica de observancias y restricciones que corresponden a creencias específicas y que van conformando un modelo arquetípico para cada uno de los destinos específicos.

¹ Las ideas de estos autores respecto al culto a los muertos se encuentran en varias de sus obras. Referimos a sus trabajos anotados en la bibliografía.

El segundo capítulo, *El calendario y los destinos gloriosos de los muertos*, revisa el funcionamiento del sistema calendárico, para tratar enseguida la aparición de las *cihuateteo*, mujeres muertas en su primer parto, durante las treceñas del *tonalpohualli* o calendario adivinatorio. Revisamos después las veintenas en que se conmemoraban los dos destinos considerados gloriosos, así como los relatos míticos asociados a ellos. Estos destinos se celebraban como dos fiestas dedicadas a los dos paraísos principales, el celeste del Sol, y el terrestre del *Tlalocan*.

Por medio de este esquema dual se establecen una serie de relaciones con otros elementos asociados a las dos vertientes del paraíso, El frío *Tlalocan*, ámbito lunar y nocturno, y el Sol como fuente de calor y de vida, asociado a los cultos guerreros y al sacrificio de los hombres. Algunas de estas asociaciones serán también comentadas.

Por último, el tercer capítulo *Las fiestas colectivas de los muertos, Miccailhuitontli y Huey Miccailhuitl*, abarca las dos fiestas en que se conmemoraba a los muertos por muerte común, y que aquí consideramos las fiestas colectivas principales en torno a la muerte, en que participaba toda la población, y en que se conmemoraba el sentido mítico de la muerte, además de que se ubican en un momento particular dentro del calendario, lo que les confiere significados más amplios en torno a la estructura mítica del año y del tiempo.

La estructura que hemos conferido a este trabajo es en cierta forma un reflejo de nuestra postura con respecto al tema, pues dividir las fiestas de los muertos entre aquellas que conmemoran a los elegidos de los dioses y las otras dos que celebrarían a los muertos comunes, no como dioses, sino como ancestros ligados a toda la comunidad, es en sí una forma de presentar lo que consideramos era una estructura operante dentro de la sociedad mexicana.

En este sentido es que observamos la presencia de un fundamento mítico en las actividades del culto a los muertos, lo que nos lleva a destacar el significado de la primera veintena de los muertos, *Miccailhuitontli*, como dedicada a niños difuntos.

Esta conmemoración, no obstante la claridad con que se puede establecer la relación entre veintena y mito en todas las otras celebraciones de los muertos, no presenta en su caso una relación precisa a ningún mito en particular; el único relato un tanto afín que encontramos es el de los niños de muy temprana edad que partían junto al árbol de leche en el último cielo. La única diferencia es que en este caso se trata de criaturas muertas, según el mito, antes de consumir ningún otro alimento que la leche y que posteriormente renacían nuevamente en la tierra. En el caso de los niños de la primera veintena de los muertos no se especifica su edad pero se menciona que “es fiesta de niños muertos.” Basándonos en una interpretación estrictamente apegada al mito podríamos sugerir una relación de los infantes del árbol de leche con la veintena de los “niños muertos”. Un elemento que nos lleva a sostener esta interpretación es la posible asociación del árbol de leche con el árbol de *Tamoanchan*, como el extremo superior de este “árbol del mundo”, el eje central, árbol mítico del centro que es representado por el poste *xocotl* celebrado durante estas veintenas, y del que constituiría su nivel más elevado, ubicado en el último cielo, junto al dios creador, y del cual surgen las almas de los vivos. Quizá la concepción de la fiesta como dedicada a niños de distintas edades se haya dado en un contexto popular que fue ampliando el significado original de la veintena aún a niños mayores.

Esta investigación de carácter historiográfico se ha basado sobre todo en el análisis de fuentes escritas de primera y de segunda mano. Como fuentes primarias hemos recurrido principalmente a las crónicas del siglo XVI y a algunas narraciones de la tradición historiográfica autóctona. Aunque incluimos algunos datos asentados en códices no abundamos en su uso como fuentes, al no utilizar la imagen como texto a partir de un análisis iconográfico. Esta evidente carencia de nuestro trabajo se debe a nuestra poca familiaridad con el manejo e interpretación de este tipo de fuentes, por lo que un estudio iconográfico del tema queda también pendiente para momentos posteriores. Las imágenes que se incluyen en el trabajo no son objeto de análisis, sino simplemente un acompañamiento visual de algunos puntos que se

tocan en el texto, con imágenes originales de la misma tradición, aunque la mayoría ya de la etapa colonial.

En cuanto a los estudios de segunda mano, hemos hecho una revisión de las informaciones más actuales sobre el tema; en este sentido es que presentamos una postura novedosa sobre el tema, sobre todo en relación a la versión más tradicional de autores como León-Portilla que considera a los destinos de los muertos como el resultado exclusivo de la forma de morir de cada persona, sin que hubiera, a nivel individual, ninguna posibilidad de “salvación”, esta versión contrasta con las investigaciones más recientes de Michel Graulich quien describe una compleja ideología sobre el merito y el sacrificio como vías para obtener el favor de los dioses². Esto coincide en cierta manera con los planteamientos de Alfredo López Austin que indican la posibilidad de la adjudicación de cargas por parte de los dioses a las personas por ellos elegidas, y que los llevarían a tener una forma de muerte particular e integrarse a uno de sus “paraísos”. Es por esto que parte de nuestro objetivo es definir el estado de la cuestión de las investigaciones recientes, y a partir de ello realizar los planteamientos que han resultado de nuestra propia reflexión con base en las fuentes así como en lo asentado por los otros autores consultados.

Sin duda el tema de este trabajo debe considerarse de importancia central para la religiosidad prehispánica, pues por medio del culto a los muertos se puede conocer mejor el pensamiento trascendente de un pueblo y aproximarnos más a su idiosincrasia. Al estudiar los mitos y los ritos de una sociedad se observa el enramado simbólico que da un sentido profundo al propio transcurrir de la vida. Este trabajo pretende entonces ilustrar una parte de la visión del cosmos que fue la religión mexicana.

² Graulich, Michel. *Mitos y rituales del México antiguo*. Trad. Ángel Barral Gómez. Madrid, Istmo, 1990, capítulo 8.

Hoy en día la fiesta del Día de muertos es una de las celebraciones populares más importantes en México en la que se mezclan elementos de la religión católica con algunos de origen antiguo. Quizá, por último, podamos plantear algunas similitudes entre las celebraciones actuales de los días 1 y 2 de noviembre en México y algunas de las celebraciones anteriores a la llegada de los españoles a estas tierras.

CAPITULO I

DESTINOS Y FUNERALES DE LOS MUERTOS

Las creencias de los antiguos nahuas sobre la muerte son sin duda complejas, varios eran los destinos posibles para las almas al dejar el plano de la existencia humana y éstos se definían en el momento mismo del fallecimiento de cada individuo según la manera en que moría.

Bernardino de Sahagún señala en su *Historia General* que “lo que sabían los antiguos naturales desta tierra acerca de las ánimas de los defunctos” es que iban a una de tres partes, una era “el infierno donde vive el diablo Mictlantecuhtli y la diosa Mictecacihuatl”, otro es el “paraíso terrenal” llamado *Tlalocan* y otro el cielo donde vive el Sol. Acerca de este último destino escribe: “Los que se van al Cielo son los que mataban en las guerras y los captivos que habían muerto en poder de sus enemigos.”³ Sobre el *Tlalocan* refirió: “Los que van allá son los que matan los rayos o se ahogan en el agua, y los leprosos y bubosos y sarnosos y gotosos e hidrópicos.”⁴ Y acerca del lugar al que llama “el infierno” o *Mictlan*, dice que las almas que iban a él son: “los que morían de enfermedad, agora fuesen señores o principales o gente baxa.”⁵ Existen sin embargo otros lugares para quienes dejaban este mundo, que el propio Sahagún describe en otras partes de su obra; uno correspondiente a las mujeres muertas en su primer parto o en la guerra, otro más para los niños que morían en la tierna edad de la lactancia, además del lugar llamado *Cinacalco*, que consideramos que se puede relacionar con estos lugares de los muertos, según lo expresan algunos relatos.

³ Sahagún, fray Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*, Tomo I, 3ª ed., 1ª reimp. México, CONACULTA, 2002 (cien de México), pág: 331.

⁴ *Ibid.* pág: 330.

⁵ *Ibid.*, pág: 327.

Estos diferentes destinos se concebían como espacios concretos en la cosmología mítica nahua. Podemos observar que mientras a los guerreros muertos en combate corresponde el rumbo oriental, *tonatiuh iixco*, pues son ellos quienes acompañan al Sol desde su nacimiento hasta la mitad de la bóveda celeste, el rumbo del occidente o *cihuatlampa* era el destino de las mujeres muertas en parto o en combate, quienes acompañaban al astro desde el mediodía hasta su ocaso. El *Mictlan* se concibe asimismo como el espacio debajo de la tierra, y más precisamente, el más profundo y último de los inframundos ubicados de manera descendente por debajo de la superficie de la tierra, mientras que al *Tlalocan* también se le concibe como ubicado hacia el interior de la tierra lo mismo que al interior de los cerros.

Pero el *Mictlan* o lugar de la muerte tiene asimismo una clara correspondencia con el rumbo del norte, el *mictlampa*; así como el *Tlalocan* mantiene una asociación con el rumbo oriental, pues siendo éste el lugar del surgimiento del Sol, se concebía por extensión como la entrada al mundo de las dadas de los dioses que tenían su origen en el *Tlalocan*. Por su parte el occidente se concebía como el ámbito femenino del cosmos, al ser la parte correspondiente a las mencionadas difuntas. Consideramos aquí que el *Cinacalco* era por su parte el lugar del ocaso del Sol y del ocultamiento de la vida, entrada al ámbito del inframundo y el reino de la muerte. El rumbo del sur no se asociaba a ningún destino de ultratumba en particular. Cada dirección expresa así características propias relacionadas, algunas, con los destinos de los muertos, y que se manifiestan en el tiempo según el decurso del calendario.

Los lugares de los muertos se asocian entonces con el plano geográfico además de otras nociones cosmológicas y míticas. Por esto, antes de iniciar una descripción más detallada y precisa de los espacios a los que arribaban las almas de los difuntos en el mundo mexica, se hace necesario mencionar brevemente su concepción básica de la cosmografía.

La mayoría de las fuentes hacen mención de la existencia de trece niveles que se extienden de manera ascendente por encima del plano terrestre con el *Omeyocan*, o Lugar de la creación, en el plano más elevado. De la superficie de la tierra hacia abajo se suceden otros nueve niveles que conforman “el reino de los muertos” o *Mictlan*. Sin embargo en algunas fuentes se mencionan sólo nueve niveles superiores. En relación a esto, López Austin expone un esquema con nueve espacios superiores o “celestes” y sus respectivos niveles subterráneos, llamados generalmente “inframundos”, por medio del que se explica la variación en el número de niveles superiores.⁶

El esquema de trece niveles superiores y nueve niveles subterráneos puede definirse más claramente a partir de la existencia de un espacio intermedio entre los niveles celestes y los inframundos, este espacio es aquel que corresponde a la superficie de la tierra o *Tlalticpac*, aunque en este contexto en particular se le asocia también al espacio por donde circulan los astros y en el que tienen lugar los fenómenos que se pueden observar en el cosmos. En este nivel se agrupaban cuatro niveles superiores, con lo que los travesaños correspondientes al plano celeste quedan reducidos a nueve.⁷ De esta forma los cuatro primeros niveles: *Tlalticpac* “la Superficie de la Tierra”, *Ilhuicatl Tlalocan ipan Metzli* “cielo del *Tlalocan* y de la Luna”, *Ilhuicatl Iztlallicue* “cielo de la falda de estrellas”, e *Ilhuicatl Tonatiuh* “cielo del Sol”, conforman una noción espacio-temporal enraizada en la percepción humana del tiempo, sobre la cual se extienden nueve niveles superiores regidos por el tiempo del “eterno presente”, y llamados en algunas fuentes *Chicnauhtopan* “los nueve que están sobre nosotros” en cuyo último nivel se encuentra el *Omeyocan*, donde habita *Ometeotl*, el dios creador, que se concibe como un principio dual conformado por *Ometecuhtli* “Señor dos” y por *Omecihuatl* “Señora dos” a quienes también se conoce bajo los nombres de *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl* “Señor y Señora de nuestro sustento” respectivamente.

⁶ López Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*. México, F.C.E., 1994.

⁷ *Ibid.*



Cielo de la falda de estrellas y cielo del Tlalocan y la Luna (*ylhuicatl iztlalioe*, *ylhuicatl tlalocaypanmeztli*), se puede observar a la Luna acompañada de una serpiente de Tlaloc.⁸

Tlaticpac se extiende quedando definida su superficie de manera cuadrilateral a partir del movimiento del Sol por la bóveda celeste; a cada dirección del plano horizontal corresponde, como ya mencionábamos, un carácter propio y se relacionan cada una con un signo del calendario, siendo el oriente el lugar del signo “caña”, el norte el del “pedernal”, el occidente, el rumbo del signo “casa”, mientras que al sur corresponde el signo “conejo”. Alrededor del plano terrestre el agua primordial se une con el cielo azul que rodea a la Tierra. Por debajo de este ámbito en el que se desarrolla la vida y tienen lugar los hechos de los hombres, se suceden los nueve niveles del inframundo, el llamado *Chicnauhmicltlan*, o “los nueve lugares de la muerte”, que suponen el recorrido de las almas de los muertos hasta el último de estos páramos, en el que moran *Mictlantecuhtli* “señor del lugar de los muertos” y *Mictecacihuatl* “señora de los muertos”.

EL MICTLAN

El *Mictlan* era para los antiguos nahuas el mundo inferior, tanto en sus varios niveles, como también de manera más específica, el último de estos, aquel donde moran los Señores de los muertos, *Mictlantecuhtli* y *Mictecacihuatl*, además de

⁸ *Códice Vaticano A*. Folio 2r en: *Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. Introducción y explicación Ferdinand Anders y Maarten Jansen, México; Graz, Austria, F.C.E., Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1996.

algunas otras manifestaciones de estos dioses de la muerte. Los nueve niveles del *Mictlan* se conciben, de acuerdo con la interpretación de López Austin, como las etapas de un penoso recorrido que, como veremos más adelante, implica un paulatino despojo de la esencia de la vida del individuo. Este recorrido duraba cuatro años después de los cuales se llegaba ante los señores de los muertos y allí, como lo anota Sahagún, “fenecían y se acababan los difuntos”; lo cual nos da una idea de la extinción de todo residuo de vida y de la memoria del difunto que pudiera haber perdurado hasta ese momento.

Las nueve etapas por donde debían transitar las almas de los difuntos son descritas en el códice *Vaticano A*, en el que junto a las imágenes que las representan se escriben sus nombres en náhuatl, lo que nos permite identificar las características básicas de cada una de ellas. Los lugares son en forma descendente:

Apanohuayan- “El paso del agua”

Tepetl monanamicyan- “Montañas que se juntan”

Itztepetl- “Montaña de navajas”

Itzehecayan- “Lugar del viento de obsidiana”

Pancuecuetlacayan- “Lugar donde hacen mucho ruido las banderas”

Temiminaloya- “Lugar donde la gente es flechada”

Teoyollocualoyan- “Lugar donde es comido el corazón de la gente”

Itzmictlan Apochcaloca- “Lugar de la muerte de obsidiana”, “Lugar sin chimenea”⁹

En este códice se mencionan ocho lugares pues se omite el nombre del penúltimo nivel que sí aparece como imagen, y que podría describirse como: “donde se pasa por estrechos lugares entre piedras”, mientras que el último nombre anotado no aparece como dibujo. Estos nueve lugares se mencionan en otras fuentes, a veces con algunas variantes en el orden en que aparecen, o bien, se mencionan algunos lugares distintos, por ejemplo, un lugar donde se pasa frente a una culebra u otro donde vive la lagartija llamada *Xochitonal*. A veces el primer lugar descrito aquí

⁹ Códice Vaticano A. Folio 2r. *Ibid.*

como “el paso del agua” se describe como un río de nombre *Chicnauhapan* “el Río nueve”.



Niveles del Mictlan¹⁰

Este primer paso de agua constituía la frontera de la existencia en el mundo de los hombres y tenía que cruzarse a nado con la ayuda de un perro que esperaba al difunto en la orilla y que había de ser sacrificado junto a él para este propósito. Le siguen a este paso las montañas en colisión, las filosas montañas de obsidiana, el lugar de los vientos helados como navajas de obsidiana, se pasa después entre banderas tremolantes, luego por donde el alma es flechada, posteriormente las fieras devorarán el corazón del difunto, enseguida es el paso entre rocas, el último

¹⁰ *Códice Vaticano A. Folio 2r. Ibid.*

lugar se describe como un paraje sin salida alguna y oscuro como humo donde por fin se deshace la identidad individual.

En este profundo lugar, según describe el mismo código, moran otras parejas de dioses que son manifestaciones del dios y de la diosa de la muerte; sus nombres son: *Ixpuzteque* “el del pie roto” y su esposa es *Nexoxoche* “la que vomita sangre”, *Nextepeua* es “el que riega ceniza” siendo su esposa *Micapetlacolli* “viejo petate de los muertos”, otra pareja es la que conforman *Tzontemoc* “el que cayó de cabeza” y *Chalmecacihuatl* “la sacrificadora”. No obstante en la mayoría de las fuentes suele mencionarse tan solo a *Mictlantecuhtli* como el supremo señor de los muertos y suele representársele, tanto en códigos como en escultura, como un ser descarnado o con una máscara en forma de cráneo; lleva a veces también el pelo encrespado y enredado, característica que se asocia a muchas deidades del mundo subterráneo; en el pelo lleva también ojos en forma de estrellas, pues habita en una región de completa oscuridad; lleva varios adornos en forma de conos, rosetas y banderas, y un hueso humano como orejera. Se le asocian animales como el murciélago, la araña y el búho o tecolote, este último considerado de muy mal agüero pues se creía que su canto nocturno era anuncio de muerte.

Una característica muy común de la lengua náhuatl es la de dar varios nombres a una misma cosa para expresar sus diversas características; por esto el *Mictlan* recibe otros nombres que lo describen, como son: *Tocenchan* “nuestra casa común”, *Tocenpapolihuiyan* “nuestra común casa de perderse”, *Atlecaloacan* “sin salida a la calle”, *Huilohuayan* “donde todos van”, *Quenamican* “donde están los así llamados” y *Ximoayan*, “donde están los descarnados”. Respecto a este último nombre, López Austin nos brinda una descripción más profunda sobre su significado que nos ayuda a comprender más claramente la función de este espacio y del largo recorrido de cuatro años para llegar hasta él:

El significado de la palabra *Ximoayan* aproxima a la idea indígena actual de constante disminución hasta llegar a la expresión mínima de la pureza de la fuerza. El término deriva del verbo

xima, “dolar”, “pulir”. El término es perfectamente aplicable al proceso de pérdida de integridad.¹¹



Mictlatecuhtli¹²

¿Pero qué es aquello que se pierde, y que es lo que “se pule” durante el viaje? Para contestar a esto es necesario explicar ciertos conceptos del pensamiento náhuatl sobre la vida de los hombres en la tierra y aquello que la anima. Existe un término en lengua náhuatl que define la carga de fuerzas vitales que recibe el ser humano para su sustento durante toda su vida. Esta carga se adquiere por el simple hecho de consumir alimentos, tanto animales como vegetales y por la actividad sexual; el término es *talticpacayotl* que podría traducirse como “lo que es propio de la tierra”. La deuda, en este sentido, es con la tierra a quien deben restituirse estas fuerzas sustentadoras para que la esencia vital quede libre de toda impureza así como de toda memoria pues, como señala López Austin, también se han de pagar las faltas propias y las cargas ajenas:

¹¹López Austin, *op. cit.*, pág: 222.

¹² Dibujo basado en página 10 del *Códice Bórbonico*, en: *Codex Borbonicus*. Graz, Austria; Akademische Druck-u Verlagsanstalt, 1974.

La restitución, más que un castigo en sentido estricto, es un procedimiento mecánico de purificación en que el individuo retribuye lo que adquirió por haber existido, recibe el castigo a sus faltas propias y sufre la limpieza de las ajenas que se le incorporaron en vida.¹³

¿Y qué es lo que se limpia o purifica? La idea del alma o esencia vital para el pensamiento nahuatl resulta distinta a esta noción occidental. Según aquel pensamiento existían, no una, sino por lo menos tres entidades anímicas en cada individuo, que se relacionan con las funciones que se consideraban propias de otros tres órganos o partes del cuerpo humano, la cabeza, el corazón y el hígado. La entidad conocida como *teyolia* se deposita específicamente en el corazón, El *tonalli* se deposita en la cabeza, y el *ihiyotl* se ubica en el hígado. Esta ubicación se relaciona con las funciones corporales que se realizan en estos tres centros, en una forma que va de lo más específicamente racional, en la cabeza, a lo pasional, a la altura del hígado. En la cabeza se ubicaban la conciencia y la razón, en el corazón se realizaban los procesos anímicos mientras que en el hígado se ubicaban los sentimientos y las pasiones que se consideraban más alejados de los funciones de conocimiento. Pero era en el centro, en el corazón, donde las funciones más trascendentes para la vida encontraban su confluencia. Es aquí donde se dan la vitalidad, el conocimiento, la afección, la voluntad, la emoción y la memoria.¹⁴

Las fuentes señalan que es el *teyolia* la entidad específica que realiza el viaje al *Mictlan*, y en la cual estarían impregnadas las cargas que deben ser limpiadas durante el viaje de cuatro años, además de la memoria del individuo. Después de este recorrido esta entidad queda desconectada de toda huella de su anterior existencia humana.

Funerales de los que iban al Mictlan

¹³ López Austin, *Op. Cit.*, pág: 220.

¹⁴ López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*. V. I, 3ª ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996. Capítulo 6.

El ritual funerario en torno a aquellos que morían de vejez o de muerte natural, implicaba una preparación del alma del difunto para el viaje hacia el *Mictlan*. Las fuentes concuerdan en señalar que el difunto era envuelto en un bulto mortuario y cubierto con una variedad de mantas, papeles y otros objetos y amuletos. Primeramente, antes de proceder a amortajar al cadáver, cuando aún yacía sobre su estera, algunos sacerdotes le decían ciertas palabras explicando que había ya concluido su vida en este mundo, con todos sus trabajos y por voluntad del dios de la muerte.

El discurso al difunto iniciaba con palabras como estas: “¡OH hijo!, Ya habéis pasado y padecido los trabajos desta vida. Y ya ha sido servido nuestro señor de os llevar, porque no tenemos vida permanente en este mundo, y brevemente, como quien se calienta al Sol, es nuestra vida.”¹⁵ Y continuaban diciéndole que habría de partir en un largo recorrido. Mientras le hablaban, comenzaban a amortajarlo y le iban atando los papales que serían su ofrenda para cada lugar por donde habría de pasar, mientras tanto le decían: “veis aquí con que habéis de pasar a donde está la lagartija verde que se dice Xochitonal” y mientras le daban mas papeles: “veis aquí con que habéis de pasar a ocho páramos... Veis con que habéis de pasar a ocho collados.”¹⁶

Posteriormente hablaban a los familiares del difunto, dirigiéndoles palabras de consuelo:

!Oh hijo!, esforzaos y tomad animo, y no dexeis de comer y beber, y quiétese vuestro corazón ¿Qué podemos decir nosotros a lo que Dios hace? ¿Por ventura esta muerte aconteció por que alguno nos quiere mal o hacer burla de nosotros? Es por cierto porque así lo quiso nuestro señor que este fuese su fin... Pues que esto es así, tened paciencia para sufrir los trabajos desta vida presente... y no tengáis mas esperanza de ver a vuestro defuncto. No conviene que os fatigues mucho por la huerfanidad y pobreza que os queda...¹⁷

¹⁵ Sahagún. *Op. Cit.*, Tomo I, pág: 328.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

El cadáver se sujetaba con las piernas recogidas hacia el pecho. Se le envolvía con mantas de henequén o de algodón, según la posición social del individuo, y a estas mantas se sujetaban los papeles como banderas que eran cortadas, preparadas y colocadas por sacerdotes oficiales y que el difunto habría de ir presentando en los diferentes lugares del camino de los muertos.

Mientras se le envolvía se derramaba un poco de agua sobre su cabeza, como una forma de purificación del *tonalli*. Se le colocaba entre las mortajas un jarrillo con agua, que le serviría para apagar su sed en aquellos parajes de los muertos, así como también se colocaría algo de comida junto al bulto al momento de su cremación. En la boca se le colocaba una piedra la cual, si se trataba de un personaje noble había de ser un *chalchihuitl*, jade o turquesa, considerada de gran valor, y si era una persona de bajo nivel social sería una piedra llamada *texoxoctli*, considerada de menor valor. Se decía que esta piedra la ponían por corazón del difunto para ser entregada en el páramo donde se devoraban los corazones. Se afirmaba también que las gruesas mantas con las que lo cubrían le servirían para protegerse del frío del viento *itzehecaya*.

Varias fuentes coinciden en señalar que los difuntos eran adornados con las insignias de distintos dioses, según su *status* social, pero también según de que forma hubieran muerto. Se observa que entre aquellos que viajaban al *Mictlan*, dependiendo de circunstancias específicas, habrían de ser recibidos por otras deidades, o participar de ellas de alguna forma. Se afirma, por ejemplo, que a los que morían por adúlteros los amortajaban como al “dios de la lujuria” llamado *Tlazolteotl*, al borracho se le amortajaba como a *Ometochtli*, dios del pulque, al ahogado como a *Tlaloc*, o bien, al soldado como a *Huitzilopochtli*; aunque a estos dos últimos casos corresponden los destinos del *Tlalocan* y de la *Casa del Sol*. Se

menciona también que: “a cada oficial ponían el traje del ídolo de aquel oficio.”¹⁸ Recordemos que a *Mictlantecuhctli* se le representaba con ciertas banderas y papeles como adornos y quizá a semejanza de éste era que colocaban algunas de ellas en los bultos mortuorios. Las banderas, y otros adornos de papel como rosetas y conos suelen estar asociados a los dioses de la muerte y del inframundo, en el caso de las banderas se observa que estas caracterizaban en los códices a los individuos destinados a ser sacrificados. Podemos reconocer tal vez a este elemento como aquel que los habría de identificar ante los dioses de la muerte y en los que tal vez irían parte de sus plegarias o peticiones.



Bulto funerario¹⁹

Se afirma también que se amortajaba de manera distinta a los hombres de las mujeres y a los señores y mercaderes de la gente pobre.

Según afirma López Austin y como se verá un poco más adelante, además de la carga de *talticpacayotl* había ciertas faltas o procederes que también habían de

¹⁸ López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*. 2v. Barcelona, Editorial Iberia S.A., 1966, pág: 394.

¹⁹ *Códice Vaticano A*, folio 46v, *Op. Cit.*

implicar cierto tipo de carga en el viaje al más allá y que de alguna manera debían ser purificadas. En este sentido resulta lógico pensar que el motivo por el cual se les encomendaba a aquellos diferentes “dioses abogados” era para saldar las cuentas con ellos adquiridas, pues por otra parte, López de Gómara afirma que los difuntos se repartían de esta manera:

Los niños y mal paridos iban a un lugar, los que morían súbita y arrebatadamente iban a otro, los muertos de heridas y mal pegajoso iban a otro, los ahogados a otro, los ajusticiados por delitos, como era hurto y adulterio, a otro; los que mataban a sus padres, hijos y mujeres, tenían casa por sí. También estaban por su lado los que mataban al señor y a algún sacerdote...²⁰

Esta afirmación bien puede indicar que todas aquellas situaciones tenían algún tipo de consecuencias para el *teyolia* en el viaje al *Mictlan*.

Después de que el cadáver había quedado cubierto con las mantas e insignias correspondientes se le daban, por último, ciertos objetos valiosos como “manojos de teas y cañas de perfumes y hilo floxo de algodón.”²¹ Además se daba un *maxtli* y una manta a los hombres así como naguas y camisas a las mujeres, todo lo cual habría de ser presentado al Señor de los muertos justo al final del recorrido.

Una vez realizado todo lo anterior, ya que se había preparado al difunto para su camino, se mataba a un perro al cual se clavaba una flecha en el pescuezo, y que sería el que ayudaría al difunto a cruzar el río *Chicnauhapan*. Se procedía luego a cremar juntos al bulto del difunto y al perro. Seguido a esto guardaban las cenizas junto con el *chalchihuitl* o el *texoxoctli*, en una urna que era enterrada debajo de la casa del difunto, y encima de la cual se colocaba una efigie del difunto a la que se colocaban en adelante todas las ofrendas. Las ropas y pertenencias del muerto eran

²⁰ *Ibid*, pág: 393.

²¹ Sahagún, *Op. Cit.*, Tomo I, pág: 329.

envueltas y guardadas. Posteriormente, a los ochenta días del deceso, quemaban algunas de estas junto con otras mantas y ofrendas, que le servirían para protegerse del frío y demás pesares durante el viaje, este rito se repetía nuevamente al cumplirse un año del deceso, y después cada año hasta cumplir los cuatro en que se suponía que el difunto habría llegado ante los dioses de la muerte.

El paso de la entidad anímica al camino hacia el *Mictlan* se realizaba a través del fuego, al ser incinerado el cuerpo, por medio de cuya acción se transportaban también los enseres necesarios para que el *teyolia* recorriera el camino:

El fuego servía como vehículo que comunicaba la superficie de la tierra con el camino del *teyolia* viajero. Ofrendas, lágrimas y oraciones, dejadas por los deudos en las hogueras a él dedicadas, eran conducidas por la acción mutante del fuego hacia el camino. Con ellas el *teyolia* se resguardaba, se fortificaba y recibía los instrumentos necesarios para el seguro arribo.²²

El *teyolia*, la entidad vivificante que dio vida al hombre, viaja ahora por los mundos de los muertos, y recibe allí las ofrendas que los vivos le hacen llegar. A juzgar por las descripciones de las pruebas que ha de pasar parecería que durante el recorrido el *teyolia* mantiene una forma casi igual a la corporeidad física, sin embargo no hay datos que corroboren esta forma para el *teyolia*, mientras que sí existen informaciones, sobre todo coloniales y etnográficas, que sostienen que el *tonalli* puede tener a veces la misma forma que el cuerpo humano, razón por la que en castellano algunos grupos indígenas le llaman hoy en día “la sombra.”²³

²² López Austin. *Cuerpo humano e ideología, Op. Cit.*, pág: 365.

²³ Entre diversos grupos indígenas actuales, como los nahuas de la sierra poblana, *la sombra* es una entidad anímica que puede salir del cuerpo y ser capturada por seres sobrenaturales. López Austin anota: “La identidad de la figura del *tonalli* a la de su poseedor puede ser la base para comprender que en nuestros días se hable del *tonalli* como fuerza lumínica y que al mismo tiempo se le llame “sombra”. La idea de sombra está íntimamente ligada a la de una sustancia que adopta la misma forma que el cuerpo, y en este caso el sema de oscuridad no necesariamente tiene que ser tomado en cuenta.” *Ibid.* Pág: 237.

EL TLALOCAN

El *Tlalocan* era el espacio destinado a todos aquellos que morían por causas relacionadas con el agua, ya fuera por ahogamiento, por enfermedades que se consideraban “males acuosos” como hidropesía, gota, lepra u otras; o bien, que eran aniquilados por un rayo. Este espacio es descrito como un lugar de agradable y placentero gozo, con floridos jardines y corrientes de agua, y pletórico de viandas y alimentos; tanto así que los frailes españoles no dudaron en llamarlo “paraíso terrenal”. Sahagún menciona que en él: “hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna. Nunca faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y axí verde, y xitomates y frisoles en vaina y flores”.²⁴ Su ubicación es hacia el interior de la tierra, a veces se le ubica más específicamente al interior de los cerros. Es ciertamente un lugar de fertilidad y abundancia, y un paraíso del agua. Representa el ámbito donde surgen las semillas y donde yace la fuerza por la que se gesta el crecimiento de la vida sobre la tierra. Estas fuerzas fertilizadoras son consideradas frías, y se entrelazan de manera vertical con las fuerzas calientes y solares del plano celeste, produciendo en su movimiento un eje cósmico, un *axis mundi*²⁵, por medio del cual los dioses extraen la sustancia divina para traerla al mundo animado. En este sentido el *Tlalocan* se relaciona con conceptos como el de *celicayotl*, que significa “frescura”, o el de *itzmolincayotl*, que quiere decir “brote”, “germinación” o “crecimiento”; pero ambos conceptos unidos en el difrasismo “*celicayotl-itzmolincayotl*”, se asocian a las ideas de enfermedad y muerte, como otros de los atributos de este ámbito infraterreno, frío y húmedo.

Existe un interesante mural en el complejo arquitectónico conocido como Tepantitla en Teotihuacan. Aunque estas ruinas datan del periodo Clásico y son anteriores en muchos siglos al pueblo mexica, se puede observar que algunos temas de la religión y los mitos del posclásico eran ya conocidos por los teotihuacanos y eran representados en sus creaciones artísticas; es el caso de este mural en el que se

²⁴ Sahagún. *Op. Cit.*, Tomo I, pág: 330.

²⁵ López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*. *Op. Cit.*

representa al paraíso del *Tlalocan* como un lugar florido en cuyo centro se halla un cerro del que brotan dos corrientes de agua mientras algunos individuos juegan y nadan en ellas. Se trata del *Tonacatepetl* “cerro de nuestro sustento” que se ubica aquí al centro del *Tlalocan*. Se creía que los cerros, además de ser grandes depósitos de agua, eran el lugar donde se guardaban las semillas de los alimentos y, por extensión, todas las riquezas terrenas. Por su parte Johanna Broda define al *Tlalocan* como la conceptualización del: “espacio debajo de la tierra lleno de agua, el agua comunicaba a los cerros y a las cuevas con el mar.”²⁶



Tlalocan de Tepantitla, mural teotihuacano

En el mural del *Tlalocan* representado en Tepantitla, puede observarse también una escena en la que un individuo con una rama en la mano derrama grandes lágrimas mientras entona un canto, pues acaba de arribar a este paraíso, por lo que probablemente da gracias al dios *Tlaloc*.

²⁶ Citada en: López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*, Op. cit., pág, 187.



Detalle del *Tlalocan*, mural teotihuacano

Existe una profunda relación entre el *Tlalocan* y la Luna. Recordemos que el segundo de los llamados “13 cielos” es llamado “cielo del *Tlalocan* y de la Luna”. La asociación entre las aguas y este cuerpo celeste resulta de un esquema básico de oposición dual que los ubica a ambos como parte del lado frío, terrestre, húmedo y femenino en oposición al ámbito celeste, ígneo, masculino y solar. Estos dos conjuntos de fuerzas opuestas conformaban una de las formas más fundamentales en que se expresaba el dualismo de los antiguos nahuas, López Austin señala al respecto:

El dominio del crecimiento y la reproducción de hombres, animales, plantas y riquezas corresponde al gran complejo de los seres húmedos, fríos, oscuros, nocturnos y terrestres.

Sobresalen en este complejo las deidades terrestres y las pluviales. La Luna forma parte de este grupo en oposición al Sol.²⁷

El *Tlalocan* es pues el paraíso del dios *Tlaloc*, que se ubica en un nivel infraterreno, más específicamente, al interior de los cerros. Se manifiesta por el rumbo del

²⁷ *Ibid*, pág: 161.

oriente como el lugar del que procede el surgimiento y origen de la abundancia terrenal. Las fuerzas lunares se relacionan asimismo con la reproducción y la fertilidad de la tierra.

Sin embargo existen datos que permiten afirmar que este afortunado destino supone también el cumplimiento de un importante trabajo como auxiliar del dios de las aguas. Este tema ha sido atinadamente dilucidado con base en las fuentes originales así como en la información etnográfica por López Austin en su libro *Tamoanchan y Tlalocan* por lo que remitimos a esta obra para una indagación más amplia sobre el mismo, y nos limitaremos aquí a presentar algunos resultados. Según expone este autor: “a Tlalocan van los elegidos por Tlaloc, ya debido al premio que da el dios a quienes quiere, ya por el contagio con su fuerza, ya como un castigo que el señor de la lluvia envía a quienes lo ofenden”.²⁸

Según este autor, además de la carga normal de *tlatlcpacayotl* que es adquirida por todo ser humano por el simple hecho de consumir alimentos, existen otro tipo de cargas, algunas relacionadas a este ámbito inframundano y de fuerzas frías del *Tlalocan*, y otras al ámbito de las fuerzas ígneas y solares. Estas cargas pueden en algunos casos, ser adjudicadas a “seres humanos excepcionales”, en la forma de una posesión, ya sea por las virtudes adquiridas de estos individuos, por sus conocimientos, por su arrojo militar, o por el cumplimiento de ciertos cargos, añade el autor:

La carga puede ser caliente o fría. El muerto restituirá esta carga a través del desempeño de un trabajo, ya en el ámbito de lo celeste e ígneo, ya en el de lo terrestre y húmedo, según haya sido la calidad de la posesión. La restitución puede hacerse en el Tlalocan (si la carga fue fría) o en la casa del Sol (si fue caliente).²⁹

Respecto a la carga asociada a las fuerzas del *Tlalocan*, a pesar de ser de naturaleza fría, era distinta al *tlatlcpacayotl* e incluso su adquisición pudo haber producido un desprendimiento de aquélla, según afirman hoy en día los nahuas de la sierra de

²⁸ *Ibid*, pág: 182.

²⁹ *Ibid*, pág: 219.

Puebla. Esta fuerza habría sido administrada por *Tlaloc*, dios de las aguas, quien la asignaría a los individuos por él elegidos, pero que se manifestaría únicamente en el momento de su muerte. Es así que estas almas pasarían a formar parte de los *tlaloque*, ayudantes del dios, desempeñando ciertos trabajos, o bien se agruparían dentro de otras categorías de seres: “Las almas de los muertos son las entidades anímicas que, tras la muerte, van a cumplir distintas funciones en los dominios del señor de las lluvias, entre estos seres están los *ahuaque* que producen la lluvia, y los *ehecatontin*, que producen los vientos.”³⁰

Algunos de estos seres serían también los encargados en ciertos casos de asignar a su vez esta carga, que se manifestaba en la forma de una enfermedad y a veces como un castigo por una falta cometida a este dios, por lo que los enfermos de males acuosos debían realizar ciertas ofrendas y rituales al dios durante una fiesta que se le dedicaba una vez al año, esperando sanar. Si fallecían pasarían ellos también a formar parte del ámbito de los tlaloques y demás dioses acuosos y fríos. Fray Juan de Torquemada lo describe de esta manera:

los antiguos indios de esta tierra dejaron persuadidos a sus sucesores que en los montes y sierras más altas y empinadas que hay por estos espaciosos y extendidos reinos, moraban unos dioses que herían a los hombres con varias y diversas enfermedades, atribuyéndoles todas las dolencias y enfermedades que proceden del frío y que fácilmente se enojaban con los hombres y los castigaban con ellas.³¹

Es así que además de describirse al *Tlalocan* como un paraíso de gozo y regocijo, existen otros datos que permiten establecer una versión más completa en la que los difuntos que llegaban a este lugar se convertían también en “trabajadores del tiempo”, manipulando las fuerzas y los elementos que se relacionan con la fertilidad de la tierra, la reproducción y el crecimiento, y en este sentido: “su domino se

³⁰ *Ibid*, pág: 195.

³¹ Torquemada, fray Juan. *Monarquía indiana* VII vols., 3ª ed., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1976, pág: 401.

extiende al rayo, al trueno, al relámpago, al viento, a la lluvia a las nubes y a las masas de agua.”³²



*Tlaloc*³³

La versión elaborada por López Austin con base en informaciones de primera mano, en la que se expone la idea de los muertos como trabajadores asistentes de los dioses de la fertilidad y de los elementos, puede contrastar a primera vista, con la versión más difundida de una vida de gozo y placer en un paraíso rodeado de jardines y de frutos de la tierra. Podemos pensar que quizá se tratara de dos versiones paralelas y coexistentes, una versión popular sobre un placentero paraíso más familiar al conocimiento de la gente común; y en el caso de la idea de las cargas adquiridas, que implicaban para los difuntos trabajos como auxiliares del dios, sería tal vez una versión que debido a su complejidad no era del todo común a la mayoría de la gente, sino más bien a un cierto grupo de personas informadas y de sacerdotes. Aunque también se puede suponer que los habitantes del *Tlalocan* repartieran sus actividades entre el gozo de los jardines floridos y lagunas y el desempeño de sus funciones como *tlaloque* y demás seres míticos.

³² López Austin. *Tamanchan y Tlalocan, Op. Cit.*, pág: 161.

³³ Códice *Telleriano Remensis*, Folio 4r, en: *Codex Telleriano Remensis, Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. By Eloise Quiñones Keber. Austin, University of Texas Press, 1995, pág: 11.

Funerales de los que iban al Tlalocan

Es poco lo que asientan las fuentes sobre el ritual funerario de aquellos que por su forma de muerte estaban destinados al *Tlalocan*. En estos casos los muertos no eran cremados sino sepultados, y se les ataviaba a semejanza del dios *Tlaloc*; se les pintaba la frente de color azul y en las quijadas les colocaban semillas de bledos, los vestían y adornaban con papeles cortados y les colocaban en la mano una vara, con la que habrían de arribar al *Tlalocan*. La vara era un símbolo de fertilidad relacionado con la serpiente que sostiene el dios *Tlaloc* y que representa al rayo. Los atavíos asemejan a la representación del dios de las aguas pues es en un *tlaloque* justamente en lo que se convertirá el alma del difunto. En el caso de aquellas personas que se ahogaban y cuyos cuerpos no era posible recuperar, se hacía una figura que se ataviaba de igual forma que los difuntos y ésta se enterraba, sabemos también que se plantaba una rama o una caña al enterrar al muerto, y que cuando ésta reverdecía era indicación de que el difunto había arribado al lugar de la abundancia. Motolinía afirma que en algunas partes los que morían en estado de soltería eran ataviados y enterrados sin ser quemados sus cuerpos.³⁴ Desconocemos si esto significaba que arribarían también al *Tlalocan*. En cualquier caso el enterramiento toma un sentido y forma muy simples, es la reintegración, por la carga extra que se le ha aunado, del *teyolia* del difunto de forma directa al ámbito de las fuerzas terrestres y fertilizadoras.

EL TONATIUH ICHAN, LA CASA DEL SOL

El destino más glorioso era el que se reservaba para todos aquellos que morían en combate, o bien, como víctimas de sacrificio al Sol después de haber sido capturados en una batalla. Estas violentas muertes tomaban distintas formas: “unos morían acuchillados, otros quemados vivos, otros acañaverados, otros aporreados

³⁴ Fray Toribio de Benavente, Motolinía. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición y estudio introductorio Edmundo O’Gorman. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, pág: 307.

con palos de pino, otros peleando con ellos, otros atábanlos teas por todo el cuerpo y poníanlos fuego, y así se quemaban.”³⁵

Se decía que todos estos bravos guerreros pasaban después de muertos a un llano entre arboledas en el que juntos esperarían cada día la salida del Sol armados con sus *macuahuitl* y sus rodela, para recibirlo al amanecer en medio de gran sobresalto, dando gritos y golpeando sus escudos para luego escoltarlo durante su camino hasta la mitad de la jícara celeste, al punto llamado *nepantla tonatiuh*, “Sol en medio”, donde el portador del calor pasaría a manos de las mujeres muertas en parto. De allí los guerreros: “se esparcían por todo el Cielo y los jardines dél a chupar flores hasta otro día.”³⁶ Se decía que estos guerreros difuntos permanecían en estos valles durante cuatro años después de los cuales regresaban a la tierra en forma de aves de distintos plumajes y andaban libando los néctares de las flores.

Al ser la mexica una sociedad altamente guerrera y conquistadora, la muerte en combate se consideraba la forma más honrosa de morir. *Tezcatlipoca* como supremo señor de la noche se asocia a la muerte; en estos casos, se le dedicaban rezos para pedirle que los guerreros muertos en batalla fueran bien recibidos en el cielo del Sol:

¡oh, señor humanísimo, señor de las batallas, emperador de todos, cuyo nombre es Tezcatlipoca, invisible e impalpable! Suplícoos que aquel o aquellos que permitiédes 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.³⁷

Estos himnos al Señor del espejo humeante son claros al afirmar el valor pleno de este tipo de muerte, que era una culminación casi natural para la vida de un guerrero, pues se afirma más adelante que para esto habían sido traídos al mundo

³⁵ Sahagún. *Op. Cit.* Tomo I, pág: 331.

³⁶ *Ibid*, Tomo II, pág: 613.

³⁷ *Ibid*, pág: 487.

por los dioses, noción que se integraba en un marco de creencias acerca del sacrificio, la guerra y el sustento de los dioses, añade este mismo himno: “porque a la verdad no os engaños en lo que hacéis, conviene a saber, en querer que mueran en la guerra, por que a la verdad para eso los enviasteis a este mundo, para que con su carne y su sangre den de comer al sol y a la tierra.”³⁸ A propósito de esto Michel Graulich observa que mientras las almas, o más propiamente el *teyolia* de los guerreros viaja al cielo del Sol, su carne y su sangre, en la que también se contiene una parte de esencia vital, servía para alimentar a la tierra³⁹. Quizá con este hecho y con la muerte violenta que sufrían se diera también una parte del pago a la tierra por el sustento y las fuerzas de ella recibidas durante la vida. La categoría de guerrero era sin duda muy honrosa e implicaba una disciplina tal que, junto con la bravura que estos individuos mostraban en batalla, debían hacerlos meritorios de este afortunado destino al lado del Sol donde fungirían como sus portadores. La carga recibida en este caso resulta de carácter solar y se manifiesta en la forma de una acumulación superior de calor, los dioses que otorgan esta carga serían asimismo deidades ígneas, como *Xiuhtecuhtli*, *Xiuhpilli* y *Cuauhtlehuanitl*.⁴⁰ Sin embargo, para que este tipo de posesión se manifestase, tenía que sobrellevarse una muerte violenta en combate o por sacrificio.

Funerales de los guerreros muertos en campaña

Los funerales de los guerreros que morían en combate solían ser colectivos, puesto que se celebraban después de realizada alguna campaña en honor de los que en ella habían sido caídos. Se trataba de una ceremonia en la que participaban los deudos así como los sacerdotes correspondientes, pero que cobraba un sentido público pues era también una manera en que el estado manifestaba y reforzaba su ideología guerrera.

³⁸ *Ibid*, pág: 486.

³⁹ Graulich, Michel. *Ritos aztecas, las fiestas de las veintenas*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.

⁴⁰ Tezozómoc, Hernando Alvarado. *Crónica mexicana*. UNAM, México, 1994, pág: 19.

Al terminar la batalla los cuerpos de los guerreros que podían ser recuperados se quemaban allí mismo, en el campo de combate, sin ceremonia ninguna; la diosa *Teoyaomiqui* “diosa de los guerreros muertos,” compañera de *Huitzilopochtli* era la encargada de recoger las almas de estos guerreros, así como de los sacrificados, y de conducirlos a la casa del Sol. De cada combatiente muerto se tomaba sólo una saeta que sería después entregada a cada familia y que pasaría a formar parte del bulto mortuario que se hacía y se ataviaba para representar al difunto.

Primeramente un grupo de oficiales llamados *cuauhuehuetque* iban a ver a las mujeres y familiares de los caídos para informarles del deceso y para brindarles palabras de consuelo. Después de esto se juntaban en la plaza, frente al templo de *Huitzilopochtli*, los cantores oficiales que cantaban y tañían sus instrumentos con “un sonido triste”. Salían entonces todas las mujeres de los muertos, con los cabellos sueltos, con sus hijos, y llevando las ropas y joyas que fueron de sus maridos; detrás de ellas iban los padres y demás familiares que llevaban arcos, flechas y escudos y se engalanaban con plumas y penachos, se menciona que los más viejos portaban tecomates con tabaco. Comenzaban las mujeres a bailar mientras cantaban y se lamentaban, mientras los hombres permanecían de pie con las armas de los muertos. En una parte del canto que se entonaba colectivamente se dice:

la muerte que nuestros padres, hermanos e hijos que de ellos recibieron, no les sucedió porque debidamente debían nada, ni por robar, ni mentir, ni otra vileza, sino por valor y honra de nuestra patria y nación, y por valor de nuestro imperio mexicano, y honra y gloria de nuestro dios y señor Huitzilopochtli y recordación perpetua memoria, honra y gloria de ellos.⁴¹

⁴¹Tezozómoc, Hernando Alvarado. *Ibid.* pág: 16.

En esta cita podemos observar no sólo la alta estima en que era tenida la muerte en combate sino también que por medio de estos combatientes caídos se exaltaba el sentido comunitario o “patriótico”. Se afirma también que no había mancha alguna en la vida de estos guerreros, sino al contrario una muerte gloriosa en honor al dios patrono de su pueblo.



Huitzilopochtli, dios de la guerra⁴²

Posteriormente los más viejos hablaban a hijos y mujeres con palabras como las siguientes: “hijos amados, no desfallezcan vuestras fuerzas, tened ánimo esforzándoos cuanto pudiéredes, que la gloria de esto será la venganza, y muy bastante: mirad e interrogad al dios del Sol y de los vientos y tiempos.”⁴³ Nuevamente se observa una exhortación a la venganza sobre los enemigos que renueva la ideología de guerra.

De esta manera, durante cuatro días se lloraba y cantaba a los soldados muertos. Se elaboraban sus bultos a semejanza de hombres y se les ponían unas alas de plumas de gavián que decían: “que era para que anduviese bolando delante del sol cada

⁴² En: Fray Diego Durán. *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Tomo II, CONACULTA, México 2002, (cien de México). Lám: 4.

⁴³ Tezozomoc, Hernando Alvarado. *Op. Cit.* Pág 16.

dia.”⁴⁴ Luego los bultos eran llevados a un templo llamado *Tlacochealco* y junto a ellos cada viuda colocaba dos platos de alimentos, uno llamado *tlacatlaculli* o “comida humana”, y otro de *papalotlaxcalli* o “tortillas de mariposas”, además de algo de pulque. Enseguida aparecían nuevamente los músicos para entonar un canto de nombre *tzocuicatl* o “canto de la mugre” que se dice que implicaba: “cantares de luto y de la suciedad que el luto y lágrimas traen consigo, (...) y trayan los cantores vestidos unas mantas muy sucias y manchadas y unas cintas de cuero atadas á las caueças, muy llenas de mugre... y... untáuanse todos las caueças con una corteça de un árbol, molida, aquellos usan para matar los piojos.”⁴⁵ Luego los “cantores de los muertos” ofrecían con el pulque colocado frente a cada bulto libaciones a las cuatro direcciones, enseguida se juntaban todas las estatuas y se les prendía fuego.

El uso de estas mugrientas cintas de cuero en la cabeza por los sacerdotes, y de que todos los deudos se untaran y ensuciaran con una corteza de árbol se tomaba como una medida precautoria para protegerse de una entidad ligera que podía en aquellos momentos pegarse a sus cuerpos y causarles daño o enfermedad; esta correspondería con el ya mencionado *ihiyotl* de los guerreros muertos. El *ihiyotl*:

era concebido como un gas luminoso que tenía propiedades de influir sobre otros seres... -una de sus-... características más interesantes (...) era su naturaleza de fuente de energía, que en proporciones adecuadas era capaz de ser aprovechada en beneficio propio o ajeno, mientras que las liberaciones sin control o malintencionadas causaban daños.⁴⁶

Según lo anterior se consideraba que una de las peores emanaciones de esta entidad era la que procedía de los cadáveres y que esta permanecía algún tiempo en la tierra antes de disolverse y podía seguir a los parientes del muerto debido a la familiaridad que con ellos guardaba.⁴⁷ Las libaciones serían ofrecidas quizá para

⁴⁴ Durán, fray Diego. *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Tomo I, *Op. cit.* pág: 344.

⁴⁵ *Ibid.*, pág: 345.

⁴⁶ López Austin, *Cuerpo Humano e ideología*, *op. Cit.*, pág: 260.

⁴⁷ *Ibid.*, pp: 261, 262.

estas mismas emanaciones con el propósito de alejarlas y dispersarlas por las cuatro direcciones.

La efigie que se erigía en memoria de cada difunto era el medio por el que los deudos podían aún expresar su congoja a su difunto durante aquellos días y era también la forma en que le hacían llegar sus plegarias y todas sus ofrendas, al momento de incinerarlas, por la acción transformadora del fuego.

Aunque la diosa *Teoyaomiqui* se llevaba a los difuntos en el campo de batalla, se afirma que estos tardaban ochenta días en arribar al cielo del Sol. Debido a esto las mujeres habían de guardar luto por ochenta días, en los que no se cambiaban las vestimentas ni se lavaban el cuerpo o la cara, como una forma de acompañar al muerto en su viaje hacia el Sol, y quizá también como una forma de protección contra las emanaciones mencionadas que pudieran permanecer cerca. Al cabo de aquellos ochenta días unos sacerdotes iban a ver a las viudas para retirar y “raspar” la mugre y suciedad que entre polvo y lágrimas había quedado pegada en el rostro de estas mujeres y la juntaban en unos papeles. Con este acto limpiaban y se llevaban la tristeza y la iban a echar a un lugar llamado *Yahualihcan*, que quedaba fuera de los límites de la ciudad. Después de esto las viudas se dirigían al templo para ofrecer copal y papeles con lo que quedaban libres del luto y de toda tristeza. Doris Heyden menciona que la viuda a veces se casaba con alguno de los “esclavos” de la familia al que convertía en su administrador o podía casarse con el hermano de su difunto marido, lo que le brindaba mayor seguridad y protección dado que el hermano era quien heredaba los bienes del difunto y no sus hijos.⁴⁸

Además de los guerreros y de los sacrificados al Sol se creía que los comerciantes o pochtecas que morían mientras estaban en alguno de sus recorridos accedían también a este paraíso del Sol. Debían de considerarse las excursiones comerciales

⁴⁸ Heyden, Doris. “El mito de la muerte de los guerreros” en: *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, II coloquio*. Barbo Dahlgren, coord./editor, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1990. pág: 118.

como actividades de gran trascendencia para el grupo y de una naturaleza tal que eran comparables a la guerra en peligrosidad, prestigio e importancia. Los mercaderes eran considerados una casta superior, casi comparable a la de los nobles, y su labor implicaba una compleja ritualidad, quizá en ello, y en el carácter y la trascendencia misma de la actividad comercial, radique el hecho de que también estos comerciantes fueran recibidos en el cielo del Sol.

Funerales de los pochtecas

Cuando los pochtecas partían a sus viajes de intercambio sus familiares que quedaban en casa no se lavaban la cabeza sino cada ochenta días, en una especie de penitencia por la ausencia del mercader, lo que nos habla también de la incertidumbre implícita en su partida. En el caso de morir alguno de los comerciantes en ruta, los mercaderes viejos iban a dar aviso a sus deudos y más tarde se reunían todos los familiares y amigos del difunto para consolar a su mujer o a sus padres. A falta del cadáver que no podía ya ser transportado de vuelta a la ciudad, se elaboraba una estatua de teas atadas y ataviada con las ropas del difunto y otras banderas y papeles, luego esta era llevada al *calpulco* o templo del barrio y delante de ella lloraban al muerto, y al cabo de cuatro días era incinerada en el patio del templo sobre un lugar llamado *cuauhxicalco* o *tzompantitlan*; después de realizadas estas ceremonias los familiares se lavaban la cabeza, como hubieran hecho en caso de haber vuelto vivo el pochteca, significaba esto nuevamente que se quitaban la tristeza de encima. Sí el comerciante moría de enfermedad y en su casa le correspondía el ámbito del *Mictlan*. Lo velaban allí mismo y elaboraban la misma estatua que era quemada con el cuerpo en el patio de la casa al ponerse el Sol el cuarto día.

EL CIHUATLAMPA

El rumbo del occidente llamado *cihuatlampa* era el destino merecido por aquellas mujeres muertas en la guerra o al dar a luz por vez primera, éstas eran equiparadas

a los jóvenes guerreros por lo que pasaban también a ser escoltas y acompañantes del Sol:

Las mujeres que murían en la guerra y las mujeres que el primer parto murían, que se llamaban *mocihuaquetzque*, que también se cuentan con los que mueren en la guerra. Todas ellas van a la Casa del Sol y residen en la parte occidental del Cielo. Y así aquella parte occidental los antiguos la llamaron *cihuatlampa*, que es donde se pone el Sol, porque allí es su habitación de las mujeres.⁴⁹

Estas mujeres eran divinizadas por lo que se les llamaba *cihuateteo* o “mujeres diosas,” desde el mediodía recibían al Sol y le acompañaban en su descenso hacia el poniente, se dice que lo llevaban a grandes voces y sobre unas andas de plumas finas, para dejarlo donde se pone, y allí era recibido por los del *Mictlan*.

El trabajo que estas mujeres diosas habían de desempeñar en el más allá era el de fungir como auxiliares de la diosa *Quilaztli*, patrona de las parteras, y por ello a estas difuntas pedían buena suerte las mujeres que estaban por parir. Sobre decir que este era también considerado un destino muy honroso pues se pensaba que esa forma de morir implicaba un esfuerzo comparable al realizado por los soldados al pelear en la guerra para capturar enemigos y era suficiente por sí mismo para alcanzar este afortunado destino. En un discurso que era pronunciado por una partera tras la muerte de alguna de estas jóvenes se puede observar el prestigio de este tipo de muerte:

Hija mía, habéis adquirido la gloria de vuestra victoria y de vuestra valentía, gran trabajo habéis tenido, y gran penitencia habéis hecho. La buena muerte que muristeis se tiene por bienaventurada y por muy bien empleada en haberse empleado en vos. ¿Por ventura muristeis muerte infructuosa y sin gran merecimiento y honra? No, por cierto, que muristeis muerte muy honrosa y muy provechosa. ¿Quién recibe tan gran merced? ¿Quién recibe tan dichosa victoria como vos? Porque habéis ganado con vuestra muerte la vida eterna, gozosa y deleitosa con las diosas que se llaman *cihuapiltin*, diosas celestiales.⁵⁰

⁴⁹ Sahagún. *Op. cit.* Tomo II, pág: 612.

⁵⁰ *Ibid*, pág: 614.

Aunque estas mujeres partían al lado del Sol, existen datos etnográficos coloniales, pero también del presente, que las equiparan a las nubes, por lo que López Austin se pregunta:

Hay, sin embargo, una duda que quiero dejar planteada: la posesión de Cihuacoatl Quilaztli ¿es fría o es caliente? Y ¿Por qué se cumple en el cielo solar? Los tepehuas dicen que las mujeres muertas en el parto fueron “llevadas por el agua” y creen ver su paso por el cielo, en forma de nubes. Entre los antiguos nahuas ya de la época colonial, en el siglo XVII, parece haber existido similar creencia. Serna dijo que los indígenas creían que las *cihuateteo* eran las nubes, y que dedicaban a su culto el día 1-lluvia. ¿Había acaso doble posesión? ¿Era caliente esa posesión que convertía en guerreras a las mujeres en el momento de su muerte durante el parto?⁵¹

Las creencias entorno a esta forma de muerte eran complejas; se creía que al morir una carga de poder se acumulaba en algunas partes del cuerpo de las difuntas, principalmente se consideraba a sus cabellos así como el dedo medio de su mano izquierda como poderosos amuletos para la suerte en el campo de batalla, pues brindaban fuerza y valentía a sus poseedores y los protegían de ser atrapados además de que podían cegar los ojos de los enemigos. Por todo esto eran altamente codiciados por los jóvenes guerreros que ansiaban apoderarse de ellos por lo que sus entierros debían realizarse con gran protección y cuidándose de los ataques de aquellos jóvenes. Permanecían algunos familiares montando guardia junto a la tumba durante algunos días después del entierro, pues además de estos jóvenes también unos hechiceros llamados *temacpalitotique* buscaban apoderarse del brazo izquierdo de estas mujeres, pues se dice que con él podían adormecer a la gente dentro de sus casas mientras ellos los despojaban de sus pertenencias. Se creía también que durante ciertas noches estas mujeres tomaban la forma de *tzitzimime*, fantasmas nocturnos, y bajaban a la tierra donde espantaban a la gente, principalmente en las encrucijadas de los caminos, y principalmente a niños y

⁵¹ López Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*. Op. Cit., pág: 219

mujeres, ocasionándoles a veces enfermedades y otros males. En tal forma, se les representaba llevando una calavera por cabeza y con garras en pies y manos.



Tzitzimitl⁵²

Funerales de las mujeres muertas en su primer parto

Cuando una mujer moría al dar a luz por vez primera era considerada una *mocihuaquetzque* que se traduce como “la que se levanta como mujer”, pero podría significar “mujer valiente”. Después de morir, le lavaban todo el cuerpo y la cabeza y la vestían con sus mejores ropas y después la llevaba cargando su marido al templo donde la habrían de enterrar, acompañado de sus demás familiares y de todas las parteras que iban andando con armas y rodela y dando gritos, pues era normal que les salieran al paso los *telpopochtlin* o jóvenes guerreros lanzando acometidas contra la procesión para tratar de robar el cadáver, pues como ya mencionábamos, se

⁵² *Códice Magliabechiano*, foja 76 R, en: *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano group*. Elizabeth Hill Boone. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983, pág: 64.

consideraba que en algunas partes de sus cuerpos se acumulaba una carga que era propiamente parte del *ihiyotl* de la difunta, que por sus propiedades nocivas y quizá también de protección hacía que estas partes, principalmente cabellos y dedo medio izquierdo, sirvieran como amuletos para la guerra.⁵³ Así todos los participantes en la procesión habían de defender el cadáver con decisión. Debían de llegar al templo a la hora de la puesta del Sol, depositaban el cadáver en el templo de las parteras consagrado a *Quilaztli* que era también el templo de las “diosas celestiales” o *cihuapiltin*. Al llegar, alguna vieja partera pronunciaba un bello discurso en el que honraba a la muerta y la encaminaba hacia el Sol, pidiéndole también que intercediera ante el astro por aquellos que quedaban en la tierra para que fueran de él favorecidos, luego la enterraban en el patio sin mayores demoras; después el marido de la difunta junto con otros parientes permanecían en el lugar durante cuatro noches guardando la tumba y defendiéndola de los ataques de los jóvenes guerreros así como de los llamados *temacpalitotique*.

En un fragmento del discurso a la “mujer valiente”, puede leerse:

Levantáos, hija mía, y componeos. Id aquel buen lugar que es la casa de vuestro padre y madre el Sol, que allí todos están regocijados y contentos y gozosos. los, hija mía, para vuestro padre el Sol, y llévenos sus hermanas, las mujeres celestiales, las cuales siempre están contentas y regocijadas y llenas de gozo (...) Hija mía muy amada, ruégote que nos visites desde allá, pues que sois mujer valerosa y señora, pues que ya estáis para siempre en el lugar del gozo y de la bienaventuranza, donde para siempre habéis de vivir. Ya estáis con nuestro señor. Ya le veis con vuestros ojos y le habláis con vuestra lengua. Rogadle por nosotros. Habladle para que nos favorezca, y con esto quedamos descansados.⁵⁴

En este fragmento podemos observar que aquel destino se tenía por muy bienaventurado, se expresa además la suplica que se hacía al espíritu de la difunta para que rogase por la gente que dejaba, es así que se le considera en este sentido

⁵³ López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano.*, op. Cit., pág: 262.

⁵⁴ Sahagún, *Op. cit.* Tomo II, pág: 614.

un espíritu intermediario y capaz de brindar beneficios a los hombres. Como podemos observar, estas jóvenes mujeres al morir durante el alumbramiento quedaban como protegidas de las parteras y su diosa, así pues, el trabajo que habrían de realizar en el más allá, además de ser escoltas del Sol, era el de ayudantes de la diosa *Cihuacoatl-Quilaztli* sobre todo como asistentes en los partos. Es seguramente en esta forma benevolente que se les pide también que visiten a sus deudos. Estas funciones contrastan notablemente con el carácter dañino y maléfico que podían asumir, sobre todo como *tzitzimime*, al ser agentes de miedo y de enfermedad, carácter que parece ser resaltado con mayor frecuencia en las fuentes.



*Cihuacoatl como Tzitzimitl*⁵⁵

En un interesante estudio Cecelia F. Klein⁵⁶ afirma que en tiempos de la Colonia se dio un proceso de satanización y de masculinización de los espíritus nocturnos

⁵⁵En: Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España... Op. Cit.*, Tomo II, Lám: 21.

llamados *tzitzimime* por parte de los cronistas españoles quienes destacaron únicamente sus características nocivas y los definieron como huestes demoniacas.

La religión de los antiguos mexicas se caracterizó por un marcado dualismo en que los aspectos opuestos y contradictorios que muchas de las deidades suelen presentar se integran de forma complementaria sin que sean excluidos unos por otros, de esta manera Klein afirma que los *tzitzimime*, que cabe mencionar, no incluyen únicamente a las mujeres muertas en parto sino a toda una categoría de espíritus tanto masculinos como femeninos, fueron en realidad una mezcla de cualidades positivas y negativas y que podían causar males y enfermedades, pero eran por lo mismo también capaces de curarlas y de alejar el mal. La autora basa sus afirmaciones en una serie de fuentes tanto pictográficas como escritas, algunas de estas últimas más apegadas a las tradiciones propiamente indígenas, por ejemplo, señala que Hernando Alvarado Tezozomoc describió a los *tzitzimime* como “ángeles” y “dioses” del aire que sostenían el cielo y que traían las lluvias, los rayos y los truenos⁵⁷, anota además que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* menciona que en el segundo cielo habitaban unas mujeres llamadas “tezauzigua” o bien “zizimine,” que no tenían carne sino eran sólo huesos y que llegado el fin del mundo habrían de bajar a la tierra para devorar a los hombres.⁵⁸

Estas dos fuentes nuevamente parecen hacer referencia a las *cihuateteo* y *tzitzimime* como espíritus relacionados a las lluvias y a las nubes; pues recordemos que el segundo cielo era el llamado “cielo del *Tlalocan* y de la Luna”, por tanto estaba relacionado directamente con el reino de *Tlaloc* y con las lluvias. El *cihuatlampa* como el lado del descenso y del ocultamiento del sol se relaciona también con el momento del ocaso como la entrada del astro al inframundo. Todo esto nos mueve a pensar nuevamente en las características de la posesión de la

⁵⁶ Klein, Cecelia F. “The devil and the Skirt, an iconographic inquiry into the prehispanic nature of the *tzitzimime*” en: *Estudios de Cultura Nahual*. Vol. 31, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.

⁵⁷ Alvarado Tezozomoc, Hernando. *Crónica Mexicana*. Madrid, Historia 16, 1997, pág: 149.

⁵⁸ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en: Garibay K. Ángel Ma. *Teogonía e Historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*. México, Porrúa, 1996, (sepan cuantos... # 37), pág: 69.

diosa *Quilaztli*, que López Austin se pregunta si podía ser doble, implicando el calor y el frío. Las nubes sin duda contienen al elemento agua, pero ciertamente en una forma caliente, al estar convertida en vapor por el calor del Sol, por lo que creemos que bien podría afirmarse que las cargas descritas con anterioridad pudieran en alguna medida ser también complementarias e incluir una combinación entre las fuerzas del *Tlalocan* y aquella energía caliente del Sol. Esta combinación quizá se pueda representar en el elemento celeste, pero líquido, de las nubes. El elemento agua se asocia a la tierra, así como el fuego esta más relacionado al aire; Michel Graulich lo explica de esta manera:

Los elementos se oponen entre sí, primero por parejas. El fuego y el aire son ligeros, intangibles, casi inmateriales. Están al lado de la pareja suprema, del cielo, de lo masculino de lo luminoso y del sol. La tierra y el agua, por el contrario, son elementos pesados, del lado femenino y oscuro.⁵⁹

Según lo anterior, otro punto que podría indicar esta “doble posesión” de las *cihuateteo*, o dicho de otra manera, una carga combinada, es el hecho de que, a diferencia de los guerreros cuyos restos e imágenes eran incinerados, a las mujeres muertas de parto se les enterraba, al igual que a los elegidos para ir al paraíso del *Tlalocan*. El hecho de sepultar a estos cadáveres, más allá de implicar tan sólo un regreso a la tierra, debe relacionarse también con una incorporación directa al ámbito de las fuerzas acuáticas y fertilizadoras del *Tlalocan*, que en el caso de las *cihuateteo* se verían combinadas con las fuerzas calientes y celestes del Sol, pues era el ámbito celeste donde, como guerreras, habrían de morar; transmutando su forma en un tránsito que las llevaba a ser portadoras del Sol, a compararse con las nubes y a veces a presentarse como espíritus nocturnos e iracundos. Recordemos por otra parte que en el caso de los funerales de los guerreros, se hace mención del dios del Sol y de los vientos, lo que recuerda la posibilidad de combinaciones no solo entre el frío y el calor, sino también entre lo ligero y lo pesado de los elementos. Más

⁵⁹ Graulich, Michel. *Mitos y rituales del México antiguo*. Op. cit., pág: 93.

adelante retomaremos el tema de las *cihuateteo* y profundizaremos en algunas asociaciones simbólicas.

EL TONACACUAUHTILAN

Uno más de los lugares de los muertos estaba reservado para los niños que morían a una muy tierna edad, cuando aún no habían ingerido maíz ni otros alimentos distintos de la leche materna, y no tenían uso de razón, por tanto no estaban contaminados por faltas propias ni ajenas, ni por alimentos que pudieran haberlos impregnado con una carga de *talticpacayotl*, según la definíamos líneas atrás. Estos infantes pasaban entonces a habitar en el *Tonacacuahtitlan* o “lugar del árbol de nuestro sustento,” donde existía el llamado *Chichihualcuahuitl* o “árbol de leche”, al lado de *Tonacatecuhtli*, otro nombre de *Ometeotl*, que significa “señor de nuestra carne” o “de nuestro sustento”, que mora en el lugar de la creación, llamado también *Omeyocan*. Sahagún anota sobre las almas de estos infantes lo siguiente:

...van a la casa del dios que se llama Tonacatecuhtli, que vive en los vergeles que se llaman Tonacacuahtitlan, donde hay todas maneras de árboles y flores y frutas, y anda allí como zinzones, que son avecitas pequeñas de diversos colores que andan chupando las flores de los árboles.⁶⁰

es así que el “Árbol de leche” se ubica asimismo en el último cielo, donde mora el supremo dios creador, y desde allí estas almas serían recicladas de manera directa, sin tener que cumplir trabajo alguno en servicio a algún dios, para una vez más infundir vida a otro ser humano en la superficie de la tierra. En el *Códice Vaticano A* se representa el Árbol de leche junto al dios *Tezcatlipoca*, pero podemos mencionar que *Tezcatlipoca* comparte atributos con *Tonacatecuhtli* y con *Ometeotl*, Miguel León-Portilla enumera algunos de estos atributos: Dios principal, Dueño del cerca y

⁶⁰ Sahagún. *Op. cit.*, Tomo II, pág: 572.

del junto, Dador de la vida, Inventor de los seres humanos, Noche, Viento, Dueño de los estratos celestes;⁶¹ Sahagún anota asimismo que al morir estos niños y niñas:

no sin razón los entierran junto a las trojes donde se guarda el maíz y los otros mantenimientos, porque esto quiere decir que están sus ánimas en un lugar muy deleitoso y de muchos mantenimientos, porque murieron en estado de limpieza y simplicidad, como piedras preciosas y muy finos zafiros.⁶²



Chichihualcuahuitl, el Árbol de leche⁶³

El enterramiento cerca de las “trojes” o depósitos de maíz y de granos, nos recuerdan que sus almas moran ahora en el lugar del resurgimiento y en un lugar de vida y abundancia en el último cielo, junto al “señor de nuestro sustento”, o bien, de los alimentos.

⁶¹ León-Portilla, Miguel. “Ometéotl, el supremo dios dual y Tezcatlipoca ‘dios principal,’” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 30, 1999, pág: 48.

⁶²Sahagún. *Op. cit.*, Tomo II, pág: 572.

⁶³ *Códice Vaticano A*, folio 3v, *Op. Cit.*

Ciertamente el *Lugar del árbol de nuestro sustento* guarda alguna semejanza con el paraíso del *Tlalocan*, como un lugar de deleite y de abundancia. Este tiene un equivalente, como veremos más adelante, con el paraíso de *Tamoanchan*, lugar de deleites donde habitaban los dioses creados por *Ometeotl*, y donde se ubicaba un árbol cuidado por la diosa *Xochiquetzal*, ciertamente tanto el árbol de leche, como el *Tamoanchan* se ubican en el plano más elevado, “sobre los nueve cielos.”⁶⁴

Destaca también la semejanza del destino de estas criaturas con el de los guerreros en el cielo del Sol, pues en ambos casos se menciona que son como aves y “zinzones” que andan chupando de las flores. En el caso de los niños difuntos podemos mencionar que en el Códice *Vaticano A* se les representa alimentándose de esta manera, de lo que parecen ser flores que cuelgan de un árbol, aunque no se les representa como aves sino como bebés. Cabe destacar que según el mito, los guerreros muertos en combate, al igual que estos bebés, también volverían a nacer en el mundo, aunque en su caso en forma de aves y chupaflores, al cabo de cuatro años de haber transitado entre los llanos del hemisferio oriental y “los jardines del cielo.” No se han hallado en las fuentes mayores informaciones sobre los funerales de estos pequeños.

Funerales de los tlahtoque

Cuando algún *tlahtoani* caía enfermo se colocaba una máscara en la imagen principal del dios *Tezcatlipoca* o de *Huitzilopochtli*, así como de algún otro dios y sólo se retiraba al morir o sanar aquel.

Cuando moría se mandaba avisar a todos los pueblos de su reino y a los señores amigos y “vasallos” suyos para que asistieran a la ceremonia luctuosa. El cadáver se lavaba, se le cortaba un mechón de pelo de la parte de la coronilla que sería

⁶⁴ Diego Muñoz Camargo refiriéndose a la ubicación de *Tamoanchan*; en: López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*. Op.Cit., pág: 72.

guardado en un cofre con un mechón igual que se le había cortado al personaje desde recién nacido, y se habría guardado. Estos cabellos estarían impregnados por el *tonalli* de la persona y marcarían los límites temporales de la vida de este individuo. Se colocaba al difunto sobre una estera para ser velado durante cuatro días, aunque los funerales se podían extender más. Pasado este tiempo en que sus deudos así como el pueblo lo lloraban profundamente, se procedía a ataviar y preparar el bulto mortuario, de manera similar a la de cualquier muerto destinado al *Mictlan*, pero con mucho mayor suntuosidad, en su boca colocaban una fina piedra *chalchihuitl* y lo envolvían con muy ricas mantas, las fuentes registran la factura de algunas de ellas, por ejemplo, mantas doradas, una manta de red de hilo de henequén azul con pedrería fina en los nudos, otra manta en forma de mariposa, otra mantilla más pequeña con puntas redondeadas, se le colocaba en el cuerpo una pieza llamada *xicolli* en forma de chaqueta o chalequillo, se le colocaban insignias joyas y utensilios, algunos de los cuales representaban a dioses. La mariposa se relaciona con el inframundo, a cuyas fuerzas se incorporaría ahora el espíritu del *Tlahtoani*, se colocaba al bulto un tocado compuesto por una diadema de turquesas, en la parte posterior plumas blancas y al frente un moño rojo, de la diadema salía una gran banda de papel blanco rematada por una borla blanca con dibujos en rojo, llevaba también sandalias azules y se le coloca un joyel hecho de papel en forma de perro y de color azul, todos estos elementos se relacionan a *Xiuhtecuhtli*, dios del fuego, y en el caso de la representación del canido sin duda se relaciona también con el primer nivel del inframundo. En una investigación sobre los atavíos del *Tlahtoani*; *Xiuhtechutli* fue identificado por María Concepción Obregón, como la deidad más relacionada iconográficamente con aquel, aunque en los bultos mortuarios que se describen en este trabajo se identifican elementos relacionados a otras deidades. En la mano lleva un báculo con sonajas y labrado a manera de relámpago, que se relaciona con *Tlaloc*, lo mismo que un plumaje verde. Se envuelve junto con el bulto otro plumaje de garcetas blancas con la flor de maizal o *miahuaxochitl*. Lleva una corona de guirnaldas en representación de *Quetzalcoatl*. Lleva plumas de águila, quizá en representación del *Huitzilopochtli*. Se le coloca un bezote de oro; sus orejeras o *nacochtli* son cilíndricas y blancas, en representación

de los huesos que lleva por orejeras *Mictlantecuhtli*. Se le colocan unas colgaderas desde la cabeza y por encima de las orejas. Lleva un collar de cuentas verdes circulares rematadas en cuentas de oro, le ponían también una fina máscara y algunas piedras y chalchihuites⁶⁵. Se trata de representar por medio de todos estos elementos las fuerzas de aquellos dioses de los que el *Tlahtoani* participó en vida y que ahora se reincorporan a sus ámbitos respectivos.

Llevaban luego el cuerpo en procesión hasta el templo donde había de ser cremado y depositado. Iba acompañado por un amplio cortejo, en el que algunos lloraban y otros cantaban. Los nobles así como los servidores del *tlahtoani* portaban escudos, flechas, armas, banderas, finos penachos y otras cosas por el estilo que serían incineradas junto con el cadáver o se colocarían frente al mismo durante su cremación, este era el caso de un penacho que sale de un brazalete que el *Tlahtoani* habría portado en el antebrazo en ciertas ocasiones. En la entrada del templo los recibía el sacerdote principal con toda su clerecía y procedían a incinerar el bulto mortuario con todos los demás objetos, así como al perro que lo habría de ayudar en el paso de agua. Las fuentes mencionan que se mataban también “esclavos”⁶⁶ que habrían de servir al señor en su viaje de ultratumba y que sus corazones se arrojaban en esta hoguera. Se sacrificaba al “esclavo” que se encargaba de encender los fuegos y realizar los sahumeros a los dioses del palacio real. Algunos otros eran “esclavos” del rey, y otros de señores que se los ofrecían, y sus corazones se echaban dentro de la misma hoguera del *tlahtoani*.

Colocaban también en el templo gran cantidad de bebidas y alimento como ofrenda. Al día siguiente de la cremación tomaban de entre las cenizas la piedra que llevaba en la boca y los dientes del difunto y los colocaban en el cofre junto con los dos mechones de pelo que habían guardado, lo colocaban en el templo y montaban encima de este una imagen de palo hecha a semejanza del *tlahtoani* la cual era

⁶⁵ Obregón Rodríguez, María Concepción. *El atavío de los tlaloque mexicas*, Tesis para obtener el grado de licenciada en historia, México, UNAM-FFyL, 1985.

⁶⁶ Aunque el término en nahuatl es *tlacotin* aquí utilizamos el español “esclavo” o “esclavos” como un concepto paralelo.

también decorada con diferentes joyas y elementos simbólicos, llevaba una nariguera de papel de color turquesa llamada *yacaxihuitl*, emplumaban la parte que representaba a la cabeza con plumas de diversas aves. Durante cuatro días más los familiares del muerto, así como otras personas nobles continuaban llevando grandes ofrendas que colocaban donde este había sido quemado y enfrente del arca y de su imagen; y durante todo este tiempo seguían hablando al difunto y rezándole, tanto antes como después de la cremación, pues se consideraba que no era inmediatamente después de ésta que partía al *Mictlan*, sino que permanecía unos días más en la superficie de la tierra. López de Gómara añade que al cuarto día de incinerado el cadáver: “mataban por su alma quince esclavos, o más o menos, según les parecía; a los veinte días mataban cinco; a los sesenta, tres; a los ochenta, que era como final de año, nueve.”⁶⁷ La imagen del *Tlahtoani* sería conservada para ser utilizada en las ceremonias que se realizarían cada año en su honor y durante cuatro años más.

EL CINCALCO

Existe otro lugar que se menciona en las fuentes y que de alguna manera podría considerarse como uno más de los espacios de los muertos. Algunos relatos describen la existencia de una cueva que permitiría el acceso al “otro mundo,” donde aquellos que accedían podrían vivir eternamente. El *Cincalco* es la morada buscada y anhelada, pero nunca alcanzada por Moctezuma II cuando quiso huir ante el terror que le producía su destino señalado por brujos y múltiples presagios funestos. Es también la cueva, ubicada en las cercanías de Chapultepec, donde *Huemac*, señor de *Tollan*, se ahorcó desesperado ante la ruina y abandono de su ciudad.

Cincalco significa “en la casa del maíz”. Los *Anales de Cuauhtitlan* así como la *Leyenda de los Soles* nos informan del reinado de *Huemac*, último rey de *Tollan*

⁶⁷ López de Gómara, Francisco. *Op. Cit.*, pág: 395

quien después de la huida de *Quetzalcoatl* habría sido visitado por los *tlaloque*, con quienes jugo un partido de pelota pero se enfado cuando al ganarlo, los *tlaloque* le dieron hojas y granos de elote en lugar de las plumas de quetzal y los chalchihuites que le habían prometido. *Huemac* no se dio cuenta que tales objetos eran en realidad las plumas y los chalchihuites prometidos. Eran la abundancia de mantenimientos. Entonces los *tlaloque* decidieron privarlo de los “chalchihuites” y las “plumas” que ellos habían ofrecido, por lo que vino la sequía, la helada, todos los frutos de la tierra se perdieron y muchos toltecas murieron de hambre. Después de esto, *Huemac* se quitó la vida en la cueva de *Cincalco*. Se lee al respecto: “En este año 7 *tochtli* *Huemac* se dio la muerte; se ahorcó de desesperación en la cueva de Chapultepec. Primero se entristeció y lloró, y cuando ya no vio a ningún tolteca, que detrás de él se acabaron, se suicidó.”⁶⁸

Sin embargo después de este hecho *Huemac* se convertirá en una especie de dios o guardián del *Cincalco*, según lo asientan otras crónicas y relatos. Los informantes de Sahagún narran que cuando recién arribaron los españoles, Moctezuma, al saber que estos extranjeros preguntaban por él y ansiaban verle, se angustió tanto que pensó en huir a la cueva de *Cincalco* para no enfrentar su destino, el relato asienta que Moctezuma preguntaba apesadumbrado: “Hay quien sepa el camino para ir al Infierno y También al Paraíso Terrenal, y a la Casa del Sol, y a la cueva que se llama *Cincalco*, que está cabe *Atlacuihuayan*, detrás de *Chapultepec*, donde hay fama que hay grandes secretos. En unos destes lugares se podrá vuestra majestad remediar.”⁶⁹ El soberano pregunta por cada uno de los lugares de los muertos, el *Mictlan*, el *Tlalocan*, el *Tonatiuh ichan* y además el *Cincalco*.

Diego Durán presenta la misma historia con algunas variantes, en este caso Moctezuma atemorizado por los presagios funestos que se presentaban anunciando

⁶⁸ *Anales de Cuauhtitlán*, en: *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Traducción del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Historia, 1945, pág: 15.

⁶⁹ Sahagún. *Op. Cit.*, tomo III, pág: 1178.

la caída de su reino, había decidido partir al *Cicalco*. Envío para esto una ofrenda consistente en cueros de hombres a *Huemac*, Señor de aquel lugar, esperando ser aceptado por él, a lo que el señor *Huemac* se rehusaba; hasta que en una ocasión cedió ante la insistencia del rey, pero poniéndole una condición, que era hacer un ayuno y penitencia rigurosos y apartarse de todas las cosas mundanas por ochenta días. Moctezuma aceptó, y cuando hubo cumplido con el reto, *Huemac* le indicó que lo esperase dentro de cuatro días en un lugar a la orilla del lago y una vez que viera una señal en el cerro de Chapultepec.

La fecha indicada Moctezuma observa una luz, como una piedra blanca y brillante sobre el cerro de Chapultepec, y acude al sitio acordado, pero un sacerdote de la localidad que ha recibido un mensaje en un sueño sobre tal situación acude y hace desistir al soberano de querer huir de forma tan desventurada. Podemos leer al respecto que el soberano:

auia ya hallado el lugar á donde se auia de ir á esconder; el qual se llamaba *Cicalco*, que quiere decir, ‘el lugar de las liebres’, el cual era muy ameno y recreable, donde los hombres vivian para siempre sin morir, y que según la relación que le auian dado, que era lugar de aguas muy cristalinas y claras y de mucha fertilidad de todo genero de bastimentos y frescuras de rosas y flores, y que el determinaba de irse allí.⁷⁰

Respecto a esta historia es necesario establecer algunas relaciones para comprender mejor el simbolismo del *Cinicalco*, o *Cicalco*, según lo define Durán, como “lugar de las liebres” o mejor, “la casa de las liebres”. Al usar este término alternativo al de “casa del maíz”, Durán nos brinda un significado particular de este mítico lugar, por lo que creemos que el término usado es correcto y no se debe a una equivocación o mala interpretación del fraile. La liebre o conejo en la mitología nahua representa a la Luna y se le relaciona con los ciclos lunares en la naturaleza y con la fertilidad y la reproducción. Se asocia también a la embriaguez y al pulque, siendo *Ome tochtli* “Dos conejo” la divinidad patrona de la bebida embriagante por excelencia.

⁷⁰ Durán. *Op. Cit.* Tomo I, pág: 563.

Las asociaciones lunares de este espacio quizá puedan establecerse también por otro camino. En el caso de ambos personajes la historia se presenta como una variación del mismo tema. Se trata de dos reyes que se enfrentan al fin de su reino y a presagios y acontecimientos extraños. Sus reinos son majestuosos y han alcanzado grandes riquezas pero han llegado al momento de su caída y ocaso. En ambos reyes destaca una actitud desdeñosa, *Huemac* desprecia los granos de maíz prefiriendo joyas y chalchihuites. Moctezuma, encumbrado soberano rodeado de riquezas, desprecia las cosas públicas de su reino, y a su pueblo mismo, al querer rehusarse a enfrentar su deber deseando huir y escapar al “otro mundo”. Los dos soberanos presentan un destino trágico en comparación a su anterior grandeza, el primero suicidándose ante la ruina total de su ciudad, y Moctezuma II asumiendo una postura esquivada y hasta cobarde frente a la fatalidad. Sin embargo *Huemac* al suicidarse en la cueva de *Cincalco* permanece como señor de este lugar y del reino al que daba acceso, que se describe, a semejanza del *Tlalocan*, como un lugar con agua cristalina y con abundancia de frutos y alimentos. Alvarado Tezozomoc repite esta historia en su *Crónica mexicana*, y describe al *Cincalco* en voz de Moctezuma de manera muy parecida:

Y si allá [en]tramos, jamás moriremos sino biuir para siempre adonde ay quantos géneros de comida ay en el mundo y beuidas y todo género de rrosas y todo género de árboles frutales, porque todos los moradores que allá están los más contentos y alegres del mundo, y el rrey dellos, que es el Huemac está el más ufano y contento del mundo.⁷¹

Según estas descripciones el *Cincalco* puede asociarse al *Tlalocan* como un paraíso de fertilidad, abundancia de alimentos y aguas corrientes. Asimismo hemos señalado las asociaciones entre el *Tlalocan* y la Luna como depósitos de agua⁷², Los conejos de “la casa de los conejos” como animales lunares, pueden asociarse también al *Tlalocan*. El aspecto cavernoso de este espacio también nos habla de la entrada a un nivel infraterreno. Sin embargo las características de los personajes pueden describirse también como eminentemente lunares, según el modelo

⁷¹ Alvarado Tezozomoc, Hernando. *Op. Cit.*, pág: 439.

⁷² La luna se representa en la iconografía como un cántaro lleno de agua con la figura de un conejo.

interpretativo de los propios mexicas. Los dos soberanos, *Huemac* y *Moctezuma*, representan a los agricultores sedentarios, civilizados y ricos que rinden culto a la fertilidad de la tierra, pero que enfrentan los últimos días de su encumbrada civilización, o “el ocaso de su *Sol*”; recordemos que cada era, o el reinado de cada gobernante eran concebidos como un Sol. Recordando el mito de la creación del Sol en *Teotihuacan*, que habremos de comentar más ampliamente en el siguiente capítulo, estos soberanos son como *Tecuciztecatl* el rico señor agricultor que ofrece finas piedras y plumas, y que en el momento indicado se acobarda y duda en saltar a la hoguera, pero que al hacerlo, después de *Nanahuatzin*, se convierte en la Luna. Los agricultores tenían una alta estima por las riquezas terrenales propias del *Tlalocan*, paraíso lunar. Por otro lado, el austero guerrero *Nanahuatzin* que después de inmolarse se convertirá en el Sol, presenta ofrendas que resultan de lo más sencillas, pero su actitud es más sincera y valerosa. Podemos también señalar que los *Anales de Cuauhtitlán* mencionan que el nombre de soberano real de *Huemac* fue *Atecpanecatl*, nombre que Michel Graulich relaciona con la Luna, por otra parte este autor observa que la luz que Moctezuma ve sobre el cerro de Chapultepec es la Luna llena.⁷³

Es así que el *Cincalco*, metafóricamente, al representar la entrada al fértil reino del inframundo a donde el Sol penetra después de su recorrido, y al ser el lugar que acoge a personajes que simbolizan, el fin de una era o un *Sol*, puede relacionarse con el ocaso del Sol. El sol en su descenso se halla en el ámbito femenino del cosmos, y este cielo femenino, como ya comentábamos anteriormente, se asocia también a la Luna; por lo que el *Cincalco* podría relacionarse también con el *cihuatlampa*.⁷⁴ Podría destacarse también que la actitud poco valerosa de los soberanos, sobre todo de Moctezuma, se opone a la virilidad y arrojo del guerrero *Nanahuatzin*, contraparte solar de *Tecuciztecatl* en el dicho relato, y podría tomarse como una actitud decadente y tal vez afeminada. Recordemos que poco antes de

⁷³ Graulich, Michel. *Mitos y rituales del México antiguo*. Op. Cit., cap. 8.

⁷⁴ Antonio Caso en *El Pueblo del Sol*, utiliza el término *Cincalco* para denominar al cielo de las mujeres muertas en su primer parto, el *Cihuatlampa*; aunque desconocemos en que fuente se basa para utilizar este nombre.

morir Moctezuma en manos de los españoles, algunos de los insultos que recibió de sus mismos súbditos, lo tachaban de homosexual.

El *Cincalco* parece concebirse como un lugar que acoge a algún tipo de personas que quieren llegar a él, pero para ello deben morir. Se trata de personas que en vida fueron encumbrados personajes, pues tenían riquezas similares a las que poseía Moctezuma, según describe *Huemac*, en voz de Diego Durán, a quienes allí habitan, se lee: "...y decidle (a Moctezuma) que estos que están en mi compañía, que también fueron hombres como él y que gozaron de lo que él goza y ahora padecen lo que veís..."⁷⁵ Podemos observar que a pesar de que anteriormente describimos al *Cincalco* como un lugar de gozo y felicidad, se menciona que quienes ahí habitan, padecen. Tezozomoc es más claro al describir este sufrimiento, se lee que al ser visitado por los enviados de Moctezuma, *Huemac* le manda responder a este:

¿Qué es lo que dice Monteçuma? ¿Piensa que es como allá en el mundo? De la manera que reina no lo a de poder çufrir una ora, quantimás un día ¿Piensa que yo acá como ni visto jamás ni todos los que aquí están? Porque ya no son como cuando en el mundo estauan, sino de otra forma y manera, que cuando estauan en el mundo tenían alegría, descanso, contento. Agora es todo tormento, que no es este lugar como allá el rrefrán dicen que es, un deleitoso paraíso de contento, sino un continuo tormento. Dezidle esto a Monteçuma, que si biese este lugar de puro temor huyera hasta meterse en una dura piedra.⁷⁶

Vemos entonces que los que van allí fueron hombres encumbrados y que en realidad no viven en el *Cincalco* una vida de gozo, sino más bien de pesadumbre y sufrimiento, aunque vivirán allí eternamente. Se puede pensar que las riquezas que antes se mencionó que este lugar posee, no están a su alcance. Es así que, si bien puede ser el suicidio una de las formas para llegar al *Cincalco*, esta parece ser una actitud reprobable por los dioses, pues no los conduce ni al *Mictlan*, ni a ningún paraíso, celeste o terrestre. Conduce a quienes lo cometen a una especie de limbo

⁷⁵ Diego Durán, *Op. Cit.* Tomo I, pág: 564.

⁷⁶ Alvarado Tezozomoc, Hernando. *Op. Cit.*, pág: 443.

perpetuo en un ámbito cercano a los jardines y florestas del paraíso del *Tlalocan*, pero sin poder gozar de sus frutos; por lo que padecerán la carencia y el anhelo por aquello de lo que mucho gozaron en vida. Si bien en otras circunstancias la muerte voluntaria puede ser una vía meritoria para trascender el viaje al *Mictlan*, como lo es en el caso de *Nanahuatzin* y *Tecuciztecatl*, o en el de *Quetzalcoatl* en el mito de *Tollan*;⁷⁷ en el caso de *Huemac* y Moctezuma, no se trata de una actitud de sacrificio, del resultado de la acumulación de calor que busca extinguir la prisión corpórea del alma, sino de una actitud surgida de la desesperación y de la tristeza.

TEMPORALIDAD Y RITUALES LUCTUOSOS-

Los rituales funerarios presentan elementos con una simbología acorde a las creencias referentes a los destinos de los muertos y la muerte en general. Un elemento que relaciona creencias y ritual es sin duda la duración de los funerales en sus diferentes periodos; por ejemplo, el tiempo que era velado el cadáver así como la duración del luto. Podemos reconocer un periodo en que el muerto es aún acompañado por los seres vivos, quienes manifiestan su pena por medio del llanto y expresan con palabras dirigidas al espíritu del muerto sus sentimientos. Durante este momento suele estar presente una imagen en representación de la persona, o bien, el cuerpo mismo del difunto, mismos que serán enterrados o incinerados según sea el caso, y en su lugar, se conservaran otras representaciones de los difuntos para ser veneradas por un tiempo más largo y cumplir con otras funciones.

Existen otros periodos temporales en los que se deben realizar otras ofrendas. La duración máxima del periodo en que se ofrendaba al difunto es de cuatro años desde su fallecimiento, tiempo en el cual se consideraba que los muertos destinados al *Mictlan* abrían concluido su recorrido y en que se les realizaba la última ofrenda

⁷⁷Graulich, Michel. *Mitos y rituales del México antiguo*. Op.Cit.

de manera individual, después de estos periodos, que variaban según cada uno de los destinos, los difuntos serían conmemorados de manera colectiva en las fiestas del calendario dedicadas a los ancestros de acuerdo a los destinos referidos pero en relación también a otros elementos y relatos mitológicos. Los sacerdotes u oficiales son quienes supervisan los procedimientos y realizan la mayoría de las acciones rituales.

Resumiendo los datos principales acerca de los diferentes tipos de funerales podemos anotar de cada uno de ellos lo siguiente:

Funerales de los *mictecah*: “los del lugar de los muertos”

Se hacían fardos mortuorios con el cadáver y se le preparaba para el camino al *Mictlan*. Se cremaba al cadáver a los cuatro días del fallecimiento, se conservaba una efigie con algunas pertenencias y restos del cadáver a la cual se le ofrendaba a los 80 días, al año, y luego cada año hasta cumplir los cuatro años del fallecimiento.

Funerales de los guerreros muertos en batalla:

Sus cuerpos se quemaban en el campo de batalla. Se hacían efigies en representación de los muertos las cuales eran veladas por cuatro días antes de ser incineradas. Tomaba 80 días a los *teyolia* de los guerreros llegar al cielo del Sol, tiempo durante el cual sus deudos debían guardar luto y abstenerse de toda limpieza corporal.

Funerales de los *pochtecah* o comerciantes:

Sí moría en ruta, el cadáver se quemaba en el lugar del fallecimiento. En la ciudad se elaboraba una efigie que era incinerada en el templo del barrio después de ser velada por cuatro días. En este caso se creía que el alma partía al cielo del Sol junto con las almas de los guerreros difuntos. Sí el comerciante moría en su casa y de enfermedad común, era velado en su casa e incinerado al cuarto día, y se creía que partía al *Mictlan*.

Funerales de los “reyes” o *Tlahtoque*:

Se velaba el cadáver durante cuatro días, luego se cremaba y se formaba una efigie del soberano con algunos restos, como su dentadura y algunos mechones de cabello. Las ofrendas y rezos continuaban por otros cuatro días ante esta efigie. Después de esto se le honraba a los ochenta días y después cada año.

Funerales de las *cihuateteo* o “mujeres divinas”:

Se lavaban sus cuerpos y se llevaban al templo de *Cihuacoatl-Quilaztli*, llegaban al caer el Sol y se enterraban después de una ceremonia. Se cuidaba el entierro durante cuatro días para evitar su saqueo.

Funerales de los *tlaloque*:

En caso de recuperar el cuerpo se le ataviaba de forma especial, con insignias del dios *Tlaloc*, pues era a esta deidad a la que se incorporaba ahora el *teyolia*; y se enterraba al muerto después de una ceremonia. En caso de no haberse recuperado el cuerpo se enterraba una imagen del mismo igualmente ataviada como el dios de las aguas. Se plantaba una caña que reverdecería cuando el *teyolia* difunto hubiera llegado al *Tlalocan*.

Funerales de bebés en edad de lactancia:

Se les enterraba junto a los depósitos de maíz, probablemente después de una ceremonia sencilla y no hay mención de un luto posterior.

De acuerdo a lo anterior podemos observar que en los casos en que el cadáver es cremado, esto es, en el caso de los guerreros, pochtecas, *tlahtoque* y muertos por muerte natural, el periodo de velación, ya sea del cuerpo del difunto, o de la imagen en caso de faltar aquel, es de cuatro días. Existen datos que mencionan que el *teyolia* no iniciaba el viaje al *Mictlan* inmediatamente después de su incineración sino unos días después⁷⁸, probablemente a esto se deba que aún cuatro días después de incinerado el cadáver de los *tlahtoque* todavía se le hablaba y colocaban ofrendas a su imagen; quizá en este caso, por el cargo mismo del difunto, éste era honrado por un tiempo más largo antes de iniciar su viaje al *Mictlan*.

En el caso de aquellos difuntos que eran enterrados, como son las *cihuateteo*, los muertos destinados al *Tlalocan*, y los bebés en lactancia, se sepultaban después de una ceremonia, sin ser velados por un periodo de tiempo más extenso y sin que hubiera mayores prescripciones en cuanto al luto. En el caso de las *cihuateteo* existe un periodo de cuatro días de vigilancia del sepulcro, pero que corresponde al tiempo que el cadáver es resguardado debido a que se consideraba que la fuerza impregnada en el cabello así como el brazo y dedo medio izquierdos, se conservan y son efectivas. El enterramiento es en estos casos equivalente al momento en que se planta una semilla en la tierra, y por tanto no es necesaria la presencia del fuego como el elemento que transporta la energía del *teyolia* al ámbito de los muertos, el enterramiento es más bien una incorporación directa de esta entidad anímica al *Tlalocan*, pero en calidad de semilla, por ello el arribo a este reino del inframundo

⁷⁸ López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología*. Op. Cit, pág: 365.

ocurrirá en el tiempo que toma el florecimiento de una caña que se planta en la tierra. Por otra parte los bebés en lactancia que han muerto se incorporan de manera directa al último cielo, al extremo superior del eje del mundo donde se yergue el árbol de tetas; su reintegración al árbol es inmediata, desde donde esperarán su próxima vuelta al mundo. Para las *cihuateteo* también el enterramiento era una incorporación a las fuerzas terrestres. Como auxiliares de *Quilaztli* y asistentes de los alumbramientos deben considerarse entidades cercanas al ámbito de las fuerzas frías, relacionadas a la vida en la tierra, al nacimiento y a la muerte; pero debido a su calidad de mujeres guerreras sus *teyolia* pasaban al cielo del Sol en el poniente. Su partida era inmediata, por lo que se les enterraba después de una corta ceremonia. Sin embargo, en el caso de estas mujeres existen, como veremos más adelante, una serie de relaciones con fechas del calendario de 260 días en las cuales éstas se manifiestan en la tierra.

En el caso de los guerreros o de los pochtecas muertos lejos de la ciudad, así como de los individuos que al morir ahogados no era posible recuperar sus cuerpos, las imágenes eran representaciones de los difuntos durante sus funerales y servían también para reintegrar las partes del *tonalli* que se habían dispersado tras la muerte y, en los casos en que eran incineradas, para hacer llegar las ofrendas, lamentos y palabras de los deudos al *teyolia* del difunto que iba en camino a su destino de ultratumba.

Respecto a los guerreros, éstos, al ser recogidos por la diosa *Teoyaomiqui* después de caer en el campo de batalla, iniciaban su viaje a la Casa del Sol inmediatamente, aunque les tomaría ochenta días en llegar a ella, durante este tiempo seguirán recibiendo las ofrendas que los vivos les hacen llegar y que les proporcionan fuerzas para su recorrido.

El periodo de velación de cuatro días significaba un tiempo en el que los vivos se despiden de sus difuntos, les hacen llegar sus sentimientos y sus plegarias, así como las ofrendas que les serán útiles en sus recorridos, ya sea al *Mictlan* o al cielo de los

guerreros. Pasados estos días debió existir otro periodo más prolongado de luto, que duraría ochenta días. Esto es claro para el caso de los guerreros, en el que sus deudos se abstenían del aseo durante ese tiempo. Aunque en el caso de quienes viajaban al *Mictlan* los ochenta días marcan el momento de la primera ofrenda después de la cremación, por lo que este periodo, creemos, debió marcar también algún tipo de ritualidad con respecto al luto de los deudos. En el caso de los guerreros, concluidos estos días se consideraba que habían arribado junto al Sol, por lo que con el luto terminaban las ofrendas; éstas resultan una forma de hacer llegar al difunto lo necesario para su recorrido y de brindarle fuerzas para realizarlo, por su parte el luto es una forma de acompañamiento del difunto además de que expresa la tristeza por la pérdida. En el caso del uso de cintas mugrientas y de untarse con ciertas sustancias, expresaría también una protección contra las entidades nocivas que eran liberadas, y que tal vez fueran más fuertes en el caso de los guerreros difuntos.

Hay datos que manifiestan que el periodo de cuatro días antes de la cremación corresponde a que se creía que durante ese tiempo parte de la esencia del muerto comprendida en el *teyolia*, permanecía en la tierra cerca de los vivos; pero sin duda este elemento se debe integrar en una visión más amplia en la que el número cuatro expresa la idea de espacio-tiempo, a partir de la forma fundamental del recorrido de las cuatro direcciones, y como una de las bases de la estructura de las cuentas del tiempo, organizado a veces en veintenas, como múltiplos de cuatro, o bien en otros periodos como los de cuarenta, sesenta y de ochenta días, o los de cuatro años.

Por otra parte, las efigies que se conservaban después de incinerados los cuerpos encima del cofre donde se depositaban las cenizas del bulto con otros restos, como la piedra de turquesa que se conservaba o bien, en el caso del *Tlahtoani*, los dos mechones de cabello procedentes de la coronilla, tenían una función muy particular, que era la de atraer los fragmentos de la entidad del *tonalli* que eran recuperados dentro del cofre y guardados como el alma del difunto. El *tonalli* como entidad se dispersaba dividiéndose y fragmentándose, pero se podía recuperar y mantener en

parte por medio de la efigie a la que se realizaban ofrendas de fuego y otros elementos.

Es así que los destinos de los muertos para el pensamiento náhuatl quedaban definidos de forma expresa y definitiva en el momento de recibir el golpe de la muerte. Sin embargo, estamos de acuerdo con López Austin cuando afirma que, más allá de lo anterior, se podía dar el paso a un paraíso solar o acuático para realizar el cumplimiento de un trabajo al servicio de un dios. En estos casos, según este autor, los elegidos se harían portadores de una carga, en la forma de una posesión, asignada por la deidad correspondiente para cada caso, y que podía ser una recompensa a ciertos hechos de la vida del individuo. De otra manera el difunto habría de pagar su deuda con la tierra purgando su carga de *tlatlcpacayotl*, adquirida como consecuencia de su consumo de alimento durante su vida, además del sexo. Esto se haría en el viaje de cuatro años al *Mictlan*, a donde la esencia vital llegaría completamente desprovista de todo nexo con su anterior vida para ser reutilizada en una próxima existencia humana.

Las almas de los niños muertos a muy corta edad, al no estar contaminadas con “lo que es de la tierra”, pasaban a un paraíso junto al dios creador, para después ser recicladas de manera directa.

Con respecto a los elegidos del dios *Tlaloc*, que adquieren una carga fría, o a aquellos que por su vida guerrera adquieren una carga caliente durante su vida en la tierra, que les permiten una existencia después de la muerte en el respectivo afortunado paraíso, sin duda es poco lo que sabemos sobre las condición y causas en que estas cargas se manifestaban. En el primer caso las enfermedades parecen ser una de las formas en que los *Tlaloque* administraban estas cargas. Por su parte López Austin afirma que se asignaban, sin especificar la calidad de la carga en cada caso, debido a las virtudes, esfuerzos, conocimientos, cumplimiento de cargos importantes, arrojo militar o por la simple voluntad de los dioses. Por otra parte Michel Graulich, refiriéndose a la acumulación superior de calor, es decir, de aquella

carga que habría de conducir a los guerreros al paraíso del Sol, afirma que existían ciertas disciplinas y penitencias, tales como aquellas propias del culto sacerdotal, que propiciaban esta acumulación, según anota este autor:

...para ganar ese más allá, bastaría con seguir (...) aumentando su porción de fuego interior en detrimento del cuerpo y destruir con agrado este pesado cuerpo que retiene a la persona en exilio sobre la tierra. A partir de entonces, los ayunos, la abstinencia sexual, las extracciones de sangre de diversas partes del cuerpo por medio de espinas de maguey, las mortificaciones de todo tipo, tan características de las religiones mesoamericanas, eran los medios para aligerar, aumentar la llama, para infringirse muertes parciales. De ahí también el deseo de morir sobre el campo de batalla o sobre la piedra de sacrificios.⁷⁹

La descripciones realizadas en este capítulo acerca del destino de los muertos así como la interpretación que se propone a partir del estudio de las investigaciones citadas y su cotejo con las fuentes referentes al tema, servirán como un marco y como base para posteriores afirmaciones y para sustentar parte del contenido de los demás capítulos de esta investigación. Es a partir de la división en los diferentes espacios asignados como destino para los muertos, según su forma de morir, en que se fundamentan no sólo todas las creencias que han quedado referidas hasta aquí, sino que es en este bagaje mítico en que se pueden ubicar y explicar muchas de las acciones rituales que tienen que ver con los funerales y exequias realizados después de morir el difunto, además de otras conmemoraciones y fechas que quedaban marcadas dentro de los calendarios de los mexicas, el *xiuhpohualli* y el *tonalhoualli*. En la siguiente parte describiremos y comentaremos estas festividades calendáricas.

⁷⁹ Graulich, Michel. *Ritos aztecas, las fiestas de las veintenas*. Op. Cit., pág: 32.

CAPITULO II

EL CALENDARIO Y LOS DESTINOS GLORIOSOS DE LOS MUERTOS

La visión del tiempo de los mexicas se fundamenta en el sistema calendárico que este pueblo compartía con sus vecinos mesoamericanos, este sistema se caracterizó por la existencia de dos calendarios, uno de 260 días y otro de 365 días que al iniciar su cuenta de forma paralela vuelven a encontrarse en la misma posición después de un ciclo largo de 52 años que se conoce como *xiuhmolpilli*, o rueda del calendario, en la tradición *mexica*. Este es el mayor periodo en el que se registraban las fechas y en el que se basan sus narraciones históricas. Los dos calendarios se llamaron en lengua náhuatl, *xiuhpohualli*, o “cuenta del año”, el calendario solar, y *tonalpohualli* o “cuenta de los destinos”, el calendario de 260 días. Mientras el primero mide el movimiento del Sol, el segundo se fundamenta en la matemática prehispánica y en ideas autóctonas respecto al destino y el tiempo. Una de las hipótesis más recientes sobre el origen del *Tonalpohualli* es mencionada por Johanna Broda en uno de sus artículos:

En la latitud geográfica de 15° N, la distancia entre los dos pasos del sol por el cenit son 105 días y 260 días, respectivamente. En esta latitud se encuentran dos sitios mayas de suma importancia: el gran centro clásico de Copán donde hay evidencia de una desarrollada actividad astronómica, y el sitio preclásico de Izapa, en la costa del Pacífico en Chiapas (...). El geógrafo Vincent Malmstrom propuso años atrás la hipótesis de que el calendario de 260 días se haya inventado en esa latitud geográfica y en el sitio de Izapa a fines del segundo milenio a. C.⁸⁰

El año solar se codificó en el modelo del *xiuhpohualli*, basado en la cuenta de dieciocho periodos de veinte días, o veintenas, más cinco días considerados sin carga, y por tanto peligrosos, que se suman a estas veintenas para resultar trescientos sesenta y cinco días. Los signos de los días en el calendario mexica

⁸⁰ Broda, Johanna. “El tiempo y el espacio, dimensiones del calendario y la astronomía en Mesoamérica” en: *El historiador frente a la historia*. Coord. Virginia Guedea, UNAM-IIH, México, 2004, pág: 80.

representan animales, elementos de la naturaleza, u otros conceptos; estos son en orden del primero al último: *cipactli*-lagarto, *ehecatli*-viento, *calli*-casa, *cuetzpallin*-lagartija, *coatl*-serpiente, *miquiztli*-muerte, *mazatl*,-venado, *tochtli*-conejo, *atl*-agua, *itzcuintli*-perro, *ozomahtli*-mono, *malinalli*-hierba, *acatl*-caña, *ocelotl*-jaguar, *cuauhtli*-águila, *cozcacuauhtli*-aura, *ollin*-movimiento, *tecpatl*-pedernal, *qiahuatl*-lluvia, y *xochitl*-flor. De estos veinte signos, cuatro eran considerados los “portadores de los años”, los signos *tochtli*, *acatl*, *tecpatl* y *calli* se combinaban con trece numerales para dar nombres a los años. De esta manera puede identificarse cada año de manera precisa dentro de un periodo de 52 años mediante un nombre que se forma por un numeral y uno de los cuatro signos portadores de los años, por ejemplo: “año 2 caña” u *ome acatl*, en nahuatl. Se cuenta: uno *tochtli*, dos *acatl*, tres *tecpatl*, cuatro *calli*, cinco *tochtli*, seis *acatl*, y así sucesivamente hasta 13 *tochtli*, y luego se vuelve a empezar la numeración, uno *acatl*, dos *tecpatl*, etc. Mientras que el periodo de 52 años se llamaba *xihmolpilli*; el doble, 104 años, sería considerado una “ancianidad” o *huehuetiliztli*.



Signos de los días⁸¹

⁸¹En: Fray Diego Durán *Historia de las Indias de Nueva España...* (Op. Cit. Tomo II) Lám: 37.

El *tonalpohualli* o cuenta de los destinos, por su parte, fue para los antiguos mexicanos un calendario adivinatorio basado en la simbología de los veinte signos de los días en combinación con trece numerales que acompañan a los signos repitiéndose cada trecena, con lo que se tienen 260 combinaciones de signo y numeral. Estas combinaciones se utilizaban para hacer predicciones y se tomaban como una forma de oráculo y de saber acerca del destino de las personas, incluso servían para proporcionar a la gente, según su fecha de nacimiento, su nombre calendárico.

Al igual que los años se agrupan en trecenas en el *xiuhpohualli*, el *tonalpohualli* o calendario de 260 días también se divide en trecenas, aunque en este caso son los días los que se agrupan, y no los años. Se nombra cada trecena según el signo del día con que comience cada una de ellas. De esta manera existen veinte periodos en los que la influencia de un signo se hace presente por un lapso de tiempo mayor que el de las cargas propias de cada fecha de la cuenta. Estas veinte trecenas son descritas como los “signos” en los cuales se agruparían los días, sus nombres son: *ce cipactli*, *ce ocelotl*, *ce mazatl*, *ce xochitl*, *ce acatl*, *ce miquiztli*, *ce quiahuitl*, *ce malinalli*, *ce coatl*, *ce tecpatl*, *ce ozomatli*, *ce cuetzpallin*, *ce ollin*, *ce itzcuintli*, *ce calli*, *ce cozacuauhtli*, *ce atl*, *ce Ehecatl*, *ce cuauhtli*, y *ce tochtli*.

Con respecto a la cuenta de las trecenas en el *tonalpohualli*, existen desde luego influencias precisas sobre los seres terrestres en cada una de ellas que son contrarrestadas o potenciadas mediante la acción ritual. Con relación a las creencias en torno a los muertos según lo descrito en el capítulo anterior, uno de los elementos que resalta en este calendario, es la existencia en él de varias trecenas en que se temía el regreso al mundo de las mujeres diosas muertas en parto en forma de los fantasmas llamados *tzitzimime*. Esta presencia de las *cihuateteo* en el *tonalpohualli* durante cinco de sus trecenas no se comparte con los habitantes de ninguno de los otros destinos de los muertos a quienes se les celebraba y ofrendaba durante las veintenas del año solar más propiamente.

EL TONALPOHUALLI Y LAS CIHUATETEO-

Las mujeres diosas que habiendo muerto como guerreras durante su primer parto ayudaban a la diosa *Quilaztli*, podían tomar a veces la forma de espíritus nocturnos llamados *tzitzimime*; éstos eran una categoría de entidades celestes, espíritus femeninos y masculinos. Eran seres de gran poder que podían asumir una forma maléfica y nociva, aunque también se les pedía por el bienestar y la salud de la gente. Se menciona también que la creencia general era que tales espíritus descenderían a la tierra el día del final de los tiempos y devorarían a todos sus habitantes cuando al cabo de un ciclo de 52 años, el Sol fallara en salir una vez más.

Como hemos visto en el primer capítulo, en la parte correspondiente al *Cihuatlampa*, a veces las fuentes, como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, o bien datos etnográficos recientes descritos por López Austin, colocan a las *cihuateteo* en el cielo, en forma de *tzitzimime*, y a ellas se dirigían las plegarias de las parturientas y comadronas para pedir por el bienestar de las criaturas nacientes. La posesión de *Quilaztli*, como una diosa de la tierra, ligaba a estas mujeres a las fuerzas frías y acuáticas del *Tlalocan*, pero como guerreras les correspondía el Cielo del Sol, sin embargo se trata en su caso de un cielo bajo, el segundo nivel, habitado también por la Luna, es en todo caso el cielo del lado del descenso y del ocaso. Se menciona que estas diosas “andaban juntas por los aires”, y además de ser benéficas protectoras de los alumbramientos, eran en ciertos momentos espíritus nocivos que se aparecían en las encrucijadas causando daño a la gente, se dice que al caer el Sol estas mujeres: “se esparcían, y descendían acá a la tierra, y buscaban sus husos para hilar, y lanzaderas para texer, y petaquillas y todas las otras alhajas que son para texer y labrar.”⁸² Añade Sahagún: “aparecen cuando quieren a los que viven sobre la tierra, y a los niños y niñas los empecen con enfermedades, como es dando enfermedad de perlesía, y entrando en los cuerpos humanos. Y decían que andaban en las encrucijadas de los caminos haciendo estos daños.”⁸³

⁸² Sahagún, *Op. Cit.*, Tomo II, pág: 613.

⁸³ *Ibid.*, Tomo I, pág: 79.

La primera trecena en que estas diosas se manifestaban era la correspondiente al tercer signo del *tonalpohualli*, la de *Ce Mazatl*. Se afirma que se les hacían fiestas y se ofrendaban y adornaban con papeles sus estatuas. El siguiente momento en que se temía su presencia y se les ofrendaba, era el séptimo signo, *Ce Quiahuitl*; después de esto volvían las diosas dentro de la trecena *Ce Ozomatli*; a continuación regresaban y nuevamente se repetían los rituales para pacificarlas en *Ce Calli*; y finalmente volvían en el penúltimo signo, *Ce Cuauhtli*.

En general, en todas estas trecenas, la actitud con respecto a los espíritus de las *cihuateteo* era casi la misma, se creía que en aquellas épocas era que volvían a la tierra y lo hacían casi siempre como espíritus dañinos que provocaban enfermedad sobre todo en los niños y mujeres. Se decía que se encontraban principalmente en las encrucijadas de los caminos, por lo que en estos puntos solían tener altares en los que se depositaban diversas ofrendas de alimentos agradables a los espíritus de los difuntos, como las llamadas *papalotlaxcalli*, o bien unos tamales de nombre *xucuichtlamatzoalli*, además de maíz tostado o *izquitl*. En el templo de las *cihuateteo* también se les ofrendaba con comida y cubrían con papeles sus imágenes. Algunas personas que habían hecho algún voto a favor de estas deidades les ofrendaban en estas fechas papeles untados con *olli*. Siendo ésta la ofrenda característica a los *tlaloque* y demás entidades del ámbito acuático. Se puede por tanto observar una relación con las mismas, pero compartiendo a la vez algo de la naturaleza solar de los guerreros muertos.

Las estatuas de estas diosas que se hallaban en los templos eran adornadas durante estas trecenas y recibían las ofrendas a favor de las mujeres valientes. Sahagún las describe así:

La imagen de estas diosas tiene la cara blanquecina, como si estuviese teñida con color muy blanco como es el tízatl; lo mismo los brazos y piernas. Tenían unas orejas de oro; los cabellos tocados como las señoras, con sus cornezuelos; el huipil era

pintado de unas olas de negro; las naguas tenía labradas de diversos colores; tenía sus cutaras blancas.⁸⁴

Se evitaba que los niños salieran a la calle en días específicos para que estas diosas no los enfermaran con perlesía u otros males, se decía que al enfermar a los niños “les quitaban la hermosura”, se anota que decían a sus hijos: “no salgáis de casa, por que si salís encontraros heis con las diosas llamadas cihuateteu, que descendien agora a la tierra.”⁸⁵

Durante la trecena de *Ce Calli* los médicos y parteras hacían sacrificios y ofrendas en sus casas a las *cihuateteo*. La siguiente trecena en que se les ofrendaba era, *Ce Cuauhtli*, en la que sólo descendían las que entre ellas eran las más jóvenes y de las que se decía que: “eran más empecinadas y más temerosas y hacían mayores daños a los muchachos y muchachas, y se investían en ellos, y los hacían hacer visajes. Y por esto en este signo adornaban los oratorios edificados a honra destas diosas por las divisiones de las calles y caminos, con espadañas y flores.”⁸⁶

Las *cihuateteo* eran entonces esperadas durante cinco trecenas del calendario de 260 días. En estos casos su presencia va más allá de una comunión con los vivos y del hecho de recibir las ofrendas que les hacen llegar, se trata de un contacto que se puede traducir en afectaciones directas a aquellos que se encuentran con estos espíritus. Es debido a esta presencia y a la específica cualidad nociva de estas mujeres difuntas que no se les ofrendaba directamente dentro de las veintenas del *xiuhpohualli*.

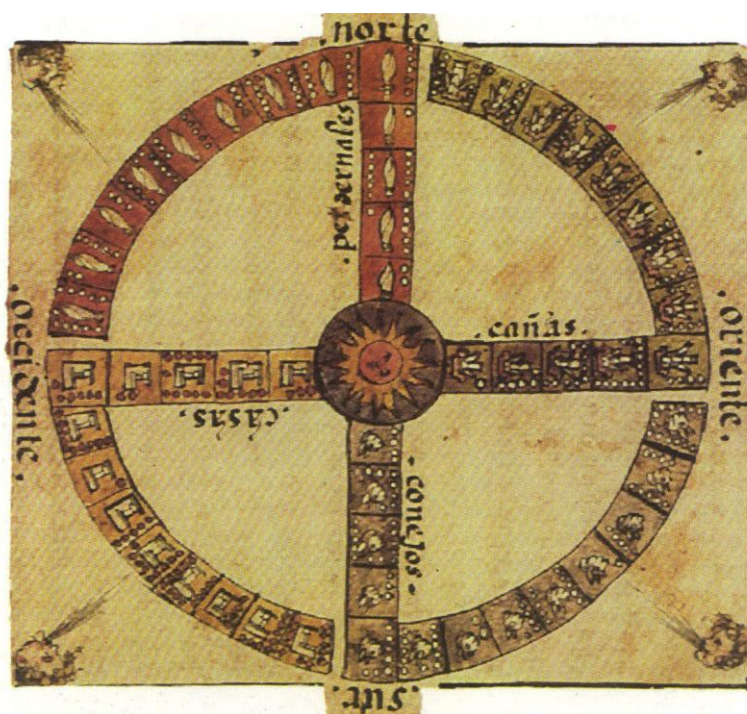
EL XIUHPOHUALLI-

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid*, pág: 371.

⁸⁶ *Ibid*, pág: 401.

Por otra parte el *xiuhpohualli*, como ya mencionábamos, se dividía en veintenas, cada una con un nombre específico que definía una celebración de carácter mítico y religioso, a las que se sumaban los cinco días llamados *nemontemi* considerados días aciagos. Se trata sobretodo de un calendario de carácter agrícola que marca las etapas del ciclo anual de renovación vegetal indicando los periodos de siembra y cosecha, además de otros contenidos y funciones. Los años se agrupaban según los cuatro portadores en años *tochtli*, años *acatl*, años *tecpatl* y años *calli* y se contaban en grupos de trece a la par de los cuatro signos de manera continua, como ya ha quedado referido.



Rueda del año⁸⁷

La mayoría de los cronistas afirman que el año iniciaba en el mes de febrero o, a más tardar, en marzo. Sahagún da la fecha de inicio para el 2 de febrero: “El primero mes del año se llamaba entre los mexicanos *atlcahualo*, y en otras partes *cuahuitlehua*. Este mes comenzaba en el segundo día del mes de hebrero, cuando nosotros

⁸⁷ En: Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España...* (Op. Cit. Tomo II) Lám: 36.

celebramos la purificación de Nuestra Señora...”⁸⁸ Diego Durán señala el 24 de febrero como la fecha de fin de año: “...y así los llamaban nenon-temi que quiere decir días demasiados y sin provecho y estos venían á caer en fin de Febrero á veinte y cuatro de el día del glorioso Sn. Matías cuando celebramos el bisiesto en el cual día ellos también lo celebraban y allí fenecía su año y empezaba el año nuevo.”⁸⁹ Ambos cronistas coinciden en señalar a la veintena de *Atlcahualo* como la primera del año. Según lo anterior la lista de las 18 veintenas con sus nombres en náhuatl es:

- 1- *Atlcahualo* “detención de las aguas”
- 2- *Tlacaxipehualiztli* “desollamiento de hombres”
- 3- *Tozoztontli* “pequeña vigilia”
- 4- *Huey Tozoztli* “gran vigilia”
- 5- *Toxcatl* “la sequía”
- 6- *Etzalcualiztli* “se come *etzalli*”
- 7- *Tecuilhuitontli* “fiesta menor de los señores”
- 8- *Huey Tecuilhuitl* “fiesta mayor de los señores”
- 9- *Tlaxochimaco* “ofrenda de flores”
- 10- *Xocotl Huetzi* “el fruto cae”
- 11- *Ochpaniztli* “el barrido”
- 12- *Teotl Eco* “llegada de los dioses”
- 13- *Tepeilhuitl* “fiesta de los cerros”
- 14- *Quecholli* “espátula rosa”
- 15- *Panquetzaliztli* “levantamiento de banderas”
- 16- *Atemoztli* “caída de las aguas”
- 17- *Tititl* “estiramiento”
- 18- *Izcalli* “crecimiento”

Las veintenas del calendario mexica *xiuhpohualli* describen en sus nombres eventos de la naturaleza, o temas con diferentes contenidos simbólicos. Los muertos tienen

⁸⁸ Sahagún. *Op. cit.* Tomo I, pág: 135.

⁸⁹ Durán fray Diego. *Op. Cit.*, pág: 231.

así diferentes momentos dentro de la organización simbólica del tiempo en el calendario, en que se les rinde culto y en los que se considera más viable la posibilidad de la comunicación entre los vivos y los muertos, según la forma que éstos toman en el más allá de acuerdo a su tipo de muerte.

El orden de las veintenas que hemos expuesto parte de las informaciones recolectadas en el siglo XVI por los cronistas españoles, así como lo registrado en algunos de los códices que se mencionan y corresponde al sistema empleado en el Altiplano Central. Desde luego la relación de estas veintenas con nuestro calendario es un punto de suma importancia para cualquier investigación que pretenda una comprensión más cabal de las mismas. A lo largo del tiempo los investigadores han propuesto diversas teorías para muchos temas relacionados al sistema calendárico y han debatido sobre diferentes cuestiones, algunas referentes al calendario de 365 días, *xiuhpohualli*. Cuestiones como la fecha de inicio del año, la existencia de una sola cuenta, o de diferentes cuentas locales, o el funcionamiento del año bisiesto; algunas de las cuales no resultan del todo precisas en las fuentes originales, han sido ya abordadas por los investigadores y se han propuesto diversas conclusiones.

Respecto a la cuenta del Altiplano podemos señalar que en realidad se concebía, según descubren ciertos estudios, una pluralidad de cuentas y de registros calendáricos, aunque con una estructura básica común, pero aun así bajo la idea de que:

cada *altepetl*, es decir cada estado étnico, tenía su propia cuenta de años, su propio tiempo histórico y su propio centro cósmico. Diversos estudios han constatado la convivencia en el Valle de México de varias cuentas distintas, cada una perteneciente a un pueblo, lo que hace muy difícil traducir al calendario cristiano las fechas de las historias indígenas.⁹⁰

Uno de los puntos en torno a los que más se ha debatido es la existencia del año bisiesto o si por el contrario se dejaban correr los años sin corrección alguna, dando

⁹⁰ Federico Navarrete. ¿Dónde queda el pasado? en: *El historiador frente a la historia*. Op. Cit., pág: 45.

como resultado de ello un desfase de las veintenas con respecto a las temporadas del año. Existen ambas posturas, las dos basadas en un estudio sólido de las fuentes.

Por parte de aquellos que sostienen la existencia de un año bisiesto, cada cuatro años, destaca una posible explicación de cómo se hacía la corrección, por parte de Víctor Castillo Farreras. Mediante un análisis de las informaciones registradas por Sahagún, este autor observa que cada cuatro años la fiesta de *izcalli*, última del año, “se hacía grande.” Aunque la fuente no es del todo precisa, se menciona que la fiesta de cada cuatro años de *izcalli* abarcaba los siguientes momentos consecutivos: 1- “cuando ya va a amanecer”, 2- “cuando ya llegó la media noche”, 3- “cuando apuntó el alba, cuando ya clarea”, 4- “cuando amaneció”, y 5- “cuando ya asciende el sol.”⁹¹ Resulta evidente que se trata aquí de dos amaneceres, dos días de duración de la fiesta. Castillo Farreras añade: “la celebración extraordinaria incluía también el llamado *netecuitotilo* o baile de señores, el *nacazxapotlaliztli* u horadamiento de orejas, y el *pillahuanaliztli* o borrachera de niños, todo lo cual conduce a enfatizar aún más su singularidad.”⁹² Concluye este investigador que cada cuatro años la fiesta de *izcalli* se celebraba con una borrachera generalizada por toda la población, que duraba más de 24 horas y les hacía perder un día completo que simplemente no se tomaba en cuenta dentro de las cuentas temporales.

En este punto queremos introducir algunos planteamientos de un autor en particular. Las propuestas de Michel Graulich en su libro *Ritos aztecas, las fiestas de las veintenas*⁹³ en torno al calendario, en algunos aspectos nos han parecido esclarecedoras. Aunque no pretendemos asumir todas sus implicaciones historiográficas, pues para ello deberíamos realizar investigaciones mucho más extensas sobre el tema de los calendarios mesoamericanos que nos permitieran corroborar o refutar algunos de sus planteamientos. Sin embargo, en algunos puntos, sobre todo en los referente a los simbolismos implícitos en las veintenas de

⁹¹ Castillo Farreras, Víctor. “El bisiesto náhuatl” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 9, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1971, pág: 86.

⁹² *Ibid*, pág: 87.

⁹³ Michel Graulich. *Ritos aztecas, las fiestas de las veintenas*. Op. Cit.

los muertos, coincidimos con muchas de sus opiniones. Creemos además que en cierto punto los planteamientos de este autor, quien propone la no corrección del año bisiesto, pudieran tal vez conciliarse con los de aquellos que sostienen la existencia de alguna forma de corrección del desfase. Sobre todo en lo tocante a la propuesta de Graulich sobre la existencia de un “año ritual” o arquetípico es donde hallamos que sus argumentos embonan con muchos datos e informaciones de primera mano y creemos que deben ser expuestos. Es así que ahora presentamos una breve exposición sobre su hipótesis y sus argumentos principales.

Muchos de los nombres de las veintenas parecen aludir claramente a fenómenos de la naturaleza, pero algunos de sus significados no tienen nada que ver con el momento del año en que las veintenas se celebraban según los cronistas; por ejemplo, las veintenas de *Atlcahualo* “detención de las aguas”, o *Atemoztli* “caída de las aguas”, parecen expresar el fin de la estación lluviosa la primera, y la segunda, la época de lluvias en pleno; sin embargo, en 1519 *Atlcahualo* se celebró del 13 de febrero al 4 de marzo, con anterioridad incluso al inicio de la estación de lluvias, mientras que *Atemoztli* caía del 10 al 29 de diciembre, en plena estación seca.

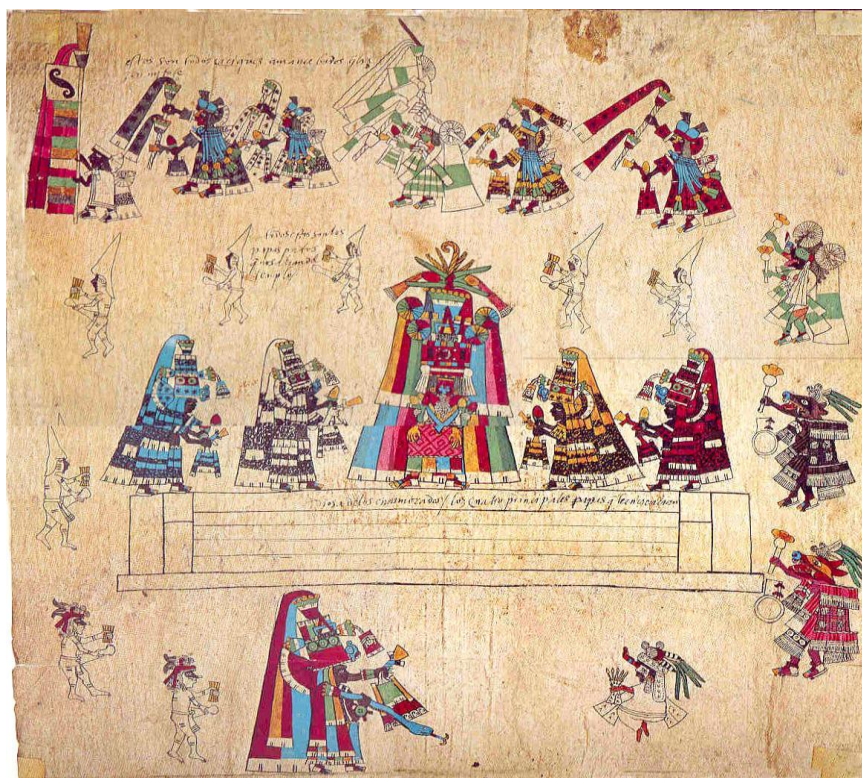
Observando esto Graulich, en el mencionado estudio, hace coincidir el día 20 de *Atlcahualo* con el fin de la época de lluvias, que hoy en día se celebra en muchas localidades de México el 29 de septiembre, día de San Miguel. Al colocar las veintenas en esta nueva posición notó que casi todas las demás parecían ahora acomodarse en su sitio de manera notable. De esta forma *Atemoztli* se hallaría en julio, en plena época de lluvias. Otras de las veintenas cuyos nombres concordaban después de este ajuste con momentos precisos del año serían, por ejemplo, *Toxcatl*, “la sequía”, que caería ahora en diciembre, en la estación seca. *Izcalli*, “crecimiento”, parecería relacionarse con la etapa del desarrollo final del maíz, por su parte, *Tlacaxipehualiztli*, “desollamiento de hombres”, en octubre, haría referencia a la cosecha y al inicio del otoño, simbolizando con este nombre la pérdida de la tierra de su cubierta de vida vegetal, o “su piel.” Por otra parte, analizando los contenidos de las veintenas y la estructura simbólica del año, y

tomando en cuenta datos que sitúan el inicio del año en los meses de marzo o abril, Graulich propone el inicio del año, en su forma ritual, en la veintena de *Ochpaniztli*, es decir, a comienzos del mes de abril.⁹⁴ Es este uno de los puntos que encontramos más significativos entorno a la propuesta de Graulich, pues el colocar a la Veintena de *Ochpaniztli* al inicio de una supuesta forma de año arquetípico hace destacar interesantes elementos del simbolismo de las fiestas de los muertos y de sus relaciones con los mitos.

En *Ochpaniztli*, la fiesta del barrido, se conmemoraba a las diosas madres, *Atlátonan* “nuestra madre de las aguas”, *Chicomecoatl* “siete serpiente”, deidad del maíz, y *Toci* “nuestra abuela”. En *Tenochtitlan* se sacrificaba a representantes de las tres, siendo el último y más espectacular sacrificio el de *Toci*. Todos los sacrificios implicaban el desollamiento de las víctimas y la colocación de la piel sobre el cuerpo de un sacerdote; además de esto se sacrificaba a “esclavos” cuyos corazones eran arrojados a los pies de la estatua de *Toci*.

La representante de la diosa *Toci* participaba en diversos actos rituales y representaciones antes de ser sacrificada, danzaba en un baile con personajes ataviados como huastecos, con grandes gorros cónicos que representaban falos, luego fingía el parto de su hijo *Cinteotl*, el maíz, cuyo representante también aparecía en escena. Se fingía entonces por toda la gente en la plaza un temblor de tierra, el parto de la tierra. En esta veintena se renovaban también los enseres y se barrían y arreglaban las casas, las calles y avenidas, se hacía limpieza de canales y se lavaban los baños de vapor.

⁹⁴ “Según un testimonio antiguo (Motolinía) para los antiguos mexicanos el año comenzaba en marzo, porque ‘entonces fue creado el mundo’... Pedro Mártir escribía por su parte, ya en el momento de la Conquista, que para los indios de la costa del Golfo era la puesta heliaca de las Pléyades la que marcaba el inicio del año y en 1519 se ponían el 21 de abril.” Graulich. *Ibid.* Pág: 78.



Ochpaniztli con la representante de *Toci* y las de otras diosas madres, se pueden ver también huastecos con grandes falos⁹⁵

Estamos de acuerdo con Graulich en que *Ochpaniztli* es a todas luces, una fiesta con un evidente sentido de fertilidad y de propiciamiento del ciclo vegetal, las diosas madres representan al maíz, al agua y a la tierra vieja que debe morir para dar lugar al nacimiento del maíz, el alimento por excelencia. Elementos como la presencia de los huastecos portando falos, o del desollamiento ritual son también elementos que expresan, el primero un claro sentido de fertilidad, y el segundo, de cambio de estación. Cabe mencionar que *Ochpaniztli* era precedida por las dos veintenas de los muertos, con lo que aquellas, según el modelo de Graulich, cerrarían el año con el regreso de los muertos a la tierra, volveremos sobre esto más adelante. Por otra parte la veintena posterior a *Ochpaniztli*, *Teotl Eco* "llegada de los dioses", sería una consecuencia del parto de las diosas madres, simbolizado de manera ritual en *Ochpaniztli*, por medio del cual nacían, primero el dios *Cinteotl*, el maíz, y a continuación otros dioses que llegaban a la tierra en esta veintena. Con respecto al

⁹⁵ *Códice Borbónico*, pág: 30, Op. Cit.

barrido y limpieza general que se realizaba en esta veintena, correspondería según Graulich a una renovación simbólica del mundo, a una purificación y a la expulsión del mal y la enfermedad. Estas actividades resultan adecuadas para un comienzo de año además de que esto coincidiría con calendarios de otras partes del mundo en su periodo de inicio.⁹⁶

Por otra parte *Teotl Eco* representaba el nacimiento de los dioses, o su regreso, y en este sentido se liga de manera directa con las dos veintenas precedentes de los muertos. En *Teotl Eco*, en los últimos días, se esperaba el regreso de los dioses que habían estado ausentes dentro de la veintena precedente, el decimonoveno día de la veintena, a media noche, los sacerdotes colocaban harina de maíz sobre un petate en un templo y un sacerdote pasaba a revisar durante la noche, y se decía que cuando encontraba la huella de un pie pequeño, era señal de que los dioses habían llegado, siendo el primero al que se esperaba, debido a su juventud, *Tezcatlipoca*, el *telpochtli*. En ese momento el sacerdote daba la señal y entonces se empezaban a tocar varios instrumentos de viento para celebrar el regreso de los dioses. La tarde del último día de la veintena los viejos bebían pulque, con lo que se decía que “lavaban los pies de los dioses recién llegados”. La fiesta era llamada por otro nombre *Pachtontli* “la fiesta menor del heno”, el heno simbolizaba al pulque. Algunas fuentes señalan que el primero en llegar era *Huitzilopochtli*, como advocación también de *Tezcatlipoca*; mientras tanto los últimos en llegar, al día siguiente eran *Yacatecuhtli* y *Xihutecuhtli*.

En cuanto al motivo por el cual los antiguos mexicanos habrían dejado desfasar su calendario este autor explica que cualquier intercalación habría desajustado el engranaje cíclico que hacía coincidir las cuentas del *tonalphualli* de 260 días y del año solar de 365, cada 52 años, pues en el *tonalpohualli* no se hacía ninguna corrección, y de estos con el ciclo de Venus de 584 días, cada 104, años; añade que

⁹⁶ “En el códice Bórbonico, una diosa principal de la veintena lleva en su peinado el glifo característico del año”, Graulich. *Ritos aztecas*. Op. Cit. pág: 80

simbólicamente este desajuste pudo implicar un “año arquetípico”, fundamento del año ritual:

al deslizarse un día cada cuatro años, el calendario de las veintenas determinaba un año ritual, esotérico, que tenía la imagen perfecta del año real pero que le precedía siempre, de manera que podía influir en los acontecimientos por sus ritos. Gracias a este año ritual, los sacerdotes reforzaban su papel sobre la masa de agricultores. Los ritos no proporcionaban ninguna indicación precisa para los trabajos en los campos y los campesinos estaban obligados a dirigirse a los sacerdotes para saber en que momento debían proceder a la siembra o comenzar la recolección.⁹⁷

De esta manera el grupo de los sacerdotes al mantener oculto el significado de los ritos, no divulgando cual era el momento en que el año ritual y el año mítico representativo de ciclos marcados por el paso del Sol eran coincidentes, habría ejercido un control ideológico total presentándose como los justos depositarios de un conocimiento especializado y oculto.

Graulich propone la no corrección del año bisiesto como el origen de este desfase. La época en que el año ritual y el ciclo de las estaciones habrían sido coincidentes, calcula, sería entre los años de 680-683 d.C. Como información paralela anota varios datos en los que observa que los años cercanos a la fecha en cuestión habrían tenido una importancia especial para varios pueblos de Mesoamérica y señalarían en algunos casos el punto de origen de sus cuentas y anales históricos.

Pero su propuesta parece implicar que en realidad se hubieran seguido las dos cuentas, tanto aquella que consideraba al año bisiesto, como aquella que permitía el desfase de acuerdo al año trópico. De hecho, los periodos transcurridos entre los momentos en que el modelo del año coincidía con el año real podrían haberse considerado otro ciclo largo dentro de las cuentas autóctonas del tiempo. La duración real del año trópico era conocida en Mesoamérica, los observatorios de tiro que se hallan en Teotihuacan, Xochicalco y Monte Albán permiten

⁹⁷ *Ibid.*, pág: 83.

establecerla,⁹⁸ y seguramente los mexicas también la conocieron. Existen indicios en las fuentes de que se empleo una forma de año bisiesto. De haberse seguido las dos cuentas estaríamos en el caso mexica y del Altiplano Central, frente a un calendario cuya forma habría perdurado por un largo tiempo en una estructura de núcleo duro y que implicaría, como en el caso maya el conocimiento del año trópico real a la par del uso de otras formas de año, escribe el autor:

...consideremos en primer lugar, la estructura misma del cómputo del tiempo en Mesoamérica, los ciclos de 260 y 365 días coincidían entre ellos cada 52 años y además cada 104 años con un ciclo venusiano de 584 días. La menor intercalación hubiera comprometido tal construcción, es por esta razón que los mayas – todos los autores coinciden en esto- dejaron que su año impreciso se corriera, aun cuando conocían perfectamente la duración real del año trópico. Sin embargo, en el siglo XVI, las posiciones relativas de las veintenas mexicanas y mayas no diferían entre ellas más de un día. Es decir, que los calendarios mexicanos y mayas eran fundamentalmente los mismos y que se habían desplazado al mismo tiempo a partir de un mismo momento.⁹⁹

Las implicaciones de las propuestas de Michel Graulich son importantes, la existencia de un año arquetípico resulta en principio algo difícil de afirmar de manera contundente con base en las fuentes sin una investigación más amplia. En este trabajo no sostenemos adhesión a la totalidad de las propuestas de este autor, pero retomamos ciertos elementos que consideramos resultan acertados. Creemos que la identificación de las veintenas de los muertos, seguidas por *Ochpaniztli* como un modelo de fin y de inicio de año resulta significativa, este periodo, nos parece, presenta efectivamente el fin y el inicio de algo, en el esquema muerte/nacimiento que se presenta en el significado de estas veintenas.

Sin embargo, no obstante las implicaciones teóricas de lo planteado por Graulich, el hecho es que a la llegada de los españoles las veintenas correspondían a fechas específicas en los meses del calendario juliano, y que se tomaba a *Atlcahualo* como

⁹⁸ Johanna Broda. *Op. Cit.* pág: 100.

⁹⁹ Graulich *Ritos aztecas*. *Op. Cit.*, pág: 63.

la primera veintena. En relación a esto, las dos veintenas de los muertos se hallarían al final de la primera mitad del año, con *Xocotl Huetzi* la decima fiesta del año, celebrándose en el mes de agosto. Con relación a esta posición en el año para la veintena, Silvia Limón Olvera la identifica en su libro *El Fuego Sagrado, simbolismo y ritualidad entre los nahuas*,¹⁰⁰ como un paso entre las dos mitades en que se divide el año dentro del calendario, y consagrada a la presencia del fuego como un elemento de carácter liminar, relacionado con la necesidad del calor solar en el momento de mayor humedad debido a la presencia de las lluvias, con lo que se contrarrestaba el exceso de humedad para evitar la putrefacción del mundo, y se fecundaba a la tierra con el inicio del descenso del Sol. El fuego se representa en la figura del dios *Xihutecuhli*, al que la veintena estaba dedicada, principalmente. Durante *Xocotl Huetzi* tenía lugar el levantamiento de un poste en la plaza principal de la ciudad, coronado con una imagen del dios del fuego, se realizaban variadas actividades rituales en torno a este poste y luego, al final de la veintena, lo jalaban entre muchas personas, con lo que se venía abajo.

Para esta autora el levantamiento del poste con la imagen del dios del fuego en su cima durante esta veintena, representaba la época en que el Sol estaba en lo más alto y en que los días eran más largos, iniciando después el descenso hacia las entrañas de la tierra, al “reino” de los muertos, por lo que la caída del poste al final de la veintena representaba la fecundación de las semillas que florecerían más adelante por el astro solar, según explica la autora:

la caída del poste representaba el descenso del dios del fuego al Mictlan para fecundar la superficie de la tierra desde el mundo de los muertos, puesto que de esa parte baja resurgían las plantas que se encontraban en estado latente, esto es, en forma de semilla. Así la totalidad de la fiesta significaba la fecundación de la naturaleza que el principio masculino realizaba tanto desde la parte superior del cosmos, cuando el fuego y el Sol estaban arriba

¹⁰⁰ Limón Olvera, Silvia. *El fuego sagrado, simbolismo y ritualidad entre los nahuas*. México, UNAM, INAH, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2001.

del puntal, como desde el inframundo cuando éste era derrumbado.¹⁰¹

Pero trataremos estos planteamientos nuevamente cuando hayamos revisado más detenidamente el contenido ritual de cada una de las veintenas en cuestión.

LOS DIFUNTOS EN LAS VEINTENAS DEL XIUHPOHUALLI-

LA CREACIÓN DEL SOL Y DE LA LUNA-

El origen de los dos principales astros del firmamento, asociados en el pensamiento indígena uno al fuego y al calor y el otro al frío y al agua, se plantea en el mito a partir del sacrificio voluntario de dos dioses que al inmolarsse se convierten en el Sol y la Luna.

El mito de la creación del sol en *Teotihuacan* narra que antes de que hubiera día en el mundo los dioses se preguntaron ¿quién habría de alumbrar el mundo? A lo que uno de ellos, de nombre *Tecuciztecatl*, ofreció inmolarsse para conseguir tal evento. Luego preguntaron los dioses quien más sería voluntario, pero nadie más habló, así que pidieron a otro dios, de nombre *Nanahuatzin*, que el también fuese quien diera luz al mundo, a lo que este asintió. Los dioses hicieron penitencia durante cuatro días. El dios llamado *Tecuciztecatl*, realizó todas sus ofrendas con objetos preciosos y de gran valor. En lugar de ramos ofrecía finas plumas de Quetzal, su *zacatapayolli*, una bola de heno y zacate para colocar las espinas del sacrificio, era de oro, sus espinas eran de piedras preciosas y de coral rojo, el copal que ofrecía como incienso era de la mejor calidad. Pero *Nanahuatzin* por el contrario era un dios pobre, con deformidad en los pies y con el cuerpo lleno de bubas, y en lugar de ofrecer finos

¹⁰¹ *Ibid*, pág: 125.

ramos, ofreció cañas verdes atadas, sus bolas de heno y espigas de maguey eran comunes, y como incienso solo tenía las costras de sus propias pústulas.

Llegado el momento, los dos dioses se pararon frente al fuego, todos los demás se levantaron y comenzaron a animar a *Tecuciztecatl* y a decirle: “¡Ea, pues, Tecuciztecatl, entre tú en el fuego!”, *Tecuciztecatl* avanzó hacia el fuego, pero al sentir el gran calor se detuvo y retrocedió; cuatro veces acometió para echarse en el fuego y las cuatro no pudo. Entonces los dioses dijeron a *Nanahuatzin*: “Ea pues, prueba tú *Nanahuatzin*”, y este sin vacilar se arrojó a la hoguera donde se asó. Luego *Tecuciztecatl* también saltó. Después de que se quemaron y se consumieron los cuerpos de los dos voluntarios, los dioses que quedaron se hincaron a esperar, y ninguno sabía por donde habrían de aparecer, algunos se pusieron a mirar por el oriente, y fue por ahí que apareció el Sol, con gran resplandor, y después del Sol apareció la Luna que le seguía y que brillaba tanto como aquel. Entonces uno de los dioses lanzó un conejo a la cara de *Tecuciztecatl* y con eso se apagó su brillo quedándole la marca del conejo como ahora la tiene.¹⁰²

Este mito resulta de gran trascendencia para el pensamiento y la religiosidad indígena. La creación del Sol y Luna se debe al sacrificio de los dos dioses. El hombre está en deuda con ellos, pero el sacrificio primigenio queda también como ejemplo de una forma de agradecer y de retribuir a los dioses todas sus dádivas. La actitud asumida por los dos dioses implica también, según la creencia general, la liberación de la energía de la vida, o del alma, mediante la destrucción voluntaria de la cubierta material corpórea. La ofrenda es, según el mito, el acto básico creativo que impele a las fuerzas superiores a la acción.

Los dos dioses con su sacrificio, renacen glorificados y magnificados, se conquista la obscuridad y los dioses triunfan sobre la muerte común; con esto, dan origen a los

¹⁰² Sahagún. *Op. Cit.* Tomo II, pág: 694-698, y *Leyenda de los Soles*, en: *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Traducción del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Historia, 1945, pp: 121, 122.

dos paraísos de los muertos gloriosos, aquellos elegidos por los dioses. *Nanahuatzin*, asume la actitud ante la muerte que se esperaría de un guerrero al morir ante la piedra de sacrificios o en las grandes piras de los dioses, su total austeridad y la sinceridad con la que realiza sus votos y ofrendas lo hacen merecedor de su afortunado destino después de morir inmolado ante el fuego. Antes de morir, lo cubren con papeles, de igual forma que los mexicas vestían a los prisioneros capturados que arrojaban al fuego, o de igual manera que los bultos mortuorios de los guerreros eran decorados. El *Tlalocan* es, por otra parte, un paraíso para los pueblos sedentarios y agricultores, como el refinado *Tecuciztecatl*. La Luna, como hemos visto, se relaciona con el Paraíso subterráneo del *Tlalocan*, de donde proceden las riquezas de los pueblos sedentarios, y al cual también penetra al concluir su camino, mientras *Tonatiuh* ilumina la superficie de la Tierra.

A continuación trataremos las dos fiestas en que se rendía culto a los difuntos merecedores de estos dos bienaventurados destinos. Estas veintenas son la de *Tepeilhuitl* para los *tlaloque*, y la de *Quecholli* para los guerreros muertos en combate. Por otra parte existen dos veintenas dedicadas al culto colectivo de los muertos, *Miccailhuitontli* y *Huey Miccailhuitl*, las cuales serán revisadas más adelante.

TEPEILHUITL Y LOS TLALOQUE

Los *tlaloque*, seres de la lluvia entre los que se contaban quienes habrían tenido una muerte relacionada con el agua, eran conmemorados dentro de la veintena de *Tepeilhuitl*, la “Fiesta de los cerros”, la decimotercera del calendario.

Los cerros, como los lugares de donde surgía la lluvia y que eran habitados por los *tlaloque* y otras entidades relacionadas a las fuerzas terrestres, como los llamados *ahuaque* y los *ehecatontin*, son venerados en *Tepeilhuitl*. Las asociaciones simbólicas

de los cerros son amplias y conforman uno de los significados centrales de esta fiesta, que por otros nombres lleva el de *Huey Pachtli*, “La gran fiesta del heno”, además del de *Coailhuil*, “Fiesta de las serpientes.”



“El trezeno mes deste año tenia veinte dias, celebraban el primero dia del, la fiesta de uey Pachtli, superlativo nombre que quiere decir el gran mal hojo, llamabanle por otro nombre Coailhuil, que quiere decir fiesta general de toda la tierra donde se celebraua la fiesta de los cerros e en particular la del bolcan y sierra neuada” f. Diego Durán.¹⁰³

Muchas de las veintenas del *xiuhpohualli* reciben otro, u otros nombres, además de su nombre más común o principal, aunque también se trata a veces de títulos que se empleaban en distintos lugares. Sin embargo el que existan varias formas para nombrar a una misma veintena nos habla de una variedad de significados y de celebraciones concretas dentro de una misma fiesta. En este caso la celebración a los cerros y a los *tlaloque* se acompaña de una celebración a la yerba de nombre

¹⁰³ En: Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España...* (Op. Cit. Tomo II) Lám: 51.

pachtli, el heno, que los cronistas traducen por “mal ojo”, y que cubría los árboles durante los meses en que llegaban la sequía y el invierno.

Las fechas registradas en el siglo XVI, colocan esta fiesta a finales de octubre; Sahagún da la fecha del 30 de octubre¹⁰⁴, fray Diego Durán el 27 de octubre¹⁰⁵, mientras que el códice *Telleriano Remensis*¹⁰⁶ y el *Vaticano A*¹⁰⁷ el 22 de octubre. Quizá estas diferencias puedan deberse a ligeras variaciones reales de días en las cuentas de algunos lugares con respecto a otros, o bien a que los cronistas quizá señalan como fecha de la fiesta diferentes momentos de la veintena.

Una de las actividades principales de esta fiesta era la elaboración con masa de amaranto de las figuras de los cerros principales a los que veneraban, a los cuales representaban con ciertos rasgos de persona; también se fabricaban imágenes similares en memoria de los que habían muerto ahogados o por el rayo, y por los que habían sido enterrados.

Durante esta celebración a los cerros y a los *tlaloque*, los enfermos que habían contraído alguna enfermedad relacionada con el agua debían hacer votos a estas deidades y al dios *Tlaloc* mismo, con esto buscaban sanar de su enfermedad, o bien cubrir el pago de la deuda adquirida en la forma de una carga acuosa, debida muy probablemente a haber cometido alguna acción que resultaba ofensiva al dios:

Aquellos a quienes estas enfermedades acontecían, hacían voto de hacer las imágenes de estos dioses que se siguen: del dios del aire, la diosa del agua y el dios de la lluvia; también la imagen del volcán que se llama Popucatépetl, y la imagen de la Sierra Nevada, y la imagen de un monte que se llama Poyauhtécatl, o de otros cualesquier montes a quien se inclinaban por su devoción.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Sahagún. *Op. Cit.* Tomo I, pág: 158.

¹⁰⁵ Durán fray Diego. *Op. Cit.*, pág: 278.

¹⁰⁶ Códice *Telleriano Remensis*, Folio 4r, Op. Cit.

¹⁰⁷ Códice *Vaticano A*, folio 48v, Op. Cit.

¹⁰⁸ Sahagún. *Op, Cit.* Tomo I, pág: 107.

Esta ofrenda de imágenes de cerros era realizada también por aquellas personas que por alguna actividad que desempeñaban, o por otro motivo, corrían peligro de ahogarse en el agua de los ríos o en el mar.

De esta manera dentro de la Fiesta de los cerros se elaboraban las figuras de todos los principales cerros conocidos. Se comenzaban a partir de unos palos a los que se había tallado una cabeza y la forma de una serpiente, estos eran cubiertos con masa de *tzoalli* y con ésta se elaboraba sobre éstos palos la imagen del cerro de que se tratase. Se le colocaban dientes con semillas de pepitas y ojos con frijoles negros, se les colocaban insignias de los dioses a que representaban y se les colgaban papeles manchados con *olli* derretido. Asimismo ofrecían a las imágenes pulque además de diversos alimentos especiales. Todo esto era colocado y arreglado por sacerdotes especiales que intercedían por las personas que ofrecían su voto. Después de cinco días se ofrecía una fiesta y un baile a las imágenes por parte de todos los sacrificantes. Se preparaban tamales y cuatro veces durante la noche se convidaba a todos los presentes.

Al amanecer, después de aquel baile, los sacerdotes decapitaban con cuchillos a las imágenes y deshacían la masa, la cual era entonces consumida por todos los sacrificantes. Se creía que esta masa tenía la capacidad de curar a los enfermos de exceso de agua como bubosos, cojos y tullidos por lo que, según anota Durán: “así estos tullidos y cojos hacían de esta masa unas culebras retuertas y después las mataban con la feccion que los demas habian muerto á los cerrillos fingiendo ser los mismos dioses y aquello comian creyendo ser aquello bastante para sanallos de su cogera ó manquera.”¹⁰⁹

¹⁰⁹ Durán. *Op. Cit.*, tomo II, pág: 278.



Imágenes de cerrillos o *tepictoton*¹¹⁰

Esta ofrenda de los pequeños cerrillos de masa, llamados en náhuatl *tepictoton*, adquiriría para los sacrificantes la forma de un sacrificio a los dioses del agua, y más específicamente a los dioses que habitaban en los cerros y que eran quienes administraban la enfermedad entre los hombres que la adquirían como una deuda, en este sentido Michel Graulich interpreta las ofrendas y demás ritos realizados por los contagiados de males acuosos como una acumulación de meritos para sanar, mencionando que quizá las imágenes que ofrendaban los representaban a ellos mismos en su muerte, en la que renacerían como los elegidos del dios, anota Graulich:

En cuanto a los sacrificantes, éstos morían y volvían a nacer simbólicamente por medio de sus víctimas sustitutas, los Tepictoton, y así “pagaban sus deudas”. El asunto parece claro en lo que concierne a los contrahechos, pues ellos esperaban sanar, es decir, morir y renacer purificados. De esta manera se libraban de su mal, el cual no podía ser más que un castigo por una falta en contra de los Tlaloques. Al “pagar su deuda” y adquirir mérito, estaban en posición de hacer peticiones, pues habían complacido a los dioses.¹¹¹

¹¹⁰ Sahagún, fray Bernardino. *Primeros Memoriales*. Norman, University of Oklahoma Press, 1997. Veintena *tepeilhuitl*.

¹¹¹ Michel Graulich. *Ritos aztecas*. Op. Cit., pág: 167.

La presencia de las representaciones de serpientes como las imágenes de los dioses del agua y de las lluvias resulta un elemento notable. Estas constituirían el esqueleto de las figuras de masa, por lo que estarían “al interior” de los cerros sagrados, lo mismo que se consideraba que era al interior de los cerros donde se hallaba la habitación de los *tlaloque* y el reino de la abundancia. La serpiente se relaciona profundamente con el dios *Tlaloc*, quien lleva en su puño un báculo en forma de serpiente por la cual se representa al rayo, y que su rostro mismo esta formado por dos serpientes entrelazadas. La serpiente como animal terrestre y acuático, además de relacionarse con el rayo, ha sido relacionada con las fuerzas del inframundo y con los dioses de la fertilidad. Según Laurette Séjourné la serpiente simboliza la materia, y más aún, una capacidad generativa de la misma, al respecto se lee: “la supremacía de la noción de movimiento ligada al reptil permite discernir que lo que interesa expresar por su intermedio no es la materia inerte, en tanto que devoradora de vida, sino más bien en su función generadora.”¹¹²

Después de la comunión con la masa de amaranto de los pequeños cerros y otras imágenes los sacrificantes pasaban todo aquel día en el templo y por la tarde todos bebían un poco de pulque, después se retiraban a sus casas. Se mandaba a hacer pulque especialmente para esta fiesta, exhortando a quienes lo elaboraban a que este fuera de la mejor calidad, Existían ciertas normas que debían seguir quienes elaboraban el pulque para obtener un buen producto, debían evitar el contacto con sus mujeres desde cuatro días antes de comenzar la elaboración, además durante todo el proceso no se debía beber del liquido, ni del aguamiel ni del licor fermentado, hasta el momento del abrimiento de las tinajas, de no seguir estas normas se decía que el producto sería ácido o arranciado, además al fabricante se le podría torcer la boca hacia un lado. Según añade Sahagún: “Decían también que si alguno se le secaba la mano o el pie, o temblaba o se le acucharaba la mano o el pie, o le temblaba la cara, o le temblaba la boca o los labios, o si entraba en él algún

¹¹² Laurette séjourné. *El universo de Quetzalcoatl*. 5ª reimp., México, F.C.E., 1998, pág: 25.

demonio, todo esto decían que acontecía porque estos dioses que de aquí se trata se habían enojado contra él.”¹¹³

Estos dioses de los que Sahagún habla en esta cita no son otros que los *tlaloque*, lo que nos indica que estarían involucrados también en la fabricación del pulque y que su producción era un asunto de tal importancia que aquellos que lo producían podían cometer faltas que afectaban a estos dioses supervisores y que se castigarían con la enfermedad o la deformidad. Con esto se establece una curiosa relación entre estos dioses del agua y la fertilidad y los del pulque.

Las relaciones entre el pulque u *octli*, líquido fermentado de maguey, bebida embriagante y sagrada de los antiguos mexicanos, y el heno o *pachtli* que se usaba para decorar calles y altares durante esta fiesta, son descritas por Michel Graulich quien define a *Huey Pachtli* como “la fiesta de los cuatrocientos conejos” dioses del pulque.¹¹⁴ La relación entre la fiesta de los conejos y la de los *tlaloque* se puede establecer a partir de la Luna como un símbolo común a ambos. Se dice que la Luna es un conejo, pues su imagen aparece impresa en su faz, este animal representante del pulque y la embriaguez tiene un ciclo reproductivo de 29 días, siendo eminentemente lunar. *Tochtli* como signo del calendario representa la fecundidad de la tierra y de los animales y el regimiento de las fases de la luna sobre los seres. La Luna se representaba como un recipiente u olla lleno de agua y con la figura de un conejo en su costado. La Luna mantiene una influencia directa sobre los cuerpos líquidos, como lo son las mareas, el ascenso y descenso del agua en las grandes lagunas, la savia de los vegetales además de fluidos corporales. Por otra parte *Tlaloc* puede traducirse como *tlal-octli*, o “el pulque de la tierra.” Los cuatrocientos

¹¹³ Sahagún. *Op. Cit.*, tomo I. pág: 109.

¹¹⁴ “...Sahagún llama ‘pachtecatl’, ‘el del *pachtli*’ a un sacerdote cuya función consistía en servir el pulque. Chimalpahin habla con frecuencia de un rey llamado Tzompachtli Totoltecatl, ‘Cabellos-*pachtli* Totoltecatl’. Ahora bien, Totoltecatl es el nombre de una de las divinidades del jugo del maguey. Incluso en la *Rueda de Boban*, calendario de la época colonial que muestra los glifos o los emblemas de las veintenas, Pachtontli se representa por un cántaro con pulque.” Michel Graulich. *Ritos aztecas*, *Op. Cit.*, pp: 146, 147.

conejos se asocian así a los *tlaloque* como otros tantos seres del lado frío y húmedo y como dioses de la fertilidad y la reproducción.

A la mañana siguiente todos los participantes de la fiesta juntaban a sus parientes y amigos y gente de su barrio y comían y bebían todo lo que había quedado del día anterior, a esto le llamaban *apehualo*. Al final de la fiesta los papeles y demás adornos con que se había adornado a las imágenes y todas las vasijas utilizadas en el convite, eran tiradas en “el sumidero” o remolino de *Pantitlan*, en la laguna de México. Sahagún añade que: “Decían que los gotosos, haciendo esta fiesta sanaban de la gota o de cualesquiera de las enfermedades que se dixeron, y los que habían escapado de algún peligro de agua, con hacer esta fiesta cumplían con su voto.”¹¹⁵

Sahagún describe que en esta fiesta se realizaba también el sacrificio ritual de cuatro mujeres que representaban diosas de montañas. Estas eran: *Tepoxoch*, *Matlalcuae*, *Xochtecatl*, que eran representantes de montañas, y la cuarta *Mayahuel*, era la diosa de los magueyes, madre de los cuatrocientos conejos; con ellas moría también un hombre llamado *Milnahuatl*, “dios de las culebras.” Se afirma que después de muertos eran decapitados, sus cabezas espetadas en el *tzompantli* y sus cuerpos llevados al *calpulli* de donde procedían, para ser ingeridos ritualmente. Se menciona también el sacrificio de muchos otros individuos en esta fiesta, desde niños hasta “esclavos” que representaban a *tlaloque* o dioses conejos.

Una glosa del códice *Telleriano Remensis* señala que *Tepeilhuitl* era una fiesta dedicada a todos los dioses o bien: “todos los santos”¹¹⁶.

Es así que según anota Graulich, en *Tepeilhuitl*: “Los Tlaloques eran festejados en su aspecto de cerros, de donde provenían todas las humedades. Al mismo tiempo se conmemoraba a los difuntos que habían llegado para aumentar su número. Se

¹¹⁵ Sahagún, *Op. Cit.*, tomo I, pág: 110.

¹¹⁶ Códice *Telleriano Remensis*, Folio 4r, Op. Cit.

festejaba a las serpientes, las cuales protegían los campos, y a las serpientes-rayos fertilizantes.”¹¹⁷

QUECHOLLI Y LOS DIFUNTOS GUERREROS



“El mes catorzeno de este año, tenía veinte días y celebraban en su primero día la solemnidad de el dios de la caza que se llamaua camaxtle, por otro nombre yeimaxtle q’ q. d. el de los tres bragueros, el nombre propio del día era, quecholli q’ quiere decir, uaras o fisgas arrojadas”¹¹⁸

Durante la fiesta de *Quecholli* se celebraba al dios de la caza y de la guerra, *Mixcoatl*, conocido también como *Camaxtle*. Es por tanto una conmemoración de la cacería y de la actividad guerrera. Durán da como fecha de la fiesta el 16 de noviembre,¹¹⁹ Sahagún da la fecha del 20 de noviembre como inicio de la veintena¹²⁰ el códice

¹¹⁷ Graulich, *Ritos Aztecas*. Op. Cit., pág: 170.

¹¹⁸ En: Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España...* (Op. Cit. Tomo II) Lám: 52.

¹¹⁹ Durán. *Op. Cit.*, tomo II, pág: 280.

¹²⁰ Sahagún, *Op. Cit.*, tomo I, pág: 160.

*Vaticano A*¹²¹ y el *Telleriano Remensis*¹²² el 11 de noviembre. Sobre este dios de la cacería Limón Olvera anota:

Camaxtli o Mixcóatl, dios de la cacería y patrono de los tlaxcaltecas y huexotzincas, ha sido identificado por Luis Reyes y Henry B. Nicholson con el Tlatlahuqui Tezcatlipoca de la “Historia de los mexicanos por sus pinturas”. Para Ángel Ma. Garibay era un aspecto del dios solar y Paul Kirchhoff dice que era el nombre del Xipe rojo en la región de Cuitláhuac; númenes, todos ellos, que de alguna manera estaban asociados al fuego.¹²³

Durante los primeros cinco días de la veintena no había celebraciones, al sexto día se juntaban cañas que se usarían para elaborar flechas, y juntos los de Tlatelolco y los de Tenochtitlan las ofrecían a *Huitzilopochtli* llevándolas y depositándolas en el patio frente al templo del dios, luego las repartían y cada individuo llevaba a su casa tantas como podía llevar. Al día siguiente volvían frente al templo de *Huitzilopochtli* y se dedicaban a endurecer las cañas al fuego. Al otro día juntos, tenochcas y tlatelolcas, se ponían a hacer flechas, unos de un lado y otros del otro lado del templo. Las flechas que hacían eran todas a una sola medida; las puntas, hechas de madera, se sellaban con resina y con hilo de *ichtli*, un hilo de fibra de maguey macerado y retorcido, luego hacían haces de veinte en veinte flechas y los presentaban a *Huitzilopochtli* colocándolos todos en su patio. Ese día los jóvenes subían al templo desde donde tañían los caracoles y trompetas; luego toda la gente hacía sacrificio haciéndose sangrar las orejas, se untaban la sangre en las sienes y en el rostro. Este sacrificio se llamaba *momazaizo*, y se decía que era dedicado a los animales que irían a cazar después. Al siguiente día se ejercitaban en tirar con el arco a una hoja de maguey y hacían otros juegos.

El décimo día, justo a la mitad de la veintena, era propiamente el de la celebración a los guerreros difuntos. Se elaboraban unas flechas pequeñas, como de un palmo de largas, y ataban cuatro de ellas junto con cuatro teas con hilo de algodón, y las

¹²¹ *Códice Vaticano A*, folio 49r, Op. Cit.

¹²² *Códice Telleriano Remensis*, Folio 4v, Op. Cit. pp: 12.

¹²³ Limón Olvera, Silvia. *Op. Cit.*, pág: 139.

depositaban en los altares de los guerreros muertos, donde se conservaban sus imágenes. En honor de estos difuntos se montaban también altas cañas de maíz con papeles en la punta, uno como bandera y otro largo que colgaba hasta abajo y que iban decorados y labrados con signos y con colores, al pie colocaban los escudos de los muertos y algunas saetas, adornaban estas insignias con plumas de colibrí en la punta. Recordemos que los colibríes o *Huitzitzilin*, representaban al espíritu de los guerreros.

Sahagún añade que este día se hacía en honor a los guerreros: “unos manojitos de plumas blancas del ave que llaman *aztatl*, atada de dos en dos, y todos los hilos se juntaban y los ataban a la caña. Estaban aferrados los hilos con pluma blanca de gallina, pegados con resina. Todo esto lo llevaban a quemar a un pilón de piedra que se llama *cuauxihcalco*.”¹²⁴ Se colocaban también tamales dulces y allí permanecían todo el día, al caer la noche encendían las teas y junto con ellas se quemaban las pequeñas saetas y luego todas las insignias y los manojos de plumas eran incinerados en una ofrenda colectiva a los guerreros caídos en batalla.

El día siguiente que era el oncenno del mes hacían una gran cacería en la sierra que esta encima de *Atlacuihuayan* (hoy Tacubaya), llamada *Zacatepec* en la que participaba gente de *Cuauhtitlan*, de *Cuauhnahuac*, de *Coyohuacan* y de otros pueblos de la comarca. Formaban un círculo de cazadores armados con arcos y flechas alrededor de una gran área de terreno e iban juntándose y cerrando el espacio a los animales que iban quedando acorralados, entonces arremetían contra ellos y cada uno tomaba la caza que podía, y luego con ella volvían a sus pueblos en donde les daban mantas y alimentos a los que habían cazado algo, y aquellos que cazaban animales más grandes, como algún coyote, o un ocelote, les daban premios de mayor valor, se dice también que cazaban todos los animales que se encontraban, incluso mariposas y otros insectos. Las cabezas de los animales grandes que cazaban las colgaban en sus casas.

¹²⁴ Sahagún. *Op. Cit.*, Tomo I, pp: 243, 244.

Existían otros rituales durante la veintena, como era la presentación de los recién nacidos a las ancianas, o el sacrificio de “esclavos” en honor a *Mixcoatl* y *Coatlicue*, además de los que eran ofrecidos por las personas que elaboraban el pulque para el palacio real, a los dioses *Tlamatzincatl* e *Izquitecatl*, ambos dioses del pulque. Todos estos sacrificados eran adornados con estolas y otras prendas de papel, al igual que *Nanahuatzin* lo fue, según el mito. Los sacrificios se realizaban también a la media noche; recuerdan de esta manera la creación del Sol, mientras que los sacrificados imitan a *Nanahuatzin*. Limón Olvera divide la fiesta en dos etapas que: “estaban divididas por la presencia del fuego... la primera parte... se refería a la muerte de los hombres, mientras que la segunda a la de los animales y en medio de ellas se encontraba el fuego como mediador entre ambos.”¹²⁵

En general *Quecholli* es una fiesta de la cacería y de la guerra, una y otra se relacionan a partir del concepto del sacrificio, según Graulich: “La caza sagrada prefigura la guerra para alimentar al cielo y a la tierra. Los cazadores eran semejantes a los guerreros, y la caza capturada, a los prisioneros de guerra. Los que habían atrapado animales eran recompensados exactamente igual que los guerreros valerosos.”¹²⁶

Caza y guerra se equiparan como dos actividades paralelas ya que ambas fueron realizadas en la tierra por primera vez por el Dios *Mixcoatl*, que se acompañaba de sus Cuatrocientos *Mimixcoa* para guerrear en el mundo. Han sido señaladas y comentadas por varios autores las asociaciones de estos personajes con cuerpos celestes, que permiten el uso de un código de interpretación astronómico para algunos relatos en torno al dios cazador, por ejemplo, se le asocia a Venus, a la Vía Láctea o a la Estrella Polar. Se ha comentado que los *Mimixcoa* representarían a las estrellas del norte en oposición a los *Huitznahua* o estrellas del hemisferio sur. Sin embargo en la fiesta tienen lugar rituales relacionados a otros temas y códigos interpretativos.

¹²⁵ Limón Olvera, *Op. Cit.*, pág: 140.

¹²⁶ Graulich. *Ritos aztecas*. Op. Cit, pág: 184.

La fiesta de *Quecholli* al conmemorar a un dios cazador es una fiesta de los chichimecas, la representación de la cacería es un recuerdo de los tiempos en que los pueblos nómadas se agrupaban para cazar. La guerra era desde luego la otra actividad sagrada de los chichimecas. Estos pueblos, como tribus peregrinas e itinerantes eran refinados observadores de los cielos nocturnos, los cuales les servían como referentes en su deambular norteño, por lo que no sería extraño que el dios que los representa estuviese asociado a algunos de aquellos cuerpos celestes en la mitología chichimeca. Además de la caza, *Quecholli*, como una fiesta de los chichimecas se centra en el culto a la guerra, y por consiguiente también en la conmemoración del resultado de esta actividad, la muerte de los guerreros para alimentar al Sol y a la tierra.



Representación de *Quecholli*¹²⁷

El nombre de la veintena es sin duda revelador, al tratarse de un ave sagrada con profundas asociaciones simbólicas. El *quecholli* se ha identificado como la espátula rosa, ave con un pico largo y ancho y largas extremidades. Sin duda era ésta un ave

¹²⁷ Sahagún, fray Bernardino. *Primeros Memoriales*. Op. Cit., Veintena *Quecholli*

sagrada y considerada de gran valor, su plumaje rosado debió, junto con el de otras aves rojizas, representar al Sol. Como un ave de plumaje precioso sin duda también representaba el destino de los guerreros muertos en combate, quienes después de escoltar al Sol, habitarían el mundo como “aves de finos plumajes”. Estas asociaciones del ave con el Sol y la guerra, se observan en el decorado de las lanzas de los guerreros que, en su punta, llevaban plumas de *quecholli*. Las lanzas como proyectiles representan a los rayos del Sol que es asimismo el primer guerrero, aquel que devora los corazones, y que por medio del calor, todo lo consume. Es, como Graulich comenta, una fiesta de los pájaros como representantes de la guerra y de la muerte sagradas, según el autor *Quecholli* es la: “fiesta de los pájaros o del vuelo, fiesta de los *quecholli* o de las armas adornadas con plumas de espátula rosa, el nombre de la veintena hace alusión a los guerreros cósmicos, a los difuntos heroicos, a los Mimixcoas, a Venus y a su hijo el Sol. *Quecholli* es la fiesta de la guerra y de la preparación del nacimiento del astro solar.”¹²⁸

Es así que los dos destinos privilegiados, el *Tlalocan* y la casa del Sol se festejan en estas dos veintenas dedicadas a los cerros y a las aves *quecholli*, la guerra y la cacería. Sin embargo las veintenas principales en que se conmemoraba a los difuntos con un sentido colectivo y comunitario eran las dos veintenas de los muertos, *Micailhuitontli* y *Huey Micailhuitl*, las cuales revisaremos en el siguiente capítulo.

¹²⁸ Graulich. *Ritos aztecas*. Op. Cit, pág: 180.

CAPITULO III

LAS FIESTAS COLECTIVAS DE LOS MUERTOS: MICCAILHUITONTLI Y HUEY MICCAILHUITL

Además de las dos veintenas que hemos comentado con anterioridad, *Tepeilhuitl* y *Quecholli*, en que se conmemoraba a los *tlaloque* y a los guerreros difuntos, existían dos veintenas que estaban dedicadas a los *mictecah* que iban al *Mictlan*, y al culto de todos los muertos de manera más general. Se conmemoraba también el mito del origen de la muerte común. Estas dos veintenas eran las de *Miccailhuitl* o *Miccailhuitontli* y la de *Huey Miccailhuitl* que se traducen como “fiesta menor de los muertos” la primera, y la segunda como “fiesta mayor de los muertos”, novena y décima veintenas en el calendario mexicana. Ambas veintenas estaban ligadas en sus rituales y simbolismos, considerándose la primera como una preparación para la segunda. Al igual que la mayoría de las veintenas del calendario los significados de estas dos fiestas son diversos, celebrándose, además de la fiesta de los difuntos, el culto a dioses específicos así como ciertos relatos míticos. A partir del análisis de sus rituales han surgido algunas interpretaciones sobre el sentido de las mismas, pero antes de mencionarlas es necesario realizar una descripción de cada una de estas fiestas.

MICCAILHUITL, LA FIESTA MENOR DE LOS MUERTOS

La primera de los dos fiestas dedicadas a los muertos llevó el nombre de *Miccailhuitl* “fiesta de los muertos”, o *Miccailhuitontli* “fiesta menor de los muertos”, por otros nombres llevó el de *Tlaxochimaco* “ofrenda de flores”, así como el de *Xocotl Ualaci* “llega aquí el árbol”. Así como en la mayoría de las veintenas se celebraba a uno o algunos dioses en cada una, esta fiesta, al menos en *Tenochtitlan*, estaba dedicada principalmente a *Huitzilopochtli*, dios principal de los mexicas; aunque algunas

fuentes sostienen que en ella se festejaba a *Titlacahuan*, que es otro nombre para *Tezcatlipoca*.



“El mes noueno del año tenia ueinte días y celebreuan en el la fiesta pequeña de los muertos, llamauanla, la fiesta de miccaihuytontli”¹²⁹

Los códices *Vaticano A*¹³⁰ y *Telleriano Remensis*¹³¹ mencionan como día de la fiesta el 3 de agosto, fray Diego Durán indica que esta sería el 8 de agosto¹³². Era la fiesta principal de los *tecpaneca* de *Azcapotzalco*, *Tlacopan* y *Coyohuacan*. Diego Durán y el códice *Maglabechiano* afirman que en ella se festejaba a niños difuntos. El códice *Telleriano Remensis*, así como fray Juan de Torquemada señalan que durante esta veintena se realizaban ofrendas a los muertos colocando alimentos y bebidas especiales en sus tumbas o efigies. Esta fiesta estaba ligada a la siguiente no sólo por ser ambas festejos para los muertos, sino por que las dos juntas implican el levantamiento y posterior caída de un poste que representaba un eje de unión entre los tres planos verticales de la concepción espacial indígena, el celeste, el terrestre y

¹²⁹En: Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España...* (Op. Cit. Tomo II) Lám: 47.

¹³⁰ *Códice Vaticano A*, folio 46v, Op. Cit.

¹³¹ *Códice Telleriano Remensis*, Folio 2r, Op. Cit.

¹³² Durán. *Op. Cit.*, tomo II, pág: 268.

el inframundano; y en torno al cual se realizaban gran parte de las actividades y festejos de ambas veintenas.

Al comenzar *Miccailhuitontli* algunos oficiales iban al bosque a buscar un árbol con ciertas características, debiendo ser completamente recto y de una altura determinada, luego de hallarlo se le cortaba y era transportado a la ciudad en solemne procesión, al llegar a ella salían a recibirlo con música, rezos, cantos, sahumerios de *copalli* y alimentos los habitantes de la ciudad, los sacerdotes de los templos así como una representante de la diosa *Toci* “nuestra abuela”, que simbolizaba a la tierra seca y gastada de la época de sequía. El árbol era llamado a partir de entonces *Xocotl* “el fruto”, y se le colocaba en el centro de la plaza principal, donde yacería hasta el final de la veintena para ser levantado al comenzar la siguiente. Durante estos días era tratado con respeto y devoción, diariamente se le hablaba y se le purificaba, Diego Durán anota: “este palo lo bendecían y santificaban cada día con muchas ceremonias cantos y bailes y encienzos sacrificios de sangre en si mismos... poniendo encima de él todas aquellas ofrendas hablándole como si fuera de razón y entendimiento.”¹³³ Con todos estos ritos de purificación se buscaba quitar todas las influencias nocivas y agrestes que el árbol pudiera traer impregnadas consigo desde el bosque. Los rituales en torno al poste sagrado definían a la fiesta como “la llegada del árbol” o *Xocotl Ualaci*. Existían sin embargo, como ya hemos dicho, aspectos rituales y celebraciones diferentes dentro de cada veintena.

Otro aspecto de esta veintena era la ofrenda de flores que se realizaba al dios principal, *Huitzilopochtli* para los mexicas, así como a todos los otros dioses, y que la definía como *Tlaxochimaco*. Dos días antes de la fiesta propiamente dicha, toda la gente salía al campo a recolectar diferentes tipos de flores silvestres y las llevaban a los templos. Al día siguiente las ensartaban haciendo largos y gruesos collares torcidos. Posteriormente se mataban perros, guajolotes y otras aves y los cocinaban, preparaban también tamales y otras viandas para comer al otro día.

¹³³ Fray Diego Durán. *Op. Cit.*, Tomo I, pág: 269.



Recibimiento del *Xocotl* por representante de la diosa *Toci*¹³⁴

A la mañana siguiente, día principal de la fiesta, presentaban las flores al dios *Huitzilopochtli* en su templo adornándolo con collares y guirnaldas, ofreciéndole también incienso y comida; después hacían lo mismo en los templos de cada uno de los *calpulli* y en las casas de los señores nobles con todas las esculturas de los dioses que se encontraban en cada lugar. Al finalizar la ofrenda de flores a los dioses, en todas las casas se juntaban para comer y disfrutar todos los alimentos que se habían preparado la noche anterior.

Al llegar el medio día se realizaba una danza ritual en el patio del templo de *Huitzilopochtli* en el cual participaban los guerreros acompañados por las *ahuanime* o “alegradoras”, siguiendo una jerarquía muy precisa; guiaban la danza los guerreros principales, de grado *otomin* y *cuacuachicti*, les seguían otros de nombre *tequihuaque*, después de estos iban los llamados *telpuchyaque* a los que seguían los

¹³⁴ Sahagún, fray Bernardino. *Primeros Memoriales*. Op. Cit. Veintena *miccailhuitontli*.

guerreros de grado *taichcahuan*; por último iban los mancebos o *telpopochtlin*. Se intercalaban un hombre y una mujer y al bailar se tomaban todos de las manos; solo los guerreros principales que eran los más experimentados en la guerra e iban por delante podían abrazar a las mujeres por la cintura. Los músicos no se mezclaban con los danzantes, permanecían aparte junto a un altar redondo llamado *momoztli*.¹³⁵



Baile entre guerreros y *ahuianime*¹³⁶

En las casas tanto de nobles como de macehuales también se realizaban bailes; a causa de esto en toda la ciudad había ese día gran algarabía. Al ponerse el Sol cesaba toda la gente de bailar, luego los hombres y mujeres viejos se juntaban a beber pulque y se emborrachaban, así concluía esta veintena.

¹³⁵ Guilhem Olivier en un artículo propone la existencia de diferentes categorías de *ahuianime*; algunas de ellas estarían integradas dentro de la sociedad por medio de instituciones y participaban en los bailes públicos, mientras que otras eran repudiadas por su oficio, que sin embargo se toleraba. Olivier, Guilhem. "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico" en: *Historia de la vida cotidiana en México Tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. Pablo Escalante Gonzalbo coord., México, COLMEX, F.C.E., 2004, pp: 301-338.

¹³⁶ En: Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España...* (Op. Cit. Tomo II) Lám: 32.

A continuación revisaremos los datos concernientes a la segunda veintena de los muertos, *Huey Miccailhuitl*, después describiremos el mito del origen de la muerte común, para posteriormente realizar una interpretación del simbolismo de ambas fiestas.

HUEY MICCAILHUITL, LA FIESTA GRANDE DE LOS MUERTOS



*“El decimo mes del año tenia veynete dias y celebrauan en el la fiesta grande de los muertos juntamente la fiesta solenissima del joco tl uetzi esta de los tepanecas Auia este dia un sacrificio de fuego espantoso y de gran temor,”*¹³⁷

La veintena siguiente o “fiesta mayor de los muertos” era llamada también *Xocotl Huetzi*, “el árbol cae.” Durán nos da la fecha de la fiesta en el día 28 de agosto,¹³⁸ el Códice *Telleriano Remensis*¹³⁹ y el *Vaticano A*¹⁴⁰ colocan la fiesta en el 23 de agosto. El árbol que había sido traído y labrado como poste en la veintena precedente, se

¹³⁷ En: Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España...* (Op. Cit. Tomo II) Lám: 48.

¹³⁸ Durán. *Op. Cit.* Tomo II, pág: 271.

¹³⁹ Códice *Telleriano Remensis*, Folio 2v, Op. Cit.

¹⁴⁰ Códice *Vaticano A*, folio 47r, Op. Cit.

levantaba ahora en medio de la plaza principal de la ciudad, cada día se colocaban al pie del poste ofrendas de comida y de pulque y durante varios días se realizaban bailes y otros juegos en torno suyo, en uno de ellos bailaban niños varones de distintas edades. Con masa de amaranto se hacía una imagen, la cual representaba a alguna advocación del dios del fuego, como *Otontecuhtli*. Esta imagen era colocada en la punta del poste, el cual se adornaba con insignias, banderas de papel, un *mactli* de papel y otros papeles a manera de *huipil*.



Poste Xocotl¹⁴¹

Esta veintena era de especial importancia para los mercaderes o pochtecas pues en ella se celebraba a su dios patrono *Yacatecuhtli*. *Xiuhtecuhtli*, dios del fuego, era por otra parte la deidad principal en esta veintena, aquellos guerreros que tenían enemigos cautivos así como otros señores, ofrecían a estos esclavos al fuego como una ofrenda personal. El día de la fiesta se presentaban estos nobles y guerreros en el templo de *Xiuhtecuhtli*, ricamente engalanados, con el cuerpo teñido de amarillo,

¹⁴¹ En: Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España...* (Op. Cit. Tomo II) Lám: 19.

portando un plumaje en forma de mariposa hecho de plumas de papagayo y llevando en la mano una rodela hecha de pluma blanca. Iban cada uno con su prisionero, ambos bailando a la par. Los prisioneros llevaban el cuerpo teñido de blanco y un *maxtli* de papel, además de tiras de papel a manera de estolas, y llevaban una bandera como indicación de que habrían de ser sacrificados, llevaban el rostro rojizo y las mejillas teñidas de negro. Permanecían bailando hasta que caía la noche. Al amanecer se formaban los “esclavos” y los sacerdotes les iban quitando todos los papeles y la bandera que llevaban y los tiraban al fuego, luego le arrojaban a cada uno en la cara un puñado de un polvo por medio del cual perdían la conciencia, se les ataba de manos y pies y luego eran cargados en hombros por cada uno de los ofrendantes, quienes los conducían hasta la hoguera y en ella los arrojaban. Después de unos instantes los retiraban del fuego y les sacaban el corazón, que era arrojado a los pies de la estatua de *Xiuhtecuhtli*. Después de esto se realizaba un baile en el patio de este dios.

Pasado un tiempo, todos los allí reunidos iban al lugar donde estaba el poste *Xocotl*, donde se llevaba a cabo una competencia entre los jóvenes en la que todos ellos rodeaban al poste y, a una señal, se abalanzaban sobre él para intentar subirlo por medio de cuatro cuerdas para esto dispuestas, aquel que lograba llegar primero hasta la imagen que coronaba el poste, se apoderaba de ella y la arrojaba al suelo donde toda la gente, empujándose, luchaba por obtener un pedazo. Aquel que la había alcanzado primero, bajaba al piso con las insignias que había capturado y era luego premiado y celebrado con grandes honores. Más tarde, todos jalaban de las cuerdas para tirar el poste, que se venía abajo con gran estruendo.



Rituales de *Xocotl Huetzi*¹⁴²

En el códice *Telleriano Remensis*¹⁴³ se asienta que durante *Xocotl Huetzi* se ayunaba durante tres días en honor a los muertos y luego la gente subía a los techos de las casas y, mirando hacia el norte, que es el rumbo de los muertos, hablaban a sus parientes difuntos diciendo: “venid presto que os esperamos”. Torquemada señala que en esta fiesta se daban nombres divinos a los reyes difuntos y a aquellos que habían muerto en las guerras. Es así que esta fiesta se toma como un retorno de los muertos a la tierra que venían a reunirse con los vivos. La mención de que los guerreros y los *Tlahtoque* difuntos eran recordados en esta veintena no indicaría, a nuestro parecer, que era a los guerreros a quienes se dedicaba esta celebración, como interpreta Patrick Johansson,¹⁴⁴ pues los *Tlahtoque* mismos iban también al *Mictlan*. Se menciona que los muertos regresaban por el norte, que es el rumbo del *Mictlan*, además de que se señala que es la gente común quien habla y espera a *sus parientes*. Es con este sentido comunitario que se debe tomar a la fiesta, como una

¹⁴² Sahagún, fray Bernardino. *Primeros Memoriales*. Op. Cit. Veintena *hueymicailhuil*.

¹⁴³ Códice *Telleriano Remensis*, Folio 2v, Op. Cit.

¹⁴⁴ Patrick Johansson, “Tiempo y muerte en el mundo náhuatl prehispánico” en: *El historiador frente a la historia, el tiempo en Mesoamérica*. Virginia Guedea Coord., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp: 109-148.

celebración a todos los muertos, de manera general y en la forma de *ancestros*. Este sentido se expresa claramente en el título de ambas veintenas como *Miccailhuitl*, “fiesta de los muertos”. Creemos, en todo caso, que las dos fiestas de los muertos celebran ambas, no a aquellos que tuvieron un destino especial junto al Sol o en el paraíso del dios del agua, sino que más bien tenían un carácter colectivo en el que los muertos eran recordados por sus familias, reforzándose un nexo entre la comunidad y sus antepasados, y quizá en todo caso, más específicamente a los difuntos destinados al *Mictlan*.

EL ORIGEN DE LA MUERTE-

Según varios relatos, existía antes de la creación del mundo, un paraíso primigenio en el que habitaban todos los dioses creados por la pareja suprema, *Ometecuhtli* y *Omecihuatl*; este paraíso recibía varios nombres, siendo el más común el de *Tamaonchan* “Casa del descenso”. Este lugar se relaciona con varios mitos en los que se le describe de diversas formas, como un lugar mítico origen de los primeros pueblos, como el lugar donde habitaron los dioses, o como el lugar a donde el dios *Quetzalcoatl* llevó los huesos de los antepasados de la humanidad después de haberlos robado del *Mictlan*, para con ellos crear a la nueva humanidad mezclándolos con su sangre. En la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo aparece un relato sobre *Tamoanchan* como el lugar donde se yergue el mítico árbol florido guardado por la diosa *Xochiquetzal*, se puede leer:

llamavan el çielo donde esta diosa estava *tamouan ychan xochitl icacan chicuhnauh nepamichan ytzehecayan* que quiere tanto decir como si dixessemos el lugar de tamouan y en asiento del árbol florido, deste árbol xochitl hycacan dizen que el que alcançava desta flor /o/ della era tocado que era dichoso y fiel enamorado donde los ayres son muy frios delicados y helados sobre los nueve çielos¹⁴⁵

¹⁴⁵ Citado en: López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*. Op.Cit., pág: 72.

Según este relato, existía antes del comienzo de los tiempos, por encima de los nueve cielos, el lugar de *Tamoanchan*, llamado también *Xochitl Icacán*, donde los dioses habían sido creados por *Toncatecuhtli* y *Tonacacihuatl*. Entre los dioses estaba *Xochiquetzal* quien vivía acompañada de muchas mujeres que le servían y de enanos y músicos que la entretenían, tenía mensajeros para comunicarse con los otros dioses, se dedicaba a tejer y a hilar, vivía rodeada de pasatiempos agradables entre fuentes ríos y florestas. Cuidaba de un árbol cuyas flores estaba prohibido cortar y que causaban el enamoramiento. Se dice que *Xochiquetzal* era la pareja de *Tlaloc*, pero un día *Tezcatlipoca*, dios del espejo humeante, se le presentó y tomando la forma de un animal la sedujo. Cuando los dioses “cortaron la flor”, manera como se conceptualiza el acto sexual, y que equivale a un pecado sexual, en este momento el árbol comenzó a sangrar. Enojados por esto, la pareja suprema, arrojaron a sus hijos fuera del paraíso celeste, con lo que algunos cayeron a la tierra y otros fueron a dar al inframundo. Posteriormente *Xochiquetzal* daría a luz a *Cinteotl*, dios del maíz.¹⁴⁶

Tamoanchan habría sido en este relato el lugar donde la diosa *Xochiquetzal* cometió la falta de “cortar las flores” del árbol que debía guardar. En un relato con connotaciones mítico históricas se describe una *Tamoanchan* terrenal, a este lugar habrían arribado los primeros hombres que habitaron estas tierras, después de su llegada por el mar, según este relato en *Tamoanchan* habrían sido inventadas y descubiertas muchas cosas, como el calendario adivinatorio, el arte de interpretar los sueños, la cuenta de los días y el pulque, y fue allí donde el caudillo de los huastecas, bebiendo más de la cuenta, se despojo de su taparrabos impudicamente. Cuando quisieron castigarlo prefirió huir de allí con toda su gente. *Tamoanchan* es pues concebido como una especie de paraíso para los hombres o los dioses, pero es también el lugar donde se ha cometido una transgresión que ha producido como resultado la expulsión de él; así pues, se relaciona con el pecado en la medida en que este aparta al hombre de él.

¹⁴⁶ *Mitos cosmogónicos del México indígena*. Jesús Monjarás-Ruiz coord. 1ª reimp. México, INAH, 1989, pp: 132-137.

En el caso del paraíso de los dioses el pecado que se cometió toma la forma de una usurpación de la función de procreación, que era una prerrogativa exclusiva de la pareja suprema. Según la interpretación de López Austin en *Tamoanchan* se unieron las sustancias contrarias, dando origen al mundo del hombre, por lo que los dioses serían castigados y expulsados al mundo de la muerte, a la superficie de la tierra, iniciando su existencia mundana. Con esta expulsión su vida se vería limitada en el tiempo, en el espacio y en sus percepciones como consecuencia del sexo; aunque a cambio les quedaba la capacidad de reproducirse para poder perpetuarse. Michel Graulich lo explica en los mismos términos, definiendo a *Tamoanchan* como un paraíso:

...en el que no se muere. Los pecados apartan de Tamoanchan. Los pecados de cortar la flor, procrear, negar la longevidad, significan atreverse a pensar en lugar del dios supremo, Omeyotl. Los dioses culpables de querer pensar como el dios supremo son expulsados del paraíso en el que no se puede morir, y reciben en compensación por su condición adquirida de mortales la sucesión de las generaciones, las plantas útiles, la salida del Sol y la periodicidad del tiempo.¹⁴⁷

Por su parte Miguel León-Portilla asocia a *Tamoanchan* con dos importantes conceptos, o lugares míticos, el *Omeyocan* y el *Tlalocan*, anota este autor:

Tamoanchan: *casa de donde bajamos*. Se identifica en algunas ocasiones con el *Omeyocan* lugar de la dualidad. Otras veces es equivalente del *Tlalocan*, de donde regresan según un texto citado, quienes han muerto siendo niños para reencarnar sobre la tierra. Desde un punto de vista geográfico, como nota Seler, *Tamoanchan* era también un lugar mítico de origen de los nahuas, puesto que estando allí el principio de la vida individual, era natural que fuera también el sitio de donde procedían los pueblos.¹⁴⁸

¹⁴⁷ En: López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, Op. Cit. pág: 82.

¹⁴⁸ Miguel León-Portilla. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. 7ª ed., México, UNAM, IIH, 1993, pág: 388.

Aunque *Tamoanchan* se relaciona más propiamente con el último o los últimos cielos, en otro sentido se define también como la unión de las dos partes del cosmos, las dos vertientes energéticas del árbol cósmico, así como el árbol mismo, *Tamoanchan* es el eje en torzal donde se da el proceso de fusión de la energías del arriba y el abajo, mezclando el frío y el calor que dan origen a la vida¹⁴⁹, en este sentido es válida la equiparación que hace León-Portilla en la cita anterior con los dos extremos del eje vertical que une la tierra con los cielos y los inframundos, el *Tlalocan* y el *Omeyocan*; *Tamoanchan* es este eje. Además de esto podemos pensar que si el *Omeyocan* era el lugar donde habita la pareja suprema, *Ometeotl* y *Omecihuatl*, *Tamoanchan* es el plano donde habitaron los dioses por ella creados.

SIMBOLISMO DE LAS FIESTAS DE LOS MUERTOS-

En lo personal consideramos que la distinción principal entre las dos fiestas en cuestión era que en la primera se recordaba a los muertos fallecidos a muy temprana edad y que partían junto al árbol de leche que se yergue en el último cielo. Creemos que la información hasta aquí recabada permite sostener la hipótesis de que la primera fiesta fue en su origen una conmemoración a las almas inmaculadas de los infantes que morarían junto a este árbol en el último cielo antes de volver a la vida sobre la tierra. Pudo tal vez posteriormente extenderse este festejo a niños un poco mayores debido a una asimilación de carácter más popular de aquel mito.

La segunda fiesta implica el retorno de los muertos, aunque la primera también conlleva la comunión con éstos, pues se colocan alimentos en sus tumbas y se les acompaña, en esta parte el contacto se da a través de la ofrenda, y puede consistir tal vez, en un llamado a los espíritus aún un tanto distantes de los parientes muertos. Por otra parte los tres días de ayuno en *Xocotl Huetzi* son una última

¹⁴⁹ López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*. Op. Cit.

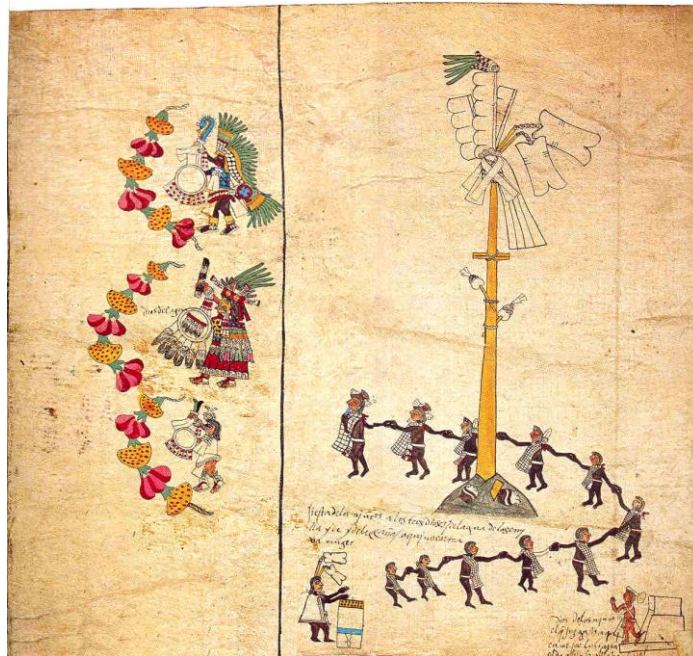
preparación para aligerar el cuerpo para acercarse más a los difuntos y poder recibirlos en el momento en que se les considera más cercanos.

Es así que la primera fiesta, *Miccailhuitontli*, consiste en una preparación para la “gran fiesta de los muertos.” En este sentido las fiestas de los muertos deben tomarse como veintenas dobles, es decir, desdoblamientos de una celebración con un significado común que se presenta en dos partes, además de que en estos casos los ritos iniciados en una veintena tenían su continuación o conclusión en la siguiente. Otros ejemplos de veintenas dobles son: *Pachtontli* y *Huey Pachtli*; *Tozoztontli* y *Huey Tozoztli*; o *Tecuilhuitontli* y *Huey Tecuilhuitl*. De cualquier modo debe tomarse en cuenta el culto a los niños difuntos en la primera veintena como otra razón para su título en diminutivo, aunque la celebración de los niños difuntos era un componente más de los simbolismos de la fiesta, que se ajustaba dentro del complejo simbólico del calendario.

En la lámina 28 del *Códice Borbónico*, dedicada a la fiesta de *Xocotl Huetzi*, se puede leer una glosa que dice: “fiesta de los niños a los tres dioses del agua de las semillas y de la caña aquí no entraba mujer”. En la lámina se observan niños de diferentes tamaños (edades), desde muy pequeños hasta jóvenes, realizando un baile alrededor del *Xocotl*. Si bien en la primera veintena se celebra a los niños difuntos a muy temprana edad, lo cual podría haber sido una situación un tanto frecuente por aquellas épocas; la segunda fiesta conmemoraba a los niños en la edad de la infancia, los que habían sobrevivido a la muerte precoz representada en la veintena anterior, pero estaban aún en la edad de la castidad.

En cuanto al sentido simbólico de las dos fiestas de los muertos, ya anotábamos que durante la veintena de *Teotl Eco*, se recibía a los dioses que volvían a la tierra, siendo los primeros en llegar *Huitzilopochtli* y *Tezcatlipoca-Titlacahuan*, mientras que al último llegaban *Xihutecuhtli*, que como señor del fuego se conoce también como *Huehueteotl*, el dios viejo; y *Yacatecuhtli*, dios de los comerciantes, que volvía de sus largos viajes. Así, al menos para el grupo de los pochtecas, *Xocotl Huetzi*

debe tomarse como una manera arquetípica para cerrar el año según los mitos propios de este grupo. Todos estos dioses habrían sido celebrados, como ya mencionamos, en las dos veintenas de los muertos, *Huitzilopochtli* y *Titlacahuan* durante *Tlaxochimaco*, mientras que *Xiuhtecuhtli* y *Yacatecuhtli* se celebraban en *Xocotl Huetzi*. Recordemos que *Xiuhtecuhtli*, deidad representada en el poste *Xocotl*, se conoce también como “Señor del año”. Es así que las veintenas de los muertos se tomaban como la partida de los dioses mencionados para regresar en *Teotl Eco* “La llegada de los dioses”.



Lado izquierdo: *Tlaxochimaco*. Lado Derecho: Baile de los niños durante *Xocotl Huetzi*¹⁵⁰

El tema del árbol sagrado que aparece en el mito del origen de la muerte común, se ve representado en estas dos veintenas por medio de los ritos del *Xocotl*. Las fiestas de los muertos, sobre todo la segunda, *Huey Miccailhuatl*, representan claramente un periodo liminar en el transcurso del año, y quizá, como Graulich propone, la conclusión de un modelo arquetípico del año. El inicio que sigue a la conmemoración de la presencia de la muerte en el mundo, se observaría en el

¹⁵⁰ *Códice Borbónico*, pág:28, Op. Cit.

alumbramiento de la diosa madre del dios niño, escenificado en la veintena siguiente.¹⁵¹ Sin duda la relación entre las fiestas de los muertos y *Ochpaniztli* implican el fin y el inicio de un periodo de tiempo bajo el esquema muerte/nacimiento.

El simbolismo más sobresaliente de las fiestas de los muertos es sin duda la representación del tema mítico de la ruptura del árbol de *Tamoanchan*, posterior al pecado de “cortar la flor”, consistente en el acto sexual realizado por los dioses, *Tezcatlipoca*, el dios seductor; y *Xochiquetzal*, la joven diosa virginal dando lugar a la caída de los dioses en la superficie de la tierra, acontecimiento que supone el origen de la muerte.

Tezcatlipoca, es el actor principal en la primera veintena, dedicada a *Titlacahuan* y *Huitzilopochtli*, aunque podemos afirmar que la celebración de esta última deidad es una especificidad del culto *mexica* y habría sido una superposición de su propia deidad tutelar sobre la fiesta original dedicada al señor del Espejo Humeante. La veintena siguiente estaba dedicada a *Xiuhtecuhtli* como dios del fuego, del centro y del año; se concebía la presencia del dios del fuego en los tres niveles del eje vertical que une la tierra con el cielo y con el inframundo, por lo que también se conmemora la unión de los tres planos y posteriormente la ruptura de este eje de comunicación.

Al ausentarse aquellos dioses en las dos veintenas, entre los que se cuenta el dios tutelar de los *mexicas*, se presenta el momento en que los muertos llegan a la tierra desde el *Mictlan* con la semilla de la vida que habrá de resurgir en un próximo

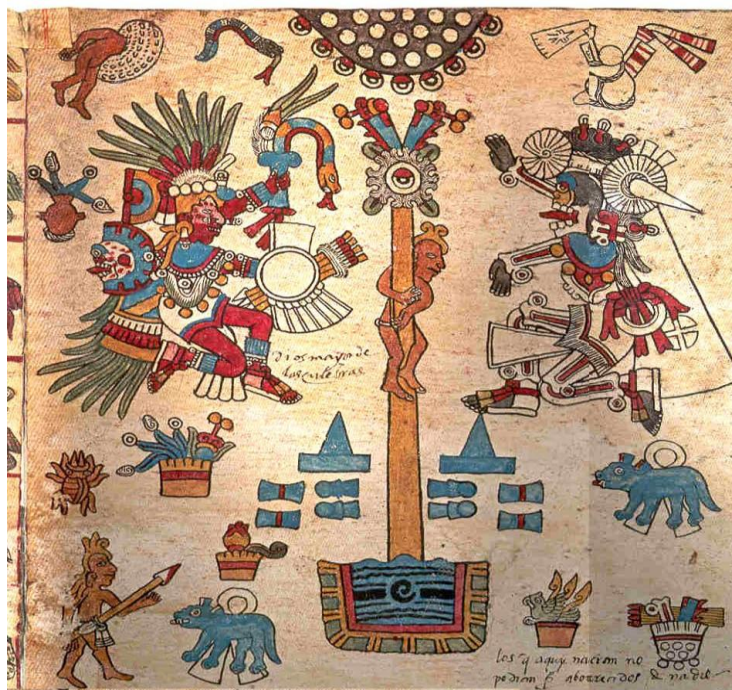
¹⁵¹ Como observa Guilhem Olivier, *Cinteotl*, Dios del maíz, se relaciona con *Itztlacoliuhqui*, “prototipo mítico de la naturaleza del hombre sobre la tierra”; añade este autor: “la venda que llevan *Itztlacoliuhqui* y *Tezcatlipoca* sobre los ojos atestiguan el pecado asociado con la concepción del maíz y también ilustra la condición actual de los hombres, seres mortales y pecadores.” Olivier, Guilhem. “¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia? Esbozo sobre la identidad de *Itztlacoliuhqui*” en: *Códices y documentos sobre México, tercer simposio internacional*. Constanza Vega Sosa coord., México, INAH, 2000, pp: 335-353.

periodo. El levantamiento del poste representa también, como señala Limón Olvera, la fecundación de la tierra por el Sol descendente. Así estas fiestas se presentarían como una antelación al ciclo agrícola. La fertilización de la diosa *Toci*, la abuela, que es la tierra seca y quemada por el Sol, se realiza en el rito del recibimiento del *Xocotl*, y con el levantamiento de este poste se representa la penetración del astro solar en las entrañas frías del inframundo nocturno, con lo que el eje que une a las fuerzas celestes, terrestres y del inframundo queda establecido, y es sostenido por *Xiuhtecuhtli*, dios del centro, que es celebrado durante la veintena en la cual el poste se levanta. En este sentido es que la comunicación entre lo celeste y lo terrestre y entre el ámbito de los vivos y el de los muertos, puede establecerse.

En la última fiesta, con la caída del *Xocotl*, se representa la ruptura del árbol por el cual los dioses son expulsados y se da origen a la vida en la tierra, representada por el nacimiento del maíz, así como a la muerte. El acto sexual primigenio entre *Xochiquetzal* y *Tezcatlipoca* se simboliza en el baile entre los guerreros y las *ahuianime* en la veintena anterior, con lo que se celebra también el placer sensual de la vida, siendo los jóvenes guerreros los protegidos del dios *Tezcatlipoca*, y *Xochiquetzal* la patrona de las mujeres consagradas a la labor de brindarles placer. Los niños difuntos, festejados en *Micailhuitontli*, ascienden al *Omeyocan*, donde se yergue el árbol de leche, que es el mismo símbolo del árbol del centro, por eso algunas fuentes, como lo señala León-Portilla, ubicarían este árbol de leche también en el *Tlalocan*, en el otro extremo del eje cósmico. El *Chichihualcuahuitl*, el Árbol Florido, y el Árbol sangrante de *Tamoanchan* pueden tomarse como diferentes momentos o niveles míticos del extenso símbolo del árbol del centro, el eje cósmico ubicado en el *tlalxicco*, el centro geográfico, eje sostenido por el dios del fuego. Por otra parte el despedazamiento de la imagen de amaranto que es repartida entre todos es un rito que promueve la abundancia de alimento en un próximo ciclo.

Al llegar las almas de los niños difuntos al cielo se posibilita que los muertos regresen al mundo desde el *Mictlan* en la siguiente veintena. El baile de los niños en edad de castidad durante *Xocotl Huetzi* se presenta justo después de la

conmemoración del pecado original de “cortar la flor” y como contraparte de aquel suceso mítico.



Simbolismos en relación a *Xocotl Huetzi*¹⁵²

Las veintenas de la *fiesta menor* y la *fiesta grande de los muertos* se ubican en un momento de suma importancia para el significado simbólico del año. Se trata sin duda de un periodo de ruptura en la estructura cíclica del año. Quizá se puedan concebir, siguiendo a Graulich, como la conclusión de un modelo de año arquetípico que las colocaría al final de la época de secas y con antelación al inicio de la temporada de lluvias; en todo caso, al festejarse en julio y agosto durante la época de lluvias, adquirirían significados precisos como los señalados por Limón Olvera. De cualquier forma nuestro interés por la propuesta de Graulich se centra particularmente en la identificación de estas fiestas como un periodo de cierre al que sigue un nuevo inicio, como lo puede ser igualmente al dividir el año en sus dos mitades; así como en la identificación de la relación que se establece entre estas

¹⁵² *Códice Borbónico*, pág. 10, Op. Cit.

veintenas y la conmemoración del mito del árbol y del pecado de *Tamoanchan* como origen de la muerte común.

Si bien las interpretaciones de Graulich nos han resultado esclarecedoras, por nuestra parte hemos querido referir el ritualismo y simbolismo calendárico entorno a los muertos, según el modelo del Altiplano Central, por lo que no podemos ignorar las referencias historiográficas entorno a la posición del calendario en 1519, independientemente de las posibilidades teóricas planteadas por este autor.

En este sentido es necesario observar que la posición de las dos veintenas de los muertos divide al año en dos partes iguales, la primera cierra la primera mitad, y la segunda inaugura con la *Fiesta grande de los muertos*, la segunda parte del año. Se colocan así en uno de los dos extremos de las dos mitades en que se puede seccionar el año. En este sentido se trata sin duda de un umbral, si no el fin del año, al menos sí de la primera mitad, su intersección media. Es por tanto, como señala Limón Olvera, un periodo liminar en el que el fuego, en *Xocotl Huetzi* es el elemento simbólico que consagra y equilibra este pasaje temporal. Quizá podríamos identificar a la primera veintena, *Miccailhuitontli*, como un periodo preliminar o de separación, en el que el *Xocotl* es separado de su medio agreste y preparado para cumplir con posteriores funciones simbólicas, y también en que los muertos son llamados a volver junto a los suyos; *Huey Miccailhuitl* sería una fiesta transicional, en que se trasciende un umbral temporal y se vuelve por un momento a un mundo indiferenciado en el que los muertos se mezclan con los vivos. Enseguida se da un proceso de incorporación posterior al momento culminante de la ruptura del árbol, (la caída del *Xocotl*), y el inicio de un nuevo periodo temporal con sus características bien definidas y conformadas.

INFLUENCIA DE LAS VEINTENAS DE LOS MUERTOS EN LA CELEBRACIÓN DEL *DIA DE MUERTOS*-

Como señalamos con anterioridad, tanto fray Diego Durán como el *Códice Maglabechiano* en una de sus glosas definen a la fiesta de *Miccailhuitontli* como fiesta de los niños difuntos, respecto a esto anota el religioso:

De la primera causa que digo para que se llamase fiesta de muertecitos que era para ofrecer por los niños quiero decir lo que he visto en este tiempo el día de Todos Santos y el día de los difuntos y es que el mismo día de Todos Santos hay una ofrenda en algunas partes y el mismo día de difuntos otra. Preguntando yo porque fin se hacia aquella ofrenda el día de los Santos respondiéronme que ofrecían aquellos por los niños que así lo usaban antiguamente y habiase quedado aquella costumbre. Y preguntando si habían de ofrecer el día mismo de Difuntos dijeron que sí por los grandes y así lo hicieron de lo cual á mí me pesó porque ví de patentemente celebrar la fiesta de difuntos chica y grande y ofrecer en la una dinero cacao cera aves y fruta semillas en cantidad y cosas de comida y otro día ví de hacer lo mismo y aunque esta fiesta caía por Agosto lo que imagino es que si alguna simulación hay ó mal respeto (lo cual yo no osaré afirmar) que lo han pasado aquella fiesta de los Santos para disimular su mal en lo que toca á este ceremonia.¹⁵³

En esta cita vemos que Durán proporciona una información tomada de un informante autóctono que responde a una pregunta directa; así nos brinda un dato de gran importancia que señala que no era costumbre española ofrendar el día de Todos Santos a los niños difuntos, sino que era una costumbre indígena antigua. Esta continuidad en el periodo colonial del significado de la fiesta de los niños difuntos en la veintena prehispánica, para la fiesta de Todos los Santos, liga a estas celebraciones de manera directa con las fiestas contemporáneas del Día de Muertos.

Existen ciertos puntos que pueden ligar a las fiestas prehispánicas de los muertos con las celebraciones cristianas del Día de Muertos en México el 1 y 2 de noviembre. En estas fechas el calendario litúrgico de la iglesia celebra el “día de Todos los Santos”, en la primera fecha, y en la siguiente, el “día de los Santos Difuntos”; la

¹⁵³ Fray Diego Durán. *Op. Cit.*, Tomo II, pp: 268, 269.

primera no era originalmente una celebración a los muertos, sino más bien, como su nombre lo indica, la fecha en que se celebraba de manera conjunta a todos los santos cristianos que no tenían un día en particular en el calendario para ser conmemorados. Al día siguiente se celebraba a los difuntos. Recordemos por otra parte que la fiesta de *Miccailhuitontli* era también una celebración a todos los dioses del panteón prehispánico, cuyas imágenes eran adornadas con flores y otras ofrendas, recordemos también que una de las características principales de la celebración de las dos fiestas actuales del Día de Muertos son las abundantes ofrendas de flores *cempoalxochitl* que por doquier adornan casas, altares y cementerios; esto desde luego recuerda a la celebración prehispánica de *Tlaxochimaco* como una abundante ofrenda de flores tanto en templos como en casas, además de las menciones de que se ofrendaban alimentos a los muertos en sus tumbas.

Es probable que al ser extirpada la antigua religión, los indígenas, al igual que algunos frailes cristianos no dejaban de observar ciertas similitudes de la religión náhuatl con la fe de Cristo, hallaran a su vez similitudes entre sus creencias y las prácticas de los cristianos, mismas que habrían utilizado de cierta manera en un proceso adaptativo, para intentar conservar algo de su idiosincrasia e identidad. Así, al celebrar la fiesta de los Santos Difuntos en el santoral cristiano, no solo se habría dotado con nuevos significados y costumbres a esta fiesta; sino también a la del día anterior, celebrada hasta el día de hoy como la fiesta de “los muertos chiquitos”, esta no tiene un antecedente en la fiesta cristiana del 1 de noviembre, dedicada, como ya señalábamos, solo a los santos cristianos. Esta continuidad de antiguos significados respecto a las creencias sobre la muerte puede verse más claramente entre las comunidades propiamente indígenas de la actualidad, en donde aparecen algunas de las creencias que han quedado expuestas en este trabajo, aunque con algunas variaciones. Respecto a esto, refiriéndose a dos comunidades nahuas de la cuenca del río Balsas en el Estado de Guerrero, Catherine Good escribe:

Para los nahuas los niños muertos van a un lugar especial y tienen poderes excepcionales para traer la lluvia y ayudar en la productividad de la milpa. Estos difuntitos reciben solamente

ofrendas líquidas –café, chocolate, caldo sin carne, porque “no comieron maíz” en sus cortas vidas. Los nahuas me han dicho que ellos son “puros”, son “ligeros”, van “más lejos”, no tienen *tlahtlacolli* (“pecado” entendido como una deuda no pagada). Los niños que nunca comieron tierra y los difuntos son “limpios”, sin *tlahtlacolli*, porque pagaron la deuda con la tierra o nunca la contrajeron. Por medio de los entierros y la acción devoradora de la tierra –que también “come” ropa, objetos de fibra, comidas rituales y la sangre de los animales sacrificados- los humanos cumplen su obligación recíproca de alimentarla también.¹⁵⁴

Vemos que las creencias con respecto a las almas de los “muertos chiquitos” son similares a las prehispánicas, y que estos corresponden a los infantes muertos antes de ingerir alimentos sólidos, aquí representados por el maíz. Se les adjudican también atributos que en la antigüedad eran propios de los *tlaloque*, como es el trabajo en la milpa como auxiliares de las fuerzas fertilizadoras. Aunque se menciona que van a “un lugar especial”, se les atribuye una amplia capacidad de movimiento.

Después del proceso de Conquista habrían los indígenas pensado que podrían mantener el nexo con sus antepasados, si podían seguir celebrando a sus difuntos y conservando la creencia en el regreso, una vez al año, de aquellos que habían pasado a la otra vida, aunque ahora celebrándolos dentro del santoral cristiano. Por esto consideramos aquí que en la celebración cristiana del Día de Muertos se han incorporado algunos elementos mesoamericanos. En algunas comunidades indígenas estos aún conservan elementos ideológicos un tanto más puros, mientras que en el México mestizo pueden hallarse re-significados o han perdido su simbolismo original, como es el caso de la celebración de los “muertos chiquitos”.

¹⁵⁴ Good Eshelman, Catherine. “El Trabajo de los muertos en la sierra de guerrero”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. V. 26, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, pp: 275-287.

CONCLUSIONES

El culto a los muertos para los antiguos mexicas se fundamentaba en complejos sistemas de creencias y se expresó, además de las ceremonias de exequias, en fiestas particulares a lo largo del año según los distintos destinos que se concebían como posibilidades para los muertos. La incorporación de la entidad anímica conocida como *teyolia* a uno u otro espacio de los muertos se debió en unos casos a la elección de los dioses y al tipo de muerte de los individuos, o bien, en el caso del *Mictlan*, a haber sobrellevado una muerte por enfermedad común o por vejez. En su caso, el favor de los dioses se manifiesta por la adjudicación a la persona de una carga de naturaleza fría o calórica, relacionada a las fuerzas acuáticas del *Tlalocan*, la primera, y la segunda asociada al dios Sol.

Según las investigaciones tanto de López Austin como de Michel Graulich, con las cuales estamos de acuerdo, podemos señalar que para los antiguos mexicas la muerte gloriosa en la piedra de sacrificios, en el campo de batalla, o como elegido del dios *Tlaloc*, puede verse como la conclusión de una vida consagrada al dios de la guerra, en el primer caso, y en el segundo, como el resultado de situaciones específicas que son castigadas por el dios de las aguas con ciertas enfermedades, o premiadas con una muerte por rayo o por ahogamiento. Cuando estas enfermedades se reciben como castigo a una falta contra los llamados *tlaloque*, parece ser en las posteriores purificaciones, expiaciones y ofrendas al dios, en donde se halla parte de la causa por la que renacerían estos enfermos como auxiliares del dios.

Estas cargas con las que los muertos gloriosos reciben la oportunidad de otra forma de existencia más allá de la muerte implicaban la necesidad del cumplimiento de trabajos específicos para los dioses. En el caso de los guerreros, éstos serían después de su muerte acompañantes y portadores del Sol en su diario camino hasta la mitad del cielo. Los elegidos de *Tlaloc* adquieren su esencia como dioses de los elementos, y su función es la de formar los vientos y las lluvias que dispersan las semillas y fertilizan la tierra. Aquellos que viajan al *Mictlan* no habrían recibido esta carga especial, sino por el contrario, tendrían que purgar durante un penoso viaje, su carga de *tlalticpacayotl*, debida al alimento recibido en

vida y a los placeres sensuales de que habían gozado. Después de este recorrido que tenía una duración de cuatro años, el *teyolia* quedaba reducido a su naturaleza simple de esencia vital desprovista de las cargas y la memoria del individuo al que perteneció en vida.

Los dos destinos de los elegidos, el Cielo del Sol y el *Tlalocan* en el inframundo, se combinan en un tercer aspecto cuando se trata de la muerte de las mujeres durante su primer parto, las llamadas *cihuateteo*. Estos espíritus habitarían la mitad occidental de la bóveda celeste, cielo femenino y del ocaso del Sol, al que se decía que acompañaban, pero su asociación era también con las fuerzas del *Tlalocan*. La carga que se les adjudica corresponde al dominio de la diosa *Quilaztli-Cihuacoatl*, que como diosa femenina y relacionada a la reproducción humana se asocia a las fuerzas de fertilidad del reino del *Tlalocan*, pero en su caso éstas se combinan con la fuerza solar; aunque se trata de un Sol en su descenso, y si recordamos una creencia antigua, se trataría sólo de la sombra o el reflejo del Sol, pues en realidad el verdadero astro regresaba desde la mitad del cielo al lugar por donde volvería a nacer. Es por esto que las *cihuateteo* se conciben como habitantes de un cielo bajo, que sin duda corresponde al nivel inmediatamente superior a la superficie de la tierra, el “Cielo del *Tlalocan* y de la Luna”, y se les compara con las nubes, habitantes de este cielo que cargan el agua del subsuelo que por medio del calor solar se transforma en vapor y se eleva hasta este cielo femenino. La Luna sin duda se relaciona a las *cihuateteo* en su aspecto de espíritus nocturnos y maléficos, o *tzitzimime*, pero a la vez como diosas parteras y curanderas. El trabajo a realizar en la otra vida en el caso de estas difuntas sería el auxiliar a la diosa *Quilaztli* en los partos, a la vez que administrar la enfermedad, causando males o bien protegiendo y sanando a las personas, al compararse con las nubes pueden quizá relacionarse también con la fertilidad de la tierra. En este sentido, la naturaleza de las *cihuateteo* es similar a la de los *tlaloque*, al influir ambos en la fertilidad y debido a que aquellos también reparten enfermedades o las quitan a voluntad. Estas entidades, ambas asociadas con las fuerzas de reproducción del reino del *Tlalocan* pueden compararse también con los conejos, como otros de los dioses de la fertilidad y la reproducción. Los conejos se asocian a la Luna, donde, según el código *Vaticano A*, se puede ubicar también al *Tlalocan*; la Luna se puede asociar con las diosas femeninas que presiden los alumbramientos. Es así que mientras que los *tlaloque* se relacionan con los elementos que

influyen en la fertilidad de la tierra, las *chuateteo* se asocian a la fertilidad humana lo mismo que los conejos, con un ciclo reproductivo de igual duración que el periodo menstrual de las mujeres; aunque en el caso de los conejos se les puede asociar de manera más general a la fertilidad y reproducción animal, y a la embriaguez, como otro atributo del frío reino terrestre-lunar.

Los funerales variaban según el tipo de muerte y el destino que habría correspondido a cada difunto. Sin embargo había algunos puntos en común. Cuando el cadáver era cremado, el periodo de velación previo era de cuatro días. En el caso de los muertos por muerte natural se incinera el bulto con el cuerpo del difunto. En el caso de los guerreros se queman efigies que sustituyen a los cuerpos que se incineraron en el campo de batalla. El fuego transporta los *teyolia* a sus respectivos caminos de los muertos. Los cuerpos de los que van al *Tlalocan* se entierran después de una ceremonia, sin un periodo de velación más prolongado, y en caso de no haberlos se entierra una imagen. Las *chuateteo* también son sepultadas, lo mismo que los niños más pequeños que mueren. Se trata aquí de una incorporación de los *teyolia* a las fuerzas del *Tlalocan*, y en el caso de los niños, al llamado Árbol de leche.

Los destinos gloriosos de los muertos, así como la muerte natural, se conmemoraban en veintenas específicas dentro del *xiuhpohualli*. En la veintena de *Tepeilhuitl* se celebraba a los cerros y a sus habitantes, los *tlaloque*, por lo que también se recordaba a quienes habían muerto como elegidos de estos dioses para incrementar su número. Se elaboraban figuras de amaranto que representaban a los cerros, y los enfermos de males acuosos las ofrendaban esperando ser recompensados como elegidos del dios. La fiesta relaciona a las serpientes como seres fríos y telúricos, con las entidades que provocan las lluvias y los truenos.

La fiesta de *Quecholli* era la otra veintena dedicada al destino de los hombres gloriosos, en este caso a los guerreros caídos en combate o como víctimas de sacrificio. Esta fiesta conmemoraba al Sol y al fuego como elementos celestes y relacionados a las actividades

masculinas por excelencia, la guerra y la caza. Era una fiesta de las aves *Quecholli*, al estar estas claramente relacionadas al Sol y a los espíritus de los difuntos. Sus plumas de color rosado se usaban para adornar las puntas de las lanzas y las flechas que se elaboraban en esta fiesta, con lo que los guerreros se asocian al Sol al portar estas armas que simbolizan a los rayos del astro.

En cuanto a las fiestas menor y fiesta grande de los muertos, *Miccailhuitontli* y *Huey Miccailhuitl*, éstas constituyen una doble celebración a los muertos que se relaciona con el mito del origen de la muerte y con la fertilización de la tierra por el sol descendente de la época de lluvias, los muertos vuelven desde el *Mictlan*, trayendo la semilla del inframundo que será fecundada, mientras tanto, en la primera veintena las almas de los niños difuntos viajan al último cielo junto al árbol de leche, desde donde serán recicladas.

Según su posición en la cuenta de las veintenas, *Miccailhuitontli* y *Huey Miccailhuitl* implican la división del año en dos periodos de nueve veintenas con lo que la celebración del *Xocotl* permite establecer un nexo por medio del símbolo del fuego representado por este poste. Las veintenas de los muertos implican ambas, como veintenas dobles con un significado común, el final de la primera mitad del año, y cierran este periodo con la presencia de la muerte en la tierra como la raíz y origen de las dadas de la vida. Es a todas luces una fiesta de fertilidad pero con un significado propio, es el momento de la fecundación de las semillas, a un nivel mítico corresponde a la ruptura de la conexión de los dioses con su creador, el inicio de la vida sobre la tierra y de la muerte como su perpetua compañía.

La primera veintena, *Miccailhuitontli*, dedicada a niños pequeños difuntos parece corresponder a los niños muertos en la edad de la lactancia y que parten junto al árbol de tetas, al *Chichihualcuahuitl* ubicado en el último cielo junto al dios creador. Este tema embona con la celebración del poste que es levantado en la plaza al concluir esta veintena. El árbol de leche se ubica en el *Tonacacauhtitlan*, y junto al dios *Tonacatecuhtli*, es por esto que se le puede ubicar en el último cielo, aunque su descripción nos recuerda más bien al mítico paraíso *Tamonachan*, donde se ubicaba el árbol que cuidaba la diosa *Xochiquetzal*.

Tamoanchan y *Tlalocan* también se asemejan como paraísos de abundancia y placer, en él *Tlalocan*, según el mural de *Tepantitla*, también se puede ubicar un árbol, con dos troncos que se entrelazan. Podemos pensar que todos estos árboles se ubican en diferentes niveles y momentos míticos de un mismo eje por donde transita la sustancia divina. El *Omeyocan* como el lugar de la pareja primordial puede considerarse como un espacio previo a *Tamonachan*, donde habitan los dioses creados por la pareja suprema. Podemos a su vez asociar al *Chichihualcuahuco* o *Tonacacuahtitlan* con este paraíso, donde son creadas las almas de los hombres por *Ometeotl*. Así, en *Miccailhuitontli* se honra a estos niños difuntos mientras que se disponen ofrendas para llamar a los muertos del *Mictlan*, quienes llegarán en la próxima veintena para compartir con sus familiares vivos. En *Huey Miccailhuitl* se presenta un baile de niños más mayores como una continuación de la veintena anterior, celebrando ahora el triunfo de los infantes sobre la muerte precoz de los primeros meses de vida.

Los lugares de los muertos tienen asociaciones cosmográficas muy importantes dentro del sistema simbólico al que pertenecen. El eje *Tamoanchan-Tlalocan* constituye la vía de transmisión de la sustancia divina, aunque como reino de la fertilidad el *Tlalocan* tiene su manifestación por el éste, el rumbo del nacimiento del Sol. el *Mictlan* se ubicaría más precisamente debajo de la superficie de la tierra, en nueve niveles descendentes, siendo su manifestación el rumbo del norte. El Cielo de los guerreros se ubica en el camino ascendente del Sol, por donde lo llevarían los guerreros, hasta el medio día después de allí “se esparcían por todo el Cielo y los jardines dél a chupar flores hasta otro día.”¹⁵⁵ Lo que nos puede indicar que pasaban al *Tamoanchan*, ubicado por encima del cielo del Sol, donde, a semejanza de los bebés difuntos, libaban el néctar de las flores.

Al cruzar la mitad de la bóveda celeste el Sol pasaba a las manos de las “mujeres celestes”, las *cihuateteo* muertas en su primer parto. Se trata del cielo del descenso, ámbito femenino del cosmos. Una versión señalaba que al cruzar la mitad del cielo, el Sol regresaba por su camino y lo que continuaba era su reflejo. En este sentido, si bien se puede identificar al Sol

¹⁵⁵ Sahagún, *Op. Cit.*, Tomo II, pág: 613.

en su descenso con un espejo, al ser el puro reflejo, también se le puede relacionar con la Luna. Consideramos que el llamado *Cinacalco* podría ubicarse, en este plano cosmográfico, como el punto particular donde el Sol descendente penetra a las entrañas de la tierra, y como la entrada al reino inframundano del *Tlalocan*; se trata de un espacio que sin duda se asemeja a este reino, por su abundancia de alimentos, y que quizá colinda con este, pero recordemos que sus habitantes no pueden tocar estas viandas, sino que padecerán el anhelo perpetuo por aquello de lo que mucho gozaron en vida. Según el mito la entrada a “La casa del maíz” se hallaba en una cueva ubicada en la zona de *Atlacuihuayan*, a espaldas del bosque de Chapultepec. Al tratarse de una cueva nuevamente se refuerza su identidad como el punto de la entrada al inframundo, y puede relacionarse con el ocaso del Sol.

BIBLIOGRAFIA

-Carynnyk, Deborah B. "An exploration of the nahua netherworld" en: *Estudios de Cultura Nahuatl*. Vol. 15, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982.

-Castillo Farreras, Victor. "El bisiesto náhuatl" en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 9, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1971.

-*Codex Borbonicus*. Graz, Austria; Akademische Druck-u Verlagsanstalt, 1974.

- *Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano group*. Elizabeth Hill Boone. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983.

-*Codex Telleriano Remensis, Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. By Eloise Quiñones Keber. Austin, University of Texas Press, 1995.

-*Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Traducción del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Historia, 1945.

-*Códice Fejérváry-Mayer*, ed., facs, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

-*Códice Vaticano A. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. Introducción y explicación Ferdinand Anders y Maarten Jansen, México; Graz, Austria, F.C.E., Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1996.

-Del Moral, Raúl. "En torno a Mictlantecuhtli" en: *Estudios Mesoamericanos*. Gerardo Bustos Trejo, (editor), vol. 1, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, Enero-Junio 2000.

- Durán, fray Diego. *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*. 2 Tomos. 1ª reimp. México, Consejo Nacional para la cultura y las Artes, 2002. (Colección Cien de México).

- Eliade, Mircea, *Mito y Realidad*, Barcelona, Editorial Kairós, 1999.

- Fernández, Justino. "El Mictlan de Coatlicue" en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, V. 6, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.

- Garibay K. Ángel Ma. *Teogonía e Historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*. México, Porrúa, 1996, (sepan cuantos... # 37).

- Good Eshelman, Catherine. "El Trabajo de los muertos en la sierra de guerrero", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. V. 26, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, pp: 275-287.

- Graulich, Michel. *Mitos y rituales del México antiguo*. Trad. Ángel Barral Gómez. Madrid, Istmo, 1990.

- _____. *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Antwerpen, Institut Voor Americanistiek, 1988.

- _____. *Ritos aztecas, las fiestas de las veintenas*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.

- Heyden, Doris. "El mito de la muerte de los guerreros" en: *Historia de la religión en Mesoamérica, II coloquio*, Barbo Dahlgren coord./editor, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1990.

-Johannson K, Patrick. "Tiempo y muerte en el mundo náhuatl prehispánico" en: *El historiador frente a la historia, el tiempo en Mesoamérica*. Virginia Guedea (coord.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

-Klein, Cecelia F. "The devil and the Skirt, an iconographic inquiry into the prehispanic nature of the tzitzimime" en: *Estudios de Cultura Nahuatl*. Vol. 36, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

- León-Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*. 4ª ed. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. 1974.

- _____ . "Ometéotl, el supremo dios dual y Tezcatlipoca 'dios principal,'" en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 30, 1999.

-Limón Olvera, Silvia. *El fuego sagrado, simbolismo y ritualidad entre los nahuas*. México, UNAM, INAH, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2001.

-López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*. V. I, 3ª ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

- _____ *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

- _____ "Los caminos de los muertos" en: *Estudios de Cultura Nahuatl*. Vol. 2, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, 1960.

- _____ *Los mitos del Tlacuache, caminos de la mitología mesoamericana*. 3a ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

- _____ *Tamoanchan y Tlalocan*. México, F.C.E., 1994.

- López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*. 2v. Barcelona, Editorial Iberia S.A., 1966.

- Matos Moctezuma, Eduardo. *Muerte a filo de obsidiana, los nahuas frente a la muerte*. 4ª ed. 1ª reimp., Asociación de Amigos del Templo Mayor A.C., Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

- *Mitos cosmogónicos del México indígena*. Jesús Monjarás-Ruiz coord. 1ª reimp. México, INAH, 1989.

- Mendoza, Vicente. "Mictlan, Xibalbá, Nith y Hel el plano o mundo inferior" en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 3, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1962.

- Motolinía, fray Toribio de Benavente. *Historia de los indios de Nueva España*. Introducción y notas de Giuseppe Bellini. Madrid, Alianza, 1988.

- _____ . *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición y estudio introductorio Edmundo O'Gorman. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971

- Navarrete Linares, Federico. "¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos." En: *El historiador frente a la historia, el tiempo en Mesoamérica*. Virginia Guedea (coord.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

- Obregón Rodríguez, María Concepción. *El atavío de los tlatohque mexicas*. Tesis de Licenciatura, UNAM-FFyL, 1985.

-Olivier, Guilhem. “¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui” en: *Códices y documentos sobre México, tercer simposio internacional*. Constanza Vega Sosa coord., México, INAH, 2000, pp: 335-353.

- _____ “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico” en: *Historia de la vida cotidiana en México Tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. Pablo Escalante Gonzalbo coord., México, COLMEX, F.C.E., 2004, pp: 301-338.

-Ragot, Nathalie. “Le Chichihualcuauhco, la résurrection et le renaissance dans la pensé aztèque.” En: *Journal de la société des américanistes*. Tome 86. Paris, 2000, pp: 49-66.

-Ruz Lhuillier, Alberto “El pensamiento náhuatl respecto de la muerte” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 4, 1963.

-Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 Tomos. 3ª ed. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000. (Colección Cien de México).

- _____ . *Primeros Memoriales*. Norman, University of Oklahoma Press, 1997.

-Séjourné, Laurette. *El universo de Quetzalcoatl*. 5ª reimp., México, F.C.E., 1998.

- Alvarado Tezozomoc, Hernando. *Crónica Mexicana*. Madrid, Historia 16, 1997.

-Torquemada, fray Juan. *Monarquía indiana* VII vols., 3ª ed., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1976.