



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO.**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN.

LAS PERCEPCIONES DE LA MUERTE MEXICA EN LOS POEMAS  
NAHUAS ANTIGUOS.

EXAMEN PROFESIONAL Y TESIS.

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIATURA EN HISTORIA.

PRESENTA

PEDRO JOAN VELÁZQUEZ HUESCA.

ASESOR: FEDERICO BEALS NAGEL BIELICKE.

SANTA CRUZ ACATLÁN, MAYO DE 2013.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## **AGRADECIMIENTOS.**

A mis padres, incansables, amorosos, pacientes.

A mis hermanos, mis mejores amigos, mi sangre.

A Miriam, mi presente, mi futuro.

## **AGRADECIMIENTOS.**

Agradezco a mis compañeros de generación: Moisés, Ulises, Julio César Romero, Julio David, Abihail, Gryssell, Karla, Melissa, Melody, Claudia, Yonatan, Elizabeth, Iván, Salvador, Marco Antonio, Víctor Hugo y los que me faltaron. A todos ustedes sólo les puedo decir ¡Lo logramos!

También agradezco a los incondicionales de la ENAH: Saúl, Eduardo, Iván y Andros.

<b>ÍNDICE.</b>	<b>PÁGS.</b>
INTRODUCCIÓN.....	1
 CAPÍTULO I: LA IDEOLOGÍA MEXICA COMO PUNTO DE PARTIDA.....	 6
1.1 ITZCOATL Y EL NACIMIENTO DEL IMPERIO MEXICA.....	8
1.2 LA IDEOLOGÍA MEXICA Y LAS CLASES SOCIALES.....	11
1.3 LA IDEOLOGÍA Y ECONOMÍA MEXICA.....	12
 CAPÍTULO II: EL COSMOS NAHUA PREHISPÁNICO.....	 15
2.1 EL SUPRAMUNDO.....	15
2.2 EL MUNDO TERRENAL.....	17
2.3 EL INFRAMUNDO.....	18
2.4 LOS DESTINOS DESPUÉS DE LA MUERTE SEGÚN LOS NAHUAS...	19
 CAPÍTULO III: EN TORNO A LA LITERATURA NÁHUATL.....	 22
3.1 GENERALIDADES Y ANTECEDENTES DE ESTUDIO.....	22
3.2 DISCUSIÓN EN TORNO A LAS TRADUCCIONES.....	30
3.3 IDEOLOGÍA Y LITERATURA.....	43
 CAPÍTULO IV: EL CONCEPTO DE EXISTENCIA ENTRE LOS NAHUAS ANTIGUOS.....	 49
 CAPÍTULO V: LA CONTINUIDAD DE LA EXISTENCIA DESPUÉS DE LA MUERTE: TLALOCAN Y TONATIUH ICHAN.....	 55
5.1 EL TLALOCAN.....	57
5.2 TLATOQUEH.....	61
5.3 EL TONATIUH ICHAN.....	64
5.4 TONATIUH ICHAN E IDEOLOGÍA.....	68
5.5 CIHUAPIPILTIN.....	72

CAPÍTULO VI: EL FIN DE LA EXISTENCIA: EL MICTLAN.....	76
6.1 MICTLANTECUHTLI.....	87
CAPÍTULO VII: EL <i>YAOCUICATL</i> Y SU RELACIÓN CON LA IDEOLOGÍA MÍSTICO-GUERRERA.....	96
CAPÍTULO VIII: EL <i>ICNOCUICATL</i> Y EL MIEDO AL MICTLAN.....	105
CAPÍTULO IX: EL DESEO MEXICA DE PRESERVAR LA EXISTENCIA...115	
CONCLUSIONES.....	126
BIBLIOGRAFÍA.....	128
FUENTES DIGITALES.....	137

## **INTRODUCCIÓN.**

Uno de los acontecimientos más preocupantes para la humanidad en cuanto a su existencia, es el hecho de imaginar que más allá de la muerte hay algún modo de vida. Las respuestas a este tipo de problemática siempre responden a un imaginario colectivo sustentado muchas veces en su religión o su manera de observar el mundo y, a través de las mismas, también podemos encontrar elementos que nos permitan describir qué tipo de sociedades imaginaban tales destinos después de la muerte.

El caso nahua es uno de los más estudiados y por demás interesantes en cuanto a este tema se refiere. Con ello, hemos podido identificar el papel que la religión jugó dentro de su pensamiento. Así, al acercarnos a parte de su literatura, podemos adentrarnos dentro de su sociedad y, en este caso particular, a sus diversas percepciones en torno a la muerte que, a su vez, de manera conjunta, puede llevarnos a un entendimiento mejor de la ideología nahua prehispánica.

¿Los mexicas le temían a la muerte o no? Y ¿qué factores ayudaron a que existieran ese tipo de percepción o percepciones de la muerte?, ¿Todos los destinos después de la muerte juegan un papel ideológico importante o sólo uno de ellos? Son preguntas interesantes que, teniendo variadas interpretaciones, siguen debatiéndose en la actualidad. Esto tiene su principal origen en las contradicciones que la literatura mexicana maneja. Por un lado existen textos que nos muestran el deseo de los mexicas de morir en la guerra y por otro lado vemos que al perecer la muerte como fenómeno no es deseada.

También, esta situación se debe a los enfoques que cada investigador ha dado sobre el tema resaltando principalmente el del plano puramente religioso olvidándose los papeles que pudieron tener estos destinos en ámbitos políticos y económicos, lo cual abriría las puertas a una nueva interpretación del papel mismo de la religión entre los nahuas prehispánicos. Así, el estudio de la o las

percepciones de la muerte en la literatura nahua prehispánica puede aclararnos el papel ideológico que jugó la religión en aquella sociedad mesoamericana.

El estudio del pensamiento nahua precolombino continúa siendo un campo fértil para muchos investigadores y es sin duda la literatura uno de los caminos para desentrañarlo. La importancia que tiene el dilucidar formas de pensamientos tan distantes y diferentes en tiempo y espacio, nos abre la puerta para comprender cómo se han reinterpretado las percepciones de la muerte a lo largo de la historia. Al día de hoy son pocos los estudios que analicen qué tanto de aquellas percepciones de la muerte en el México antiguo sobreviven de alguna manera en el inconsciente colectivo de nuestra sociedad actual. Así, se hace indispensable una investigación que nos explique qué se pensaba de la muerte en la época prehispánica. Ya se ha iniciado ese paso de manera magistral con diversos autores como Miguel León-Portilla, Eduardo Matos Moctezuma, Patrick Johansson y más recientemente Ximena Chávez Balderas.

De León-Portilla es interesante la obra *Filosofía Náhuatl Estudiada en sus fuentes*, quien refleja la importancia que tiene la literatura prehispánica para entender formas de pensamiento indígena de esa época. Para hacerlo, dedica un capítulo completo a lo concerniente al tema de la muerte llegando a conclusiones interesantes como señalar que existieron entre los *tlamatinimeh* tres “escuelas de pensamiento”. También, el autor indica que estas escuelas son independientes de una visión místico-guerrera basada en la religión principalmente, por lo que son sólo especulaciones de unos cuantos integrantes de la élite nahua y no reflejaban por lo tanto una forma de pensar generalizada en la mayoría de la sociedad. En esto último no concuerdo, ya veremos más adelante por qué.

En lo referente a los trabajos realizados por Eduardo Matos Moctezuma, se puede decir que él es el principal autor que ha dedicado la mayoría de su vida en indagar en el estudio de la muerte entre los nahuas prehispánicos. De toda su vasta bibliografía destacan *Muerte a filo de obsidiana*, *Vida y muerte en el Templo*

*Mayor*, *El Rostro de la muerte* y más recientemente *La muerte entre los nahuas antiguos* la cual es por mucho una de las grandes obras de la historiografía mexicana.

La primera obra es un estudio extenso de las diferentes representaciones de la muerte entre los mexicas en la escultura y sobre todo, en la literatura. La principal aportación que encontramos en *Muerte al filo de obsidiana* es la importancia de la guerra como medio para alcanzar el prestigio en la sociedad mexicana, gloria que llevaba a los nahuas antiguos a desear la muerte en la guerra o el sacrificio. Así, el principal aporte de este autor en la mayoría de sus obras gira en torno al tema de la muerte y su relación con la ideología militar. Algo similar lo vemos en *Vida y muerte en el Templo Mayor*, donde el autor realiza una interpretación arqueológica de los restos del edificio llegando a interesantes conclusiones sobre el concepto de dualidad, sobre todo en el aspecto en el cual se titula su obra (vida y muerte). Es así como relaciona dos de los destinos después de la muerte con las actividades económicas más importantes para los nahuas prehispánicos: La agricultura y la guerra.

Ya es en *El rostro de la muerte en Mesoamérica* donde Matos Moctezuma realiza estudios más profundos en torno al Mictlan y es aquí donde aporta su interesante idea en torno al regreso al vientre materno, simbolizado por los nueve niveles del inframundo, que serían también símbolo de los nueve meses del embarazo. También esta obra es una recopilación de sus ideas vertidas en los dos textos anteriores. En *La muerte entre los nahuas antiguos* encontramos la cúspide de toda su obra en torno al tema que nos interesa. En esta obra el autor sigue analizando la relación que existe entre el Mictlan y el embarazo. También hace referencia a algunos paralelismos presentes entre los niveles del inframundo y su relación con la fertilidad que se presentan en otras partes del mundo. Llama la atención sobre todo el interés que el autor tiene en torno al paralelismo que hay entre la obra de Dante Alighieri que describe nueve infiernos y el del pensamiento náhuatl que define nueve niveles del inframundo.

De esta manera, este autor se convierte en referente obligado en el transcurso de este trabajo; sin embargo, aún faltan muchos asuntos por resolver en la cuestión del Mictlan y su relación con la ideología místico-guerrera, tema que no ha sido investigado del todo, pues se pondera al destino de la casa del sol como el único sitio después de la muerte que legitima dicha ideología. También, estudiaremos más a fondo las características de los cantos de guerra (*yaocuicatl*) que nos ayudará a comprender mejor los elementos que componen el destino después de la muerte más deseado: la casa del sol, In Tonatiuh Ichan.

De todas las obras de Patrick Johansson, la que nos interesa es la que se titula *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*. En este trabajo el autor hace un estudio muy importante sobre el Mictlan y su relación con la fertilidad y lo escatológico (en ambas acepciones). Esta visión muy particular que el autor da al inframundo, hace ver al Mictlan como un lugar de “reciclaje” donde todo lo podrido se regenera a partir del retorno a este sitio. Así, todo lo existente en Tlalticpac debe ser regido por ciclos de vida y muerte, por lo que Mictlantecuhtli se presenta al lector como un ser regenerador, es decir, no existe una destrucción total del ser en el Mictlan. Pero, mirar a este sitio como un lugar de posible regeneración del ser resulta contradictorio si analizamos los cantos de orfandad encontrados en las fuentes de la literatura náhuatl.

En lo concerniente al trabajo de Ximena Chávez Balderas es importante su obra *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlán* donde, como su título lo indica, hace una extensa explicación del tratamiento de los cuerpos después de muertos. Es interesante este estudio pues nos abre nuevas puertas en la interpretación del acto de cremación, ya que no todos los integrantes de la sociedad podían acceder a él y nos ayudan a reforzar ideas sobre el pensamiento nahua sobre el más allá.

De esta manera, en este trabajo analizaré el papel que jugó la ideología místico-guerrera mexicana en la conformación de los destinos después de la muerte

dentro de su cosmovisión. Para ello, me centraré primero en el estudio de la conformación y difusión de la ideología militar como paradigma del ser social mexica. Con ello se lograrán visualizar los elementos que permitió a la clase *pipiltin* conservar sus privilegios sobre los *macehualtin*.

Posteriormente realizaré el análisis de los cantos antiguos nahuas con la intención de observar en ellos la incidencia de la ideología y cómo ésta a su vez promovió dentro de esa sociedad el oficio de guerrero como garantía de trascendencia. En ese sentido, el análisis de los géneros *yaocuicatl* e *icnocuicatl* específicamente, nos darán cuenta de la visión que tenían los mexicas sobre el fenómeno de la muerte y cómo éstas al ser aparentemente contradictorias permitían al individuo mexica convertirse en guerrero como ideal social, económico, político y religioso.

Para este análisis, antes haremos un recorrido por las visiones e interpretaciones que han tenido los cantos antiguos por parte de varios especialistas. Esto tiene como fin identificar las traducciones que nos ayuden a comprender mejor los aspectos propios de la sociedad mexica, los cuales, podrán ser cotejados en el capítulo IV, VII y VIII principalmente.

De igual manera, me centraré en el estudio de los aspectos ideológicos que nos presentan las diversas geografías funerarias, las cuales nos permitirán identificar cuáles eran sus funciones dentro del imaginario colectivo mexica. Así, entenderemos los puntos de vista que tenían los mexicas sobre el fin y la trascendencia de la existencia.

## CAPÍTULO I: LA IDEOLOGÍA MEXICA COMO PUNTO DE PARTIDA.

La muerte, inescapable e inefable, se encuentra presente en todos los ámbitos de nuestras vidas, no sólo en el fin de ellas. A lo largo de la historia han existido percepciones que distan mucho de lo que la mente occidental conoce como muerte y eso se debe principalmente a ámbitos culturales diferentes en tiempo y espacio. Por eso, “Muchas de las preguntas planteadas en relación con el concepto de la muerte y sus características, tienen su respuesta en el tipo de sociedad en que se dan”<sup>1</sup>.

Sin embargo, también es cierto que la mayoría de las diferentes percepciones de la muerte que existen y han existido, tienen como denominador común el hecho de imaginarse una vida después de la muerte. Louis Vincent Thomas nos menciona que:

El hombre siempre ha tratado de explicar la muerte, o al menos de ver si podía justificarla. Dado que existe, y visto que su negación jamás puede ser absoluta... hay que decir *Por qué existe*. Los mitos, los dogmas religiosos, “las revelaciones”, se han aplicado a ello con mayor o menor fortuna. Es así que el hombre tiene la seguridad de que va a morir, pero sobre todo *la ilusión de saber por qué debe morir*<sup>2</sup>.

Desde ese punto de vista, me parece preciso señalar que uno de los fundamentos para estudiar las percepciones de la muerte en cualquier sociedad, debe ser llevada de la mano del tipo de ideología presente la misma. Esto es importante, puesto que en la ideología se encuentran conglomerados los aspectos más importantes de una sociedad, ya que, como lo señala Geoffrey Conrad “Una ideología es, en este sentido, un conjunto de ideas interrelacionadas que

---

<sup>1</sup> Eduardo Matos Moctezuma, *El rostro de la muerte en el México Prehispánico*, México, García Valadés editores, 1987, p.11.

<sup>2</sup> Louis Vincet Thomas, *Antropología de la muerte*, México, F.C.E., 1983, p. 511.

proporciona a los miembros de un grupo una razón de existir”<sup>3</sup> Y esa razón de existir lleva implícitas prácticas políticas, económicas, religiosas que fungen como una radiografía social y que muchas de ellas se encuentran plasmadas ya sea en su arquitectura, rituales e incluso en la literatura. “La ideología dice a esos miembros quiénes son y les explica sus relaciones con todos los demás, con la gente ajena al grupo, con el mundo natural y con el cosmos”<sup>4</sup>.

Así, se hace necesario partir desde el estudio de la ideología mexicana para entender cómo se dieron estas percepciones en torno a la muerte, puesto que mucho de lo que encontraremos en la literatura náhuatl tiene muy presente aspectos ideológicos pues, en última instancia, la literatura resulta ser un reflejo de la ideología imperante en esa sociedad como analizaremos en el capítulo III.

También, es importante señalar que la ideología mexicana se origina como todas las ideologías, es decir, del dominio de un grupo social sobre otro. Alfredo López Austin señala que en “Mesoamérica la ideología tenía su apoyo más sólido en el complejo que integraban la cosmovisión, la religión y la magia”<sup>5</sup>, es decir, de aquellas actividades cuyo conocimiento pertenecían a la clase que detentaban el poder en la época prehispánica.

Según Geoffrey Conrad y Arthur Demarest, “La contribución original de los mexicanos a la evolución de Mesoamérica consistió en una ideología que logró integrar los sistemas religioso, económico y social en una máquina guerrera imperialista”<sup>6</sup>, lo cual, en primera instancia, nos da el acercamiento acerca de uno de sus principales sustentos económicos: La guerra. Pero, ¿Por qué la guerra se encontraba en todos los ámbitos del pueblo mexicano? Y lo más importante, ¿cuándo surge esta ideología?

---

<sup>3</sup> Geoffrey W. Conrad y Arthur A. Demarest, *Religión e Imperio*, México, CONACULTA, Alianza editorial Mexicana, 1988, p. 17.

<sup>4</sup>*Ibidem*.

<sup>5</sup> Alfredo López Austin “El fundamento mágico-religioso del poder” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIAH, UNAM, 1976. p. 197.

<sup>6</sup> Conrad y Demarest, *Op cit*, p. 62.

## 1.1 ITZCOATL Y EL NACIMIENTO DEL IMPERIO MEXICA

A través de las fuentes históricas, sabemos que la historia mexicana sufrió una reorganización ideológica importante durante el periodo de gobierno del *Tlatoani* Itzcóatl. Con influencia del *Cihuacoatl* Tlacaélel, Itzcóatl es uno de los principales personajes que gestó esta ideología místico-guerrera propia de esta cultura prehispánica. Es en este periodo donde también se da esta separación tajante de las dos clases sociales que describen el complejo social mexicano: los *pipiltin* y los *macehualtin*. También es aquí donde se instaura el culto guerrero, el motor principal de los tributos y corazones para los dioses, pero veamos cómo sucedió esto.

En la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme* de fray Diego Durán, se cuenta el momento en el que los mexicanos se enfrentan contra Azcapotzalco. Es aquí donde encontramos un discurso interesante donde se justifica la división entre los *pipiltin* y *macehualtin* pues la gente subordinada al *tlatoani*, según la crónica, sentía temor de luchar contra los de Azcapotzalco. Es ahí cuando Itzcóatl lanza el trato de arrojarse a la guerra prometiendo que si perdía se sometería a sus súbditos; pero si ganaba, los que no lucharan junto a él se convertirían en los llamados *macehualtin*:

Y así nosotros nos obligamos, si salís con vuestro intento, de os servir y tributar y ser vuestros terraseros y de edificar vuestras casas y de os servir como a verdaderos señores nuestros y de os dar a nuestras hijas y hermanas y sobrinas para que os sirváis de ellas y cuando fuéredes a la guerra de os llevar vuestras cargas y bastimentos y armas acuestas y de os servir todos los caminos por donde fuéredes<sup>7</sup>.

Es la victoria sobre Azcapotzalco, lo que da a Itzcóatl y a su grupo de poder, la oportunidad de reorganizar política, social y económicamente la vida de

---

<sup>7</sup>Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, p. 80.

los habitantes de Tenochtitlán “Con la destrucción de Azcapotzalco y el sometimiento de sus habitantes y aliados se inicia la expansión militarista de México provocando esto mismo el arranque definitivo de sus relaciones comerciales”.<sup>8</sup> Lo que da origen al periodo comprendido entre el gobierno de Itzcóatl hasta la llegada de los españoles: La etapa Imperialista.



Folio V del *Códice Mendoza* donde se representan las conquistas de Itzcóatl. Entre ellas se encuentra Azcapotzalco. Derecha: Página 101 del *Manuscrito de Tovar* donde hallamos la imagen de la guerra de Tenochtitlán contra Azcapotzalco.

Conrad y Demarest, definen a un imperio como “un estado que abarca un gran territorio e incorpora a cierto número de sociedades antes autónomas y culturalmente heterogéneas, una de las cuales domina sobre las otras”<sup>9</sup> y más adelante señalan que:

El objetivo principal de los imperios es la expansión territorial, el dominio interno y el mantenimiento de unos límites seguros, lo que entraña la existencia de un ejército continuado, el sometimiento de la voluntad del enemigo (lo que puede realizarse más fácilmente dominando sus territorios y sus jefes), y unas fortificaciones que garanticen la defensa del territorio<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Víctor M. Castillo, *Estructura Económica de la sociedad Mexica*, México, UNAM, IIH, 1972 p. 94.

<sup>9</sup> Conrad y Demarest, *Op. cit.*, p. 18.

<sup>10</sup> Ross Hassig, *Comercio, Tributos y Transportes. La Economía del Valle de México en el siglo XVI*, México, Alianza editorial mexicana, 1990, p. 98.

Por lo que surge una duda importante, ¿de qué manera puede un estado imperialista mantener un número amplio y constante en su ejército? A través de la religión. Es a través del culto a Huitzilopochtli (deidad propia de los mexicas cuyo origen aún no es conocido del todo) donde los ideales guerreros se convierten más que en una necesidad económica, en una necesidad espiritual que la élite mexica se encargará de otorgar a través de la reestructuración de la religión.

De esta manera, el oficio por excelencia entre los mexicas será el de la guerra, convirtiéndose así en la idea cultural para la élite “por eso el culto estatal era un culto guerrero”.<sup>11</sup> Este culto a los sacrificios junto a la necesidad de expandirse, se convirtió en la fuerza principal que ayudó a la clase dominante en convertirse en la acreedora del tributo legitimando así “la política expansionista de los nuevos jefes mexicas”<sup>12</sup>.

A su vez, el origen de la ideología militarista no tendría sentido sin un estricto control de la memoria histórica, lo cual se logró a través de la quema de códices para la reorganización de una nueva historia donde a la cabeza se encontraría Huitzilopochtli como el principal personaje y eje rector de la vida religiosa (y por ende de la vida política, social, económica etc.)<sup>13</sup>.

Así, la elevación de Huitzilopochtli como el principal dios patrono de los mexicas (junto a Tláloc, como veremos más adelante) será el inicio oficial, por decirlo así, de la ideología militarista que verá sus últimos días a la llegada de los españoles.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Johana Broda, “Los estamentos en el ceremonial mexica” en Carrasco Pedro y Johana Broda, *et all*, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, SEP- INAH, 1976, p. 51

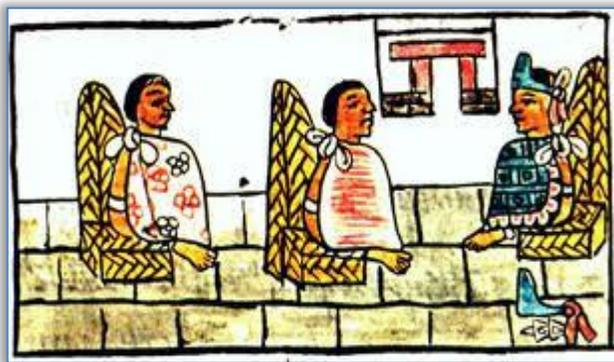
<sup>12</sup> Conrad y Demarest, *Op. cit.*, p. 185

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 56

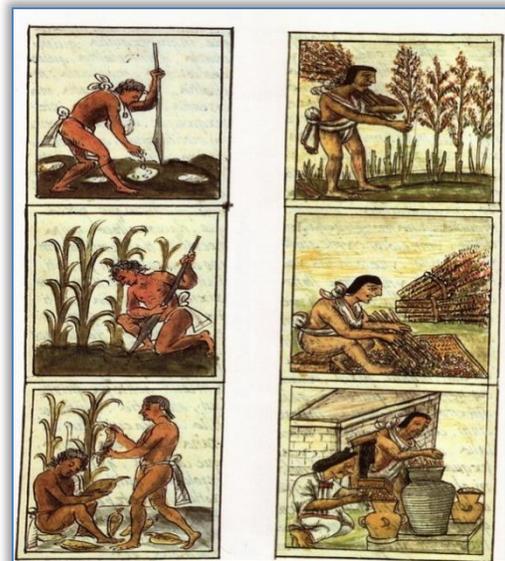
<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 62

## 1.2 LA IDEOLOGÍA Y LAS CLASES SOCIALES.

Como sabemos, la sociedad Mexica estaba dividida fundamentalmente en dos clases sociales principalmente, el de los *pipiltin* y el de los *macehualtin*: “Los *pipiltin* eran los descendientes de Acamapichtli, los que ocupaban los puestos clave de la organización y las que tenían acceso a la posesión territorial de hecho privada. Los *macehualtin* eran todos los demás mexicanos”<sup>15</sup>.



Representaciones pictográficas de *pipiltin* (arriba) y *Macehualtin* (Derecha). *Códice Florentino*.



Sus orígenes como vimos, se remontan durante el periodo de gobierno de Itzcóatl, quien propuso alzarse contra el señorío de Azcapotzalco proponiendo el trato de ser esclavizado en caso de fallar y de convertirse en su señor si ganaban la guerra. El resultado lo conocemos y por supuesto, este relato refleja la incidencia de la ideología en la memoria histórica que serán consignada en las obras de los evangelizadores posteriormente.

Por otra parte, ideológicamente aquí es donde se da la diferenciación entre tributado y tributarios,<sup>16</sup> los cuales tendrán funciones determinadas de acuerdo a su status correspondiéndole al *macehualli* la producción agrícola y formar parte de

<sup>15</sup> Castillo, *Op. cit.*, p. 133.

<sup>16</sup> Broda, *Op. cit.*, p. 39.

las filas del ejército; mientras que al *pipiltin* le corresponderá detentar los puestos más altos de gobierno siendo el de *Hueytlatoni* el mayor en todos los ámbitos “constituyéndose así en la clase dominante y explotadora del resto de la sociedad”.<sup>17</sup>

Itzcóatl junto con Tlacaélel, son los encargados de crear los cargos principales del nuevo gobierno que “combinaban funciones militares, religiosas y políticas”<sup>18</sup> y, claro está, alentaban la supervivencia de la ideología militarista. De esta manera, la clase *pipiltin*, se convertirá en la creadora y sustentadora de esta ideología, la cual, le permitía seguir conservando sus privilegios.

Esta pronunciada estratificación habla de una organización política muy centralizada que caía en manos de un pequeño sector de todo el enorme imperio: de la élite, de los *pipiltin*, quienes justificaban su poder mediante “un ceremonial muy desarrollado”<sup>19</sup> en el cual el papel de la guerra queda establecido desde un ámbito sagrado.

### 1.3 LA IDEOLOGÍA Y LA ECONOMÍA MEXICA.

En cuanto al tema de la economía mexicana y su relación con la ideología, es claro que la estratificación social es clave para entenderla. Si la ideología parte de la premisa de que “los grupos más altos en la jerarquía tienden a ejercer el dominio sobre los grupos más bajos”<sup>20</sup> veremos que los más beneficiados por esta relación serán precisamente quienes detentan el poder.

También es cierto que “La economía azteca no puede entenderse sin referencia constante a la organización social y política de un imperio en proceso

---

<sup>17</sup> Castillo, *Op. cit.*, p. 133

<sup>18</sup> Conrad y Demarest, *Op. cit.*, p. 60

<sup>19</sup> Broda, *Op. cit.*, p. 37

<sup>20</sup> Frances Berdan, “Replicación de principios de Intercambio en la sociedad Mexica: De la Economía a la Religión” en Carrasco Pedro y Johana Broda, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, CISINAH, 1980, p. 181

de expansión”<sup>21</sup> pues ésta finalmente reditúa beneficios amplios que van desde los productos básicos hasta elementos que justifican el poder sobre otros, como lo son los símbolos de poder. El principal beneficio que se adquiere a través de la ideología y su relación con la economía recae principalmente en el tributo, que tiene muchas implicaciones sociales y políticas pero obviamente la más importante es la de índole económica.

El hecho de que la organización económica mexicana fuese centralizada habla de la importancia del estamento *pipiltin* en dicha sociedad <sup>22</sup> como calidad de tributado. Sólo la élite se encargaba del manejo del tributo por lo que ideológicamente generaba entre los *macehualtin* un sentimiento paternalista hacia ellos, al igual que los oficios de los *pipiltin* se consideraban como una gran responsabilidad.

De esta manera “el tributo es, no sólo una corriente de bienes, sino también símbolo de las relaciones de poder entre los grupos. El proceso de expansión imperial dependía del principio de redistribución al tiempo que lo reforzaba, acentuando las relaciones jerárquicas”<sup>23</sup> como lo señala Frances Berdan.

Así es como empieza a gestarse la economía imperialista basada en el tributo, del cual, una parte de “los bienes tributados se repartían a los guerreros valientes y estos regalos incitaban al valor en el combate”<sup>24</sup>. Otro factor que mantenía este valor y fanatismo, era precisamente ofrecer una vida de regocijos después de acaecer la muerte en la guerra como ampliamente veremos adelante en el capítulo IV.

Pero, no sólo la guerra entra en el terreno de la ideología, Matos Moctezuma señala que “lo que caracteriza a Mesoamérica es una economía

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 175

<sup>22</sup> Pedro Carrasco, “La economía del México Prehispánico” en Carrasco Pedro y Johana Broda, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, CISINAH, 1980, p. 23

<sup>23</sup> Berdan, *Op. cit.*, p. 186

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 187

basada en dos aspectos centrales: La agricultura y la guerra”.<sup>25</sup> Por lo que la economía agrícola también se ve envuelta en estas relaciones ideológicas del poder. Sabemos que la mayoría de los rituales en donde participaban *macehualtin* se referían principalmente al culto agrícola<sup>26</sup> y ellos también constituían, como fuerza tributaria, la base del abastecimiento de los señores *pipiltin*.

El culto agrícola, el más antiguo de Mesoamérica, también cuenta con elementos ideológicos interesantes. Si analizamos la importancia de los dioses principales de los mexicas encontraremos desde luego la figura de Huitzilopochtli y en otra instancia Tláloc quienes “reflejaban las preocupaciones más importantes de los aztecas. Éstas incluían la guerra (Huitzilopochtli y Tezcatlipoca), así como garantizar el abastecimiento de recursos naturales (Tláloc y dioses asociados)”<sup>27</sup>.

Al respecto, Matos Moctezuma hizo un interesante estudio en torno a estos dioses cuyo Templo Mayor, en Tenochtitlán, muestran en sus restos estos aspectos ideológicos muy significativos:

La importancia de la guerra queda manifiesto en la relación Huitzilopochtli-Sol que nace para combatir al enemigo y como los mexicas necesitan de ella para su propio sostenimiento. De esta manera vemos que hay dos elementos fundamentales que dan pie a la existencia misma del mexica: la guerra como medio de apropiarse a través del tributo a los productos de los grupos conquistados, y el agua como elemento vivificador que da vida a las plantas. Es así como el cerro de Coatepec, relacionado con la guerra, y el Tonacatepetl como depositario de alimento, serán expresión esencial de las necesidades primordiales del mexica.<sup>28</sup>

Estos elementos ideológicos son muy importantes pues serán fundamentales en el análisis de los destinos después de la muerte y sobre todo,

---

<sup>25</sup>Matos, *Op. cit.*, p. 11.

<sup>26</sup> Broda, *Op. cit.*, p. 45

<sup>27</sup> Berdan, *Op. cit.*, p. 182

<sup>28</sup> Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el templo mayor*, México, F.C.E., 1998, p. 73

de su incidencia en la literatura náhuatl, como veremos más adelante. Pero antes, revisemos de qué manera se conformaba el universo mexica.

## **CAPÍTULO II: EL COSMOS NAHUA PREHISPÁNICO.**

Antes de entrar de lleno al análisis de las percepciones de la muerte en la literatura nahua prehispánica, es necesario comprender los aspectos de la cosmovisión. Es importante su análisis puesto que es el eje principal que nos permitirá adentrarnos en la manera en que concebían los destinos después de la muerte.

Varias son las fuentes que nos permiten adentrarnos en el imaginario nahua del cosmos. El *Códice Vaticano Latino 3738* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* son ejemplos de documentos donde aparece un panorama general del *axis mundi* nahua teniendo como principal característica el señalar tres planos verticales, es decir, el supramundo, el mundo terrenal y el inframundo.

### **2.1 EL SUPRAMUNDO.**

En lo que concierne al supramundo o sitios celestes, existe una confusión dependiendo de la fuente a la que se consulte. Tanto en *la Historia de los mexicanos por sus pinturas* como en la *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* por ejemplo, se señalan que son trece los cielos que conforman el supramundo<sup>29</sup>, mientras que otros textos nos informan que en realidad son nueve los niveles celestes, tal es el caso de lo afirmado por Fernando De Alva Ixtlixóchitl.

En cuanto a códices, podemos nombrar el *Códice Vaticano latino 3738* (También conocido como *Códice Ríos* o *Vaticano A*), el cual nos muestra en el f.

---

<sup>29</sup> Ángel, M. Garibay, *Teogonía e Historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1985, p. 23.

IV y parte del f. 2r la representación del supramundo conformado por 11 niveles y cuyo estrato más alto está regido por el dios Tonacatecuhtli.



Folio IV y detalle del folio 2r del *Código Vaticano Latino 3738* que representan los 11 cielos que muestra el documento. En la parte superior se encuentra la imagen del dios Tonacatecuhtli.

La importancia del supramundo y su relación con los destinos después de la muerte no radica en el número de estratos que tenga, puesto que las fuentes señalan que más allá de nueve niveles celestes, se encontraba el Omeyocan, “el lugar de la dualidad” donde imperaban precisamente los dioses duales Omecihuatl y Ometecuhtli, también denominados Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl quienes son los dioses primigenios, la pareja que representa el pensamiento dual en toda la tradición mesoamericana.

De esta dualidad como sabemos por la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, serán creados los demás dioses, sobre todo Quetzalcóatl y Tezcatlipoca

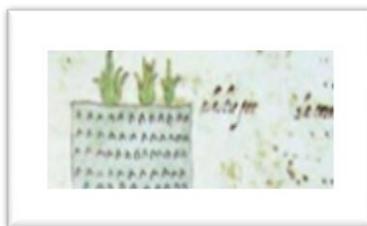
(Yayauhqui Tezcatlipoca, también llamado Titlacahuan), los dioses antagónicos que regirán en cada era o Sol, según lo convenido por los cuatro dioses <sup>30</sup>.

Cabe destacar en las representaciones del *Códice Vaticano Latino 3738* las descripciones de cada estrato celestial, lo cual ayuda a entender las ubicaciones que tenían los astros en el supramundo. Me llama mucho la atención sobre todo la descripción del tercer cielo que aparece en la parte inferior del f. IV de dicho documento que dice *Ylhuicatl. Tunatiuh*, “Cielo del Sol”, es decir, se describe que es en el tercer cielo donde el sol hace su recorrido. Esto es necesario tomarlo en cuenta, pues será de suma importancia al momento de analizar los destinos después de la muerte.

## 2.2 EL MUNDO TERRENAL.

El mundo terrenal lo conforma el lugar llamado Tlalticpac, donde los hombres nacen y mueren. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la tierra fue creada por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca después de crear el mar: “...e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la tierra como se dirá”<sup>31</sup>.

En el f. 2r del *Códice Vaticano latino 3738* aparece la representación de Tlalticpac como una especie de terreno cultivado y algunas plantas sobre él.



Representación del Tlalticpac, *Códice Vaticano latino 3738* f. 2r.

---

<sup>30</sup>*Ibidem*, p. 25

<sup>31</sup>*Ibidem*.

Es importante tomar en cuenta este estrato del cosmos, pues como veremos más adelante, este sitio es crucial en lo que al tema de la existencia se refiere, pues hay diversas interpretaciones de Tlalticpac en los cantos antiguos.

### 2.3 EL INFRAMUNDO.

Formado por nueve niveles, el inframundo, como su nombre lo indica, se encontraba hacia debajo de Tlalticpac. Creado también por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca<sup>32</sup>, este estrato del cosmos al igual que el supramundo, representó un misterio para el pensamiento nahua precolombino, lo cual por supuesto, se reflejó en la literatura y que analizaremos con más detalle en el transcurso de este trabajo.

Sólo baste recordar que las representaciones de estos niveles del inframundo vienen descritas en la obra de Fray Bernardino de Sahagún con elementos que son repetitivos en otras fuentes, mientras otras referencias a estratos del inframundo se antojan únicas en la obra del fraile, tal es el caso del pasaje en donde hallamos a la lagartija Xochitonal<sup>33</sup>.

Es hasta el último de los estratos donde encontraremos a la pareja esquelética en lo más profundo del inframundo: Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, los dioses señores del Mictlan. Este recóndito sitio, lugar oscurísimo, denominado *chicnaumictlan* o piso noveno del inframundo, es el destino de todos aquellos que murieron por alguna enfermedad o muerte natural identificada en lengua náhuatl con el nombre de *talmiquiztli*.

Un ejemplo pictórico de los niveles del inframundo lo encontramos representado en el f. 2r del *Códice Vaticano Latino 3738*, donde sólo aparecen ocho niveles (coincidiendo en varios estratos descritos por Sahagún).

---

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Fray Bernardino de Sahagún, [paleografía de Alfredo López Austin y Josefina Quintana García], *Historia General de las cosas de Nueva España*, Tomo I, México, CONACULTA, 1989, p.220.



partidos por un rayo, hidropesía, etc.) llegaban al Tlalocan donde su estancia se extendía para siempre.

La existencia de este lugar tiene su fundamento esencialmente en al aspecto agrícola. Su función más que nada es la de preservar el ciclo de siembra y cosecha para que el sustento de la vida nahua continúe cómo más adelante analizaremos con mayor detenimiento.

El segundo lugar “a donde se iban las ánimas de los difuntos es el cielo donde vive el Sol. Los que se van al Cielo son los que mataban en las guerras y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos”<sup>36</sup>. También iban a este sitio las mujeres muertas en el primer parto. Es interesante este destino al que llegaban las “ánimas” de los difuntos porque será uno de los elementos que sustentará el sacrificio humano y por lo tanto la guerra.

Por su carácter bélico y su relación con el sol hacen de este tipo de muerte una de las más deseadas. Después de cuatro años de estancia en la casa del sol, los difuntos se convertían en diversas clases de aves. Entre las características físicas del sitio, Sahagún nos indica que los difuntos “están en un llano y que a la hora que sale el sol alzaban voces y daban grita, golpeando las rodela.”<sup>37</sup> Es importante recordar el elemento del llano porque en muchos de los poemas que analizaremos, encontramos esta característica.

El último sitio al que llegaban los difuntos, era el Chicnauhmicltan, lugar ubicado en el estrato más bajo del inframundo “donde estaba y vivía un diablo que se decía Mictlantecuhtli, y por otro nombre Tzontémoc, y una diosa que se decía Mictecacihuatl, que era mujer de Mictlantecuhtli”<sup>38</sup>. Como señalé líneas arriba, a

---

<sup>36</sup>*Ibidem.*

<sup>37</sup>*Ibidem.*

<sup>38</sup>*Ibidem*, p. 219.

ese lugar que Sahagún denomina como “una cueva tenebrosa”<sup>39</sup> llegaban todos los que morían de enfermedad o alguna otra muerte que no tuviera que ver con las que ya mencionamos arriba, es decir, de *tlalmiquiztli*.

Entre las funciones sociales que pudiera haber tenido este lugar entre los antiguos nahuas aún no se ha esclarecido del todo. Patrick Johansson ha sugerido que este lugar funcionaba como el sitio donde los dioses de la muerte devoraban todo los desechos de la tierra para su posterior renovación<sup>40</sup>. Esto hablaría de una posible idea de reencarnación.

Sin embargo, como veremos más adelante en el análisis de los cantos tristes la idea de que “una sola vez se vive en la tierra” es suficiente para descartarla. El hecho de otorgarle a este sitio el aspecto regenerador proviene del mito donde Quetzalcóatl baja al Mictlan por los huesos de los ancestros para crear la nueva humanidad del quinto sol.

De lo que si no hay duda, es que este sitio era el destino menos deseado por el nahua antiguo. La razón de ello era que “en este lugar del infierno que se llama Chiconamictlan (novenno lugar de los muertos) se acababan y fenecían los difuntos”<sup>41</sup>, es decir, todo tipo de existencia culminaba para siempre. Este es el origen particular de la aparente angustia ante la muerte que existió entre los nahuas antiguos como más adelante veremos en los cantos de orfandad.

Otro destino que Sahagún describe es el del Chichihuauhco, el lugar donde van los niños recién nacidos:

---

<sup>39</sup> Fray Bernardino de Sahagún [trad. Ma. Guadalupe Bosch de Souza] *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempo de sus infidelidad*, México, Lince Editores, 1989, p. 13.

<sup>40</sup> Patrick Johansson, “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIH, UNAM, 2000, 149- 183 pp.

<sup>41</sup> Sahagún, *Historia General...* Tomo I, p. 316.

Oye otra manera de gente que son bienaventurados y son amados, y los llevan los dioses para sí, y son los niños que mueren en su tierna niñez. Son como unas piedras preciosas. Estos no van a los lugares de espanto del infierno, sino van a la casa del dios que se llama Tonacatecutli, que vive en los vergeles que se llaman tonacacuauhtitlan, donde hay todas maneras de árboles y flores y frutas, y andan allí como zinzones, que son avecitas pequeñas de diversos colores que andan chupando las flores de los árboles<sup>42</sup>.

Tales eran los destinos después de la muerte que responden a las necesidades básicas del mexicana como son la agricultura y la guerra al relacionarlas con el Tlalocan y el Tonatiuh Ichan respectivamente. El Mictlan por otro lado parece contraponerse a estos destinos. Lo mismo sucede al analizar los cantos antiguos nahuas donde hallamos dos géneros que contraponen esta idea pero, primero veamos cómo se conforman estos cantos o poemas.

### **CAPITULO III. ENTORNO A LA LITERATURA NÁHUATL.**

#### **3.1 GENERALIDADES Y ANTECEDENTES DE ESTUDIO.**

Para entender qué son los *cuicatli*, es necesario entender cómo se ha consolidado el estudio de la Literatura Prehispánica, en particular la de la lengua náhuatl. En un principio se consideraba a la Literatura Prehispánica como escasa e incluso hasta nula, la causa de ello se limitaba al concepto de literatura que la definía como producto de una escritura. Si bien es cierto que en Mesoamérica existieron diversas formas de escritura (como la maya o la zapoteca por ejemplo), no se les consideraba literatura sino hasta que algunos relatos se transvasaron al alfabeto latino.

Hacia el 2001, la Real Academia de la Lengua Española maneja seis acepciones para definir la palabra Literatura:

---

<sup>42</sup>*Ibidem*, p. 380

1. f. Arte que emplea como medio de expresión una lengua.
2. f. Conjunto de las producciones literarias de una nación, de una época o de un género. *La literatura griega. La literatura del siglo XVI.*
3. f. Conjunto de obras que versan sobre un arte o una ciencia. *Literatura médica. Literatura jurídica.*
4. f. Conjunto de conocimientos sobre literatura. *Sabe mucha literatura.*
5. f. Tratado en que se exponen estos conocimientos.
6. f. desus. Teoría de las composiciones literarias<sup>43</sup>.

Esto, es el resultado de diversas investigaciones en todo el mundo sobre el aspecto oral de muchas de las composiciones literarias que se han rescatado y adaptado a alfabeto latino dotándolas de un carácter universal. En ese sentido, la literatura no sólo se estudia a través de fuentes escritas como bien lo define la acepción 1 del concepto.

El caso de la literatura prehispánica se define principalmente por sus múltiples fuentes que abarcan esculturas, bajorrelieves, pinturas, glifos, códices y claro está, documentos escritos del siglo XVI. Una característica de esta literatura es que “A través de la oralidad y las imágenes o pinturas, ambas en estrecha relación, se preservó y acrecentó así un rico abanico de expresiones de contenido sagrado, histórico, astrológico, médico, legal, plegarias, himnos, cantos, relatos y discursos”<sup>44</sup>, es decir, la escritura prehispánica no contenía totalmente lo expresado en la oralidad en sí, sino era un recurso para recordar el relato, el

---

<sup>43</sup>Concepto tomado de la 22ª edición del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, 2001 en <http://www.rae.es/rae.html> consultado el 28 de agosto de 2011.

<sup>44</sup>Miguel León Portilla “La literatura” en Linda Manzanilla y Alfredo López Luján [coords.], *Historia Antigua de México Volumen IV. Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, México, INAH-UNAM-Porrúa, 2001, p. 196.

canto, el himno, etc. que se encontraba en la memoria de quienes habían recibido esa información de manera oral.

De la Literatura Prehispánica, la que más se ha rescatado es la de idioma náhuatl. Esto por su puesto se relaciona por el contacto con los españoles quienes transvasaron de la oralidad al alfabeto latino muchos de sus mitos, relatos, historias, cantos, himnos, etc. La relación imagen-oralidad se nota en muchas de las crónicas del siglo XVI donde al iniciar un relato indican la expresión *nican ca* “aquí está”.<sup>45</sup>

De esta manera, se infiere que la literatura náhuatl en particular se transmitía de memoria a memoria con las “ayudas mnemotécnicas fijadas firmemente”<sup>46</sup> como lo fueron los códices, glifos, esculturas etc. Por ejemplo tenemos la Historia de los Soles cuya versión escrita la tenemos en muchos documentos como el que precisamente se titula *La Leyenda de los Soles* y en los *Anales de Cuautitlan* entre otros, los cuales los podemos contrastar con lo que vemos en el *Códice Vaticano Ríos* en relación a representaciones pictóricas y el glifo *ollin* que conforma el centro de la piedra del sol si hablamos de representaciones escultóricas.



Folio 6r del *Códice Vaticano Ríos* con la representación de la era solar Nahui Ehécatl (4-viento) donde los seres humanos se convirtieron en monos (Izquierda). Detalle del glifo *ollin* de la piedra del Sol en el que se resumen los cinco soles (derecha).

<sup>45</sup>Miguel León-Portilla, *Quince Poetas del Mundo Náhuatl*, México, editorial Diana, 2005, p. 16.

<sup>46</sup>Ángel M. Garibay, *Panorama literario de los Pueblos Nahuas*, México, Porrúa, 9ª edición, 2001, p. 29.

Así, como acertadamente nos menciona Garibay “El alfabeto salvó para la cultura universal una manera de expresión humana del pensamiento que de otra suerte hubiera perecido para siempre”<sup>47</sup> lo cual, con un análisis adecuado de nuestras fuentes, podremos acercarnos a comprender el pensamiento indígena prehispánico.

Precisamente a este autor se le debe un estudio extenso sobre la Literatura Náhuatl donde también hizo una distinción de dos géneros que podemos hallar en los documentos del siglo XVI. Esos dos géneros son el *Tlahtolli* y el *Cuicatl*. El primero se refiere a lo que llamamos la prosa y es la que hallamos en todas las crónicas (Sahagún, Motolinía, Durán, etc.) y que he usado a lo largo de esta obra y el otro es lo referente a los cantos, a la lírica. Este último género en particular es el que nos incumbe en este trabajo.

De la existencia de los *cuicatl* Garibay señala dos fuentes para su conocimiento:

a) “las fuentes que proporcionan datos históricos de conservación de los propios poemas” las cuales pueden ser consultadas en Motolinía, Olmos, Sahagún, Durán, Pomar, Mendieta, Tezozómoc, Ixtlixóchitl, Torquemada.

b) “los que las contienen” como los *Cantares Mexicanos* y los *Romances de los Señores de la Nueva España* principalmente<sup>48</sup>.

Asimismo, Garibay distingue dentro de la lírica o *cuicatl*, tres grandes subgéneros: Los *Yaocuicatl*, “cantos de guerra”, Los *Xochicuicatl*, “cantos de flores” y los *Incocuicatl* “cantos de orfandad”:

Los primeros tienden a la celebración de la guerra sagrada, de los sacrificios, de los héroes. En los segundos, hallamos las expresiones de la

---

<sup>47</sup>Ángel M. Garibay, *Poesía Indígena de la Altiplanicie*, México, UNAM, Biblioteca del estudiante Universitario no. 11, 6ª edición, 1992, p. VIII.

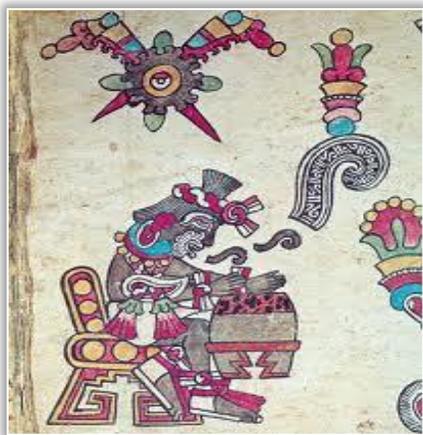
<sup>48</sup>Garibay, *Panorama...* p. 18-19.

admiración de lo bello, de la procedencia del canto, de la alabanza de poetas y poemas. Se elevan los terceros a la expresión de las cosas que pudieran llamarse filosóficas. Las grandes cuestiones de la vida y de la existencia se reflejan en las que no siempre son expansiones del dolor, sino que a veces, en maravillosa forma, se hacen ostentaciones del pensamiento que atisba el misterio del universo<sup>49</sup>

Una característica principal de los *cuicatl* es la relación que tienen éstos con la música. En muchos códices aparecen representaciones de *cuicapicqueh* “forjadores de cantos” o “poetas” los cuales componen sus cantos tocando algún instrumento musical. Según las fuentes los instrumentos musicales más usados para esta acción fueron el *huehuetl* y el *teponaxtli*.

Otra relación entre la música y el subgénero *cuicatl* son las constantes referencias que existen en los manuscritos de *Cantares...* y el de *Romances...* donde hallamos una especie de notas musicales expresadas con las sílabas *ti, co, to* principalmente.

Esto llevó Garibay a proponer que en el género *cuicatl* tenía un carácter rítmico<sup>50</sup>. Igual este carácter es notable al leer constantemente en estos manuscritos las palabras *Ohuaye, Ahuaya*, entre otras, que carecen de significado y acompañan a lo que podríamos llamar versos.



Representaciones de *cuicapicqueh*. Códice Borbónico (Izquierda) y Códice Florentino (Derecha).

<sup>49</sup>*Ibidem*, p. 57.

<sup>50</sup>*Ibidem*, p. XVI.

Otro elemento importante en los *cuicatl* es el uso de los difrasismos. Garibay los define como la “expresión de un concepto mediante dos términos más o menos sinonímicas”<sup>51</sup> es decir, la unión de dos palabras para crear una idea nueva. Ejemplos de ellos son *in ahuehuetl*, *in pochotl* que literalmente significan el ahuehuete, la ceiba pero juntos dan la idea del gobernante; o el más famoso *in xochitl*, *in cuicatl* cuyo significado literal la flor, el canto nos remite a la idea de poesía.

Como ya hemos mencionado, dos son los documentos donde se vierten la mayoría de los *cuicatl* que se conocen del siglo XVI. El primero es el de *Cantares Mexicanos* el cual fue dado a conocer en 1895 por José María Vigil en el XI Congreso Internacional de Americanistas celebrado en la ciudad de México del 14 al 23 de Octubre de ese año<sup>52</sup>. Ahí cuenta Vigil que halló el manuscrito en la Biblioteca Nacional de México donde aún se conserva.

La procedencia original del manuscrito es desconocida y “es particularmente valioso, porque contiene poesía de varios tipos —religiosa, épica y lírica— de casi todas las regiones geográficas del imperio azteca, donde se hablaba el náhuatl”<sup>53</sup> es decir, de Tenochtitlán, Chalco, Huexotzinco, Tlaxcala, Tezcoco y Tlacopan principalmente.

Los cantos fueron transvasados de la oralidad al alfabeto como lo nota “El hecho de incluir dos y aun tres veces el mismo canto” lo cual también nos sugiere que “el copista, con linda y clara letra, no tuvo ninguna atención distinta que la de recoger aquellos documentos”<sup>54</sup>. Incluso muchos de ellos también los veremos en el manuscrito de *Romances...*

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>52</sup> Miguel León-Portilla [Coord.], *Cantares Mexicanos I: Estudios*, México, UNAM, Fideicomiso Teixidor, 2011, p.174.

<sup>53</sup> Brigitta Leander, *In xochitl in cuicatl, flor y canto. La poesía de los aztecas*, México, Colección presencias no. 44, INI, CONACULTA, 1ª reimpresión 1991, p. 19-20.

<sup>54</sup> Garibay, *Poesía Indígena de la Altiplanicie...*, p. IX.

El manuscrito *Cantares Mexicanos* se encuentra unido a otros 12 opúsculos que hablan de diversos temas. Los cantos sólo abarcan desde el folio 1r hasta el 85 r<sup>55</sup>. León-Portilla señala que probablemente la compilación de los 13 opúsculos fue realizada “con un sentido unitario”<sup>56</sup>.

Esta compilación se ha estimado hacia finales del siglo XVI particularmente entre los años 1560 y 1570:

aunque muchos de ellos parecen haberse originado en tiempos remotamente anteriores a la Conquista. Algunos, sin embargo, deben estar compuestos durante la época colonial o, quizás, más bien, modificados en tiempos cristianos. Probablemente han sido escritos por uno o varios indígenas letrados, bajo la dirección de un fraile español<sup>57</sup>.

León-Portilla nos señala que probablemente Antonio Valeriano, autor del *Nican Mopohua* (Cantos sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe) haya sido el responsable de la compilación de los poemas de los cantares para entregárselos a Sahagún<sup>58</sup>. Esto lo sustenta al reconocer que Sahagún utilizó su *psalmodia christiana* para evangelizar a los indígenas por medio de cantares.

Aunque, estudios codicológicos realizados por Ascensión Hernández de León-Portilla, revelaron importantes datos sobre el manuscrito. Por ejemplo que la letra es itálica redondeada, de tamaño mediano, con alguna influencia de la cortesana, menos inclinada, clara con pocos nexos, trazo continuo y renglones rectos<sup>59</sup> lo que indica uniformidad en la escritura, es decir, hecha por una persona.

Además, esta autora también halló que la tinta negra del manuscrito es de origen americano lo cual, a través de otros indicadores, la lleva a concluir que los poemas son de origen franciscano particularmente del *scriptorium* de Santa Cruz

---

<sup>55</sup> León-Portilla, *Cantares I...* p. 38

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>57</sup> Leander, *Op. cit.*, p. 19-20.

<sup>58</sup> León-Portilla, *Cantares Mexicanos I...*, p. 184.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 42.

de Tlatelolco<sup>60</sup>. Lo cual explica que muchos cantos encontremos interpolaciones como Ángeles, Dios, y Santa María utilizadas para “cristianizar” el cantar correspondiente”<sup>61</sup>.

El otro manuscrito importante para el estudio del *cuicatl*, es el de *Romances de los Señores de la Nueva España* cuya compilación se atribuye al célebre Juan Bautista Pomar autor de *La Relación de Tezcoco* quien, para realizarla, se la pasó “buscando indios viejos y antiguos inteligentes de lo que en la dicha institución se contiene, buscando cantares antiquísimos de donde se coligió y tomó lo más que se ha hecho y escrito”<sup>62</sup>.

Bierhorst señala que los cantos en los *Romances...* se caracterizan porque se hicieron a toda prisa, no tienen firma, no hay fechas y se identifica su elaboración por varios autores. Así, señala a Pomar como principal recopilador dando el año de 1582 como la fecha en la que se realizó la colección como se suele fechar.

En los *Romances...* vemos también que los cantos “were evidently taken from the lips of native singers”<sup>63</sup>. Esto lo indica porque se capta en el escrito un “náhuatl oral”, es decir, un náhuatl diferenciado del náhuatl escrito de misioneros e indígenas aculturados como lo vemos en *Cantares mexicanos*<sup>64</sup>.

Este manuscrito se encuentra actualmente en la colección Latinoamericana Nettie Lee Berson de la Universidad de Texas que se encuentran en Austin. En él encontramos generalmente los tres subgéneros que marca Garibay al igual de algunos poemas repetidos y también algunos contenidos en los *Cantares*

---

<sup>60</sup>*Ibidem*, p. 50.

<sup>61</sup>León-Portilla, *Quince Poetas...* p. 39.

<sup>62</sup>Juan Bautista Pomar [notas, Joaquín García Icazbalceta], *Relación de Tezcoco (Siglo XVI)*, México, Gobierno del Estado de México, Enciclopedia del Estado de México no. 49, 1975, p. 1

<sup>63</sup> John Bierhorst, *Ballads of the Lords of the New Spain*, versión en línea a través de <http://www.utdigital.org/>

<sup>64</sup>*Ibidem*.

*mexicanos*. Esto, sin duda refleja la importancia que tuvieron los cantos entre los nahuas antiguos.

Los *Romances...* se conforman de 42 folios de los cuales falta el 33. Muchos de los cantos contenidos provienen de la zona de Texcoco (de ahí que se le atribuya a Pomar su recopilación) y se caracteriza por la aparición en los *cuicatl* de nombres de gobernantes como Netzahualcóyotl o Moctezuma además de los nombres de guerreros importantes como Tlacahuepantzin.

De esta manera, los *Romances...* puede prestarse como un compilación netamente tezcocana. Sin embargo como señala Bierhorst:

The various references to Nezahualcoyotl, as suggested above, do not necessarily mean that the songs in the *Romances* are non-Mexica, even if the manuscript is a Texcocan compilation. Further, it should be noted that "Texcoco" never appears in any of the songs in either the *Romances* or the *Cantares* and the name "Acolhuacan" only rarely (and never in the transfiguring phraseology reserved for Mexico/Tenochtitlan)<sup>65</sup>.

Así que es válido utilizar muchos de los cantos contenidos en los *Romances...* para comprender aspectos de la cultura mexicana como veremos al estudiar los subgéneros *yaocuicatl* e *icnocuicatl* más adelante.

### 3.2 DISCUSIÓN EN TORNO A LAS TRADUCCIONES

La traducción de textos antiguos en un tiempo y espacio que dista del original, irremediabilmente se ve inmersa en una interpretación reflejo del contexto en el que surge dicha traducción. Esto lo vemos también expresado en las traducciones hechas a los dos manuscritos descritos arriba. Desde Brinton (1887) hasta León-Portilla (2011) los *cuicatl* han tenido diversas connotaciones e

---

<sup>65</sup>*Ibidem.*

interpretaciones que incluso han llegado a generar discusiones en torno a la confiabilidad de las traducciones.

Quien abrió paso al conocimiento y estudio de la literatura Náhuatl fue Daniel Garrison Brinton quien hizo unas traducciones al inglés de la poesía y las publicó en sus dos obras, *Ancient Nahuatl Poetry*, en 1887, y *Rig Veda Americanus* en 1890<sup>66</sup>.

Después de él vino toda una pléyade de investigadores que se dieron a la tarea de estudiar a fondo la complejidad de los textos nahuas antiguos. Entre ellos encontramos a:

Cecilio Robelo, Luis Castillo Ladón, Mariano Rojas, Rubén M. Campos y Pablo González Casanova, una buena parte de los antiguos documentos son hoy accesibles al público hispanico; a sabios como Eduard Seler, Rémi Simeón, Walter Lehmann, Leonhard Schultze Jena, Gerdt Kutscher, Günter Zimmermann, Rudolf van Zantwijk, Ernst Mengin, Charles Dibble y Arthur Anderson debemos versiones de los textos a otras lenguas europeas.<sup>67</sup>

Sin embargo, quien merece especial atención en cuanto a traducciones del náhuatl al español es sin duda Ángel María Garibay. De él conocemos los pilares de lo que podríamos llamar la tradición mexicana de traducción. Su obra, *Historia de la literatura náhuatl*, es elemental para el conocimiento del *cuicatl* y el *tlahtolli*, es decir de todos los géneros que se conocen de los nahuas prehispánicos y que Garibay se dedicó a rescatar y dar a conocer.

En ésa obra encontramos aspectos que debemos tomar en cuenta a la hora de acercarnos a la lengua náhuatl. Por ejemplo la localización de los difrasismos, el uso de las palabras y sílabas que marcan ritmo en los *cuicatl* (*ti, co, to, Ohuaya*

---

<sup>66</sup>Leander, *Op. cit.*, p. 20

<sup>67</sup>*Ibidem*, p. 17

etc.). De las críticas que recibe su método de traducción es la “occidentalización” que hace de los *cuicatl* indígenas a versos con métrica. De igual manera se le critica la omisión en sus traducciones de las interpolaciones cristianas que en sus paleografías anota entre corchetes dejando a las palabras fuera de contexto.

Sin embargo, Garibay destaca por la culminación de su obra repartida en sus tres tomos titulados *Poesía Náhuatl*. En el tomo primero nuestro autor realizó la paleografía y traducción de todos los *cuicatl* de *Romances...* lo cual fue un gran logro pues nadie antes había realizado la traducción completa de estos cantos.

En el tomo II de *Poesía Náhuatl*, Garibay se adentra en aquellos *cuicatl* del manuscrito de *Cantares Mexicanos* que, según nuestro autor, eran los poemas con mayor reminiscencia prehispánica a diferencia de otros con temática cristiana. Garibay tenía en mente realizar entre seis o siete tomos donde analizaría estos poemas cristianos nahuas del siglo XVI. Lamentablemente falleció antes de ese cometido dejando sólo una serie de traducciones que ya tenía en torno a los poemas con tintes dramáticos, los cuales, conforman el tomo III<sup>68</sup>. Así, tocó a sus discípulos continuar con la labor de Garibay, de los cuales, Miguel León-Portilla es el más destacado.

A León-Portilla se le debe la continuación de su maestro del cual adquirió su metodología que consiste “en correlacionar el contenido de los códices con textos en distintas lenguas mesoamericanas, los hallazgos de la arqueología”<sup>69</sup> además de la relación de éstas con otras como lo son fuentes históricas, etnográficas etc. Este método procede de principios del siglo XX con del Paso y Troncoso y Seler respectivamente.

De León-Portilla conocemos toda una vasta bibliografía en torno a la literatura Náhuatl que se inauguró con la publicación de su tesis de doctorado *La*

---

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> León-Portilla, “La literatura”, p. 192.

*filosofía Náhuatl estudiada sus fuentes*. Aquí, nuestro autor aborda diversos *icnocuicatl* en el que podemos observar muchas de las preocupaciones filosóficas de los antiguos nahuas, entre ellas las de la muerte. Posterior a *La filosofía Náhuatl* conocemos los *Antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* donde León-Portilla retoma los textos escritos en náhuatl del siglo XVI para realizar una visión de la historia indígena precisamente, como lo indica el título, a través de sus crónicas y cantares. Es en esta obra donde León-Portilla hace esa distinción (al menos en lo que respecta a cantos) entre la visión de Tlacaélel (visión guerrera) y la visión de los toltecas (Cuyo dios Quetzalcóatl se convertía en el ejemplo a seguir) que será el eje principal para diferenciar por ejemplo, dos tipos de visiones en torno a la muerte.

León-Portilla también es el autor de *Quince poetas del mundo náhuatl* (precedida por *trece poetas del mundo azteca*), obra donde da “rostro y corazón” a muchos de los *cuicapicqueh* mencionados en los manuscritos como los autores de algunos de los *cuicatl*. Para ello recurre nuevamente a la metodología de correlación de fuentes y logra así reconstruir gran parte de sus biografías.

Por último, en el año 2011 León-Portilla coordinó a un equipo de investigación integrado por Ascensión Hernández de León-Portilla, Guadalupe Curiel entre otros grandes investigadores para la realización de la paleografía y traducción de *Cantares mexicanos* que fue resultado del trabajo de más de 20 años. Esta obra se presenta culminante en muchos aspectos por ello se procuró realizar un trabajo realmente meticuloso. Por ello, se cuidó el trabajo paleográfico, se realizaron estudios codicológicos del manuscrito y las traducciones se explican por medio de notas y aclaraciones. Aunque eso sí, se sigue manteniendo la traducción estilística de los *cuicatl* poniendo en líneas cursivas los estribillos que, su maestro Ángel M. Garibay incluía en su traducciones sin aclarar y que por su puesto le valió muchas críticas como vimos.

En contraposición de esta tradición (la de Garibay y León-Portilla) encontramos la de John Bierhorst quien realizó en 1985, la primera paleografía y traducción íntegra de todos los *cuicatl* de los *Cantares Mexicanos* del náhuatl al inglés. Esta obra se publicó en conjunto con *A Náhuatl- English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos* que contiene el significado que el autor da las palabras empleadas en sus traducciones, lo cual es un complemento indispensable para entender la interpretación que hace Bierhorst de los *cuicatl*.

Según Bierhorst, los *cuicatl* no son más que *Ghost songs* (cantos de fantasmas o de los espíritus) cuya intención primordial es invocar a los espíritus de los personajes importantes muertos de la época prehispánica para alimentar un supuesto movimiento revitalista indígena en contra de los españoles<sup>70</sup>. La relación de estos cantares con los *Ghost songs* la realiza al comparar los cantos nahuas con las de otras etnias del suroeste de lo que hoy es Estados Unidos “como los Kamath y los modoc de Oregon y los Sioux de las praderas”<sup>71</sup>. Así pues, los cantos se convierten en el médium entre el cantor y el personaje invocado.

El regreso de los espíritus a la tierra es comparada por Bierhorst con la danza del volador:

In the more elaborated examples the full ritual seems to have assumed the proportions of a mock battle, where singing, dancing, and drumming were equated with martial deeds. In response to the music, ghost warriors from Paradise, led by ancestor kings, supposedly came “scattering”, “raining”, “flying”, o “whirling” to earth in the form of flowers or birds, reminiscent of the well know *volador*, or “flier”, dance, still being reported from various parts of Mexico and Guatemala. Indeed comparison whit this acrobatic ritual, in which the participants literally whirl to earth dressed as birds to the accompaniment of music, suggest that the mysterious *volador* may be explained by reference to the *Cantares*, and that songs of the *Cantares*

---

<sup>70</sup>Miguel, León- Portilla, “¿Una nueva interpretación de los *Cantares Mexicanos*? La obra de John Bierhorst” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 18, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1986, p. 393

<sup>71</sup>León-Portilla, *Quince Poetas...* p. 52

type may be intellectualized manifestations of a once-widespread ghost cult<sup>72</sup>.

Por lo que el regreso de los difuntos no es de manera simbólica sino real, es decir, para Bierhorst el difunto realmente se hace presente en Tlalticpac desde, particularmente, el Tonatiuh Ichan. Esto también lo sustenta al señalar que:

Aztec songs of the *Cantares Mexicanos* type are composed in a special vocabulary that relies heavily on such terms as bird, flower, song, comrade, hearth, hand, and prince in relationship with verbs that express coming, coming to life, blossoming, greening, arriving, descending, scattering, whirling, weeping, seeking, awaiting, carrying, craving, departing, and dying- connected with two principals locales, earth and heaven, and interlarded with the names and kings and heroes<sup>73</sup>.

Tal es la interpretación que da Bierhorst a los *cuicatl* y que se repite en la traducción de un canto tras otro.

Este modo de traducir, es el mismo que emplea en su versión de los *Romances de los Señores de la Nueva España* publicada con el título en inglés en el 2009, la cual puede ser también consultada en línea a través de la página de la Universidad de Texas.

Acerca de la interpretación de Bierhorst y su aceptación en los círculos académicos de Estados Unidos y el mundo, destaca por ejemplo *La literatura Nahuatl* de Amos Segala. Esta obra que apareció primero en francés y luego se tradujo al español en 1990, fue un libro que continuó con una serie de discusiones en torno a las formas de traducción del náhuatl por parte de Garibay y León-portilla que se inició precisamente con la aparición de la edición de Bierhorst en 1985.

---

<sup>72</sup> John Bierhorst, *Cantares Mexicanos Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press, 1986, p. 4

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 16.

Tanto Bierhorst como Amos Segala critican la traducción de León-Portilla y Garibay por las traducciones estilísticas a manera de poesía occidental. Además de que Bierhorst en particular desdeña el difrasismo *In xochitl, in cuicatl* como prácticamente un invento de Garibay:

In recent years the *xochitl / cuicatl* of the *Cantares Mexicanos* has been repeatedly defined as poem or poetry. But the definition appears to have been invented by the late Angel M. Garibay and, so far as i am aware, has no other authority. Although it is entirely proper from a modern point of view to speak to the *Cantares* as poetry and to regard the old singers as poets, the definition "*xochitl/ cuicatl* = poetry" is a flaccid concept at best and at worst a misnomer<sup>74</sup>

Por su parte Segala también critica a León-Portilla por esa división que hace en sus obras en torno a la posible dicotomía de la visión de Tlacaélel y la visión de los toltecas. Esto lo sustenta al señalar que:

parece sumamente improbable que en una organización tan estricta de la sociedad, como era la del México precortesiano, donde la expresión literaria estaba codificada y controlada en sus más mínimas variaciones (hasta el punto de que un error del cantor podía causar su muerte) se pudieran formular poemas en contradicción con la ideología oficial y, más aún, que estos poemas fueran obra subversiva de los mismos detentores y de los garantes de la ortodoxia<sup>75</sup>

Así, Segala también atribuye el origen del *icnocuicatl* con un aparente "desgano social" producto del contexto de la postconquista. Por lo que en esa

---

<sup>74</sup>*Ibidem*, p. 17

<sup>75</sup>Amos Segala, "La literatura Náhuatl ¿Un coto privado? (Respuesta del Dr. Amos Segala al Dr. Miguel León-Portilla)" en *Caravelle*, Toulouse, IPEALT (Institut Pluridisciplinaire pour les Etudes sur l'Amérique Latine a Toulouse), no. 59, 1992, p. 214.

reubicación del modo de ser indígena, se privilegiaron en la memoria más este tipo de cantos que otros<sup>76</sup>.

Otro cuestionamiento que hace Segala hacia la obra de León-Portilla es lo referente a la antigüedad de los *cuicatl*. Segala comprende que los cantos se recopilaron hacia finales del siglo XVI, pero eso no significa que en los cantos se tuvieran elementos que pudieran juzgarse prehispánicos pues:

si Sahagún hubiese juzgado así las composiciones de estos dos manuscritos, las habría citado con la misma amplitud, en los capítulos donde justamente habla de los cantos, de los cantores y de las circunstancias y modalidades de esta actividad social tan importante y que ocupa varios apartados de su obra<sup>77</sup>

Con todo esto, Segala señala a León-portilla como el inventor de:

toda una teoría de la civilización literaria azteca, basada en una supuesta dialéctica conflictiva entre los ideales y rituales del sacrificio humano y las dimensiones existenciales estéticas teorizadas por los Tlaminimeh, que bien resume en el *Diálogo de Flor y Canto*, traducido en uno de sus libros más famosos<sup>78</sup>.

Por supuesto que este tipo de críticas a la tradición trabajada en México durante años causó la molestia de León-Portilla que procedió primero a realizar una crítica hacia a Bierhorst en 1986 y Amos Segala en 1991. En el primer artículo dedicado la obra del norteamericano, León-Portilla se nota algo molesto sobre todo en relación a la crítica del difrasismo *In xochitl In cuicatl*. Pero es con Segala donde encontramos una agresividad particular. Esto ha llevado a pensar a

---

<sup>76</sup> Amos Segala [trad. Mónica Mansour], *La Literatura Náhuatl. Fuentes, Identidades, Representaciones*, México, CONACULTA-Grijalbo, colección los noventas, 1990, p. 188.

<sup>77</sup> Segala “La Literatura Náhuatl ¿Un coto privado?...” p. 212.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 211.

Gertrudis Payás que el enojo de León-Portilla respondió “más que una mera controversia filológica o lingüística” a una “defensa de su prestigio intelectual”<sup>79</sup>.

Esta autora, quien ha realizado un análisis de esta discusión en torno a las traducciones del náhuatl, afirma que el complejo Garibay/León-Portilla “ha representado la historia oficial mexicana y su ideologema principal: el esplendor del pasado azteca”<sup>80</sup>.

Por lo que León-Portilla al defender su metodología:

también defiende un paradigma historiográfico, el del positivismo y el objetivismo, rodeado de un aura izquierdista, anti-imperialista, una combinación de ideas conservadoras y progresistas que encontramos profusamente expresadas en el discurso político mexicano post-revolucionario y a lo largo de todo el siglo XX<sup>81</sup>.

En ese sentido, la discusión queda establecida en 4 puntos primordiales:

- 1) Las traducciones de Garibay y León-Portilla se sustentan en la separación de las ideas de los partidarios de Tlacaélel en contraposición de la tradición tolteca.
- 2) Muchas interpolaciones corresponden al modo de pensar del siglo XVI, es decir, de cantos propiamente cristianos.
- 3) Las traducciones de Garibay y León-Portilla se mantienen en el ideal *In Xochitl in Cuicatl* insuficiente para definirlos como el ideal poético.
- 4) Las traducciones en muchos casos no se explican cómo se hicieron<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Gertrudis Payás, “El traductor y el historiador. El complejo Garibay/León-Portilla” en *Revista Fractal*, número 42, julio-septiembre 2006, p. 4

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 3

<sup>81</sup> *Ibidem* p. 7

<sup>82</sup> *Ibidem*.

Pero ¿Qué aspectos de la obra de Bierhorst y Segala critica León-Portilla para llegar a estos puntos anteriores? Veamos.

León-portilla aprecia la labor de Bierhorst precisamente por ser el norteamericano quien por vez primera realizara una transcripción paleográfica completa del texto náhuatl de *Cantares mexicanos*<sup>83</sup>. Sin embargo critica fuertemente el argumento de Bierhorst en cuanto al posible regreso de los difuntos muertos a Tlalticpac. Esto los sustenta desde los *cuicatl* mismos donde encontramos la reiteración una y otra vez de que no se vive dos veces en la tierra, es decir, nadie puede regresar de los otros mundos<sup>84</sup>.

Sobre las interpolaciones como una muestra de que el contenido en los *cuicatl* no son totalmente de origen prehispánico, Damrosch nos señala que Bierhorst no toma en cuenta dichas interpolaciones como la sustitución de nombres prehispánicos por la de las divinidades cristianas los cuales conservan parte de lo que fue el pensamiento prehispánico:

in bier horst's view, the many references to figures like Dios, Jesucristo, Espíritu Santo and Santa María are not editorial emendations or ruses escape monastic censorship, but valid reflections of the supplanting of the old deities in the early colonial period. Bierhorst admits that a number of poems appear to have pre-conquest origins, but he insists that most historical references are vague, many are muddled, and all can be understood as part of the "revitalization movement" of the 1550's y 1560's that he sees the poems as reflecting<sup>85</sup>

Esto por su puesto es compartido por León-Portilla entendiendo de cierta manera el punto de vista de Bierhorst en cuanto a las interpolaciones. Sin embargo, León-Portilla sostiene que “Iba a corresponder a los estudiosos de

---

<sup>83</sup>León-Portilla, *Quince Poetas...* p. 40.

<sup>84</sup>León-Portilla, “¿Una nueva interpretación de los *Cantares Mexicanos*?...p. 398

<sup>85</sup> David Damrosch, “The Aesthetics of Conquest: Aztec Poetry before and after Cortés” en Greenblatt Stephen, *New World Encounters*, Los Angeles, University of California Press, p. 147

tiempos muy posteriores abocarse a la labor crítica de distinguir entre lo que perteneció a la tradición prehispánica y aquello que fue añadido posterior derivado de la influencia europeo-cristiana”<sup>86</sup>.

Precisamente ese método es el que hemos estudiado y analizado al inicio de este capítulo, es decir el de relacionar imágenes en pinturas y bajorrelieves y otras fuentes con los textos en náhuatl<sup>87</sup>. Así, los que adoptan ese método según León-Portilla “formamos parte de una comunidad que intenta desde sus perspectivas personales, comprender lo que perdura de la palabra del México antiguo”<sup>88</sup>

En cuanto a las críticas que León-Portilla hace a Amos Segala, indica en primer lugar que Segala no atendió a las traducciones siendo que éste último señala como característica principal tener un amplio conocimiento del idioma. Esto se nota, por ejemplo, en la traducción que hace Segala de *Huehuetlahtolli* poniendo sólo *Huetlahtolli*.

Aún así reconoce que la obra de Amos Segala “toca numerosas cuestiones de interés acerca de la literatura en náhuatl e incluye importantes señalamientos críticos” pero para decepción de León-Portilla, también dice que “carece en muchos casos, según lo he probado, de esos apoyos lingüísticos, filológicos e históricos que él mismo exige en sus primeras páginas”.<sup>89</sup>

De esta manera, podemos decir que las críticas que se hacen a Bierhorst también pueden hacerse a Segala por seguir esa línea interpretativa. Xavier Noguez nos resume las inconsistencias de Bierhorst que también podemos ver en muchos casos en Segala:

---

<sup>86</sup>León Portilla, *Literaturas...*, p. 16

<sup>87</sup>*Ibidem*, p. 35

<sup>88</sup> León Portilla, “A modo de comentario” en *Caravelle*, Toulouse, IPEALT (Institut Pluridisciplinaire pour les Etudes sur l’Amérique Latine a Toulouse), no. 59, 1992, p. 223

<sup>89</sup>Miguel León-Portilla, “¿Una nueva Aportación sobre Literatura Náhuatl: El libro de Amos Segala?” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 21, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1991 p. 307.

Para aceptar la tesis interpretativa de Bierhorst sería necesario comprobar, a plena satisfacción de los lectores, tres elementos: a) que los planteamientos básicos del *Ghost songs* tuvieran antecedentes claros y relaciones directas con los datos ahora conocidos en torno a la religión náhuatl prehispánica: b) que realmente se probara de manera clara la existencia de un movimiento revitalizador- mientras no fuese demasiado “secreto y pasivo”- entre un grupo determinado de la nobleza náhuatl en el tercer cuarto del siglo XVI, y que éste en un momento de actividad inusitada, haya dado lugar a la escritura de obras como los *Cantares*; y c) que las traducciones realizadas por Bierhorst sean, a satisfacción de otros investigadores, “contextualmente correctas” para aceptar, por ejemplo, la mecánica simbólica del *Ghost song* que propone el autor<sup>90</sup>.

Por ello, para este trabajo utilizaré las traducciones de Garibay y León-Portilla debido al método de correlación de fuentes y porque también encontré algunas inconsistencias notables en la obra de Bierhorst. Por ejemplo, para este autor, la mayoría de los cantos (por no decir que todos) son de índole religioso militar para precisamente relacionar sus traducciones con su teoría de la revitalización, lo cual nos hace pensar que todos los cantos son en sí *Yaocuicatl*. Sin embargo en el folio 16v de los *Cantares Mexicanos*, hay una nota marginal en donde se expresa lo siguiente “*Excan quiza: Xochicuicatl, Cuauhcuicatl, icnocuicatl, Zan Neliuhtoc*” es decir, “se reducen a tres partes: Cantos de flores, cantos de águilas, cantos de angustia. Todo está verificado”<sup>91</sup> lo cual indica que no sólo se manejaba un solo tipo de canto si no en general estos tres.

En lo concerniente a la hipótesis general de Bierhorst sobre el regreso de los guerreros muertos en batalla por medio de *Ghost songs* vemos que esto no

---

<sup>90</sup>Xavier Noguez “Reseña del libro: John Bierhorst, ed. *Cantares Mexicanos: songs of the Aztecs*, Standford, Calif. Standford University Press, 1985. 560 p.; *A Nahuatl-English dictionary and concordance to the Cantares Mexicanos*. Standford, Calif.: Standford University Press, 1985. 751 p.” en *Historia Mexicana*: México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos: v. 36, no. 2 (142) (oct.-dic.), 1986 p. 385.

<sup>91</sup>Ángel M. Garibay, *Poesía Náhuatl II*, México, UNAM, 2000, p. LXIX.

podía ser, ya que según las concepciones nahuas en torno a la muerte que estudiaremos más adelante, el *teyolía* (entidad anímica que almacenaba el ser, la existencia del difunto) no podía regresar a *tlalticpac* pues de esos lugares no hay regreso. Además hay que recordar que las crónicas leemos acerca no de fantasmas sino, de bultos mortuorios, por lo que no existía la concepción de fantasmas como la conocemos ahora<sup>92</sup>.

Algo que llama la atención para el tema particular de nuestro trabajo es la idea que Bierhorst da al concepto de Mictlan en los *Cantares Mexicanos*:

*The dead land.* In Aztec lore the term *mictlan* (dead land) often denotes the underworld. Missionaries used it to translate *infierno*. But it can also refer to the heavens, even the warriors' Paradise specifically, without the slightest connotation of gloom or evil. These various shades of meaning are all present in the *Cantares*<sup>93</sup>.

Podría decirse que el autor siempre relaciona las geografías funerarias mencionadas en los *Cantares Mexicanos* como referencia única del Tonatiuh Ichan para que efectivamente se relacione con la invocación de personajes guerreros, como Tlachahuepantzin o el mismo Moctezuma y Nezahualcoyotl. De hecho, también el Tlalocan y el Tamoanchan se ven inmersos en esa cuestión:

“*Tlalocan*”. The Eden- like terrestrial Paradise, home of those who die by drowning, is properly called Tlalocan, place of the *tlaloque*, or water gods. Because it is usually spoken of as a place of flowers, fruits, and delights, it is easy to imagine that it might be confused with the flowery paradise of the sun; and in fact there is evidence in the *Cantares* that this is so, although the term *tlalocan* is never used and the *tlaloque* are never invoked. According to the *Florentine Codex*, the *tlaloque* are denizens of caves and mountains, and in the *Cantares* we read that the flowery Paradise lies in a “valley”, literally “mountain-within” (song I stanza 4). Yet another similar

---

<sup>92</sup>Ximena Chávez Balderas, *Rituales funerarios en el Templo Mayor*, México, INAH, 2003, p. 41-42

<sup>93</sup>Bierhorst, *Cantares...* p. 20

Paradise is the delightful Tamoanchan, where the “tree of flowers” stands. In the *Cantares* Tamoanchan seems to be regarded as the place of human creation (song 18, stanzas 50-51), also called *xochitlalpan*, or “flower land” one of the names for the flowery Paradise of the sun (compare song 57, stanza 28 and song I, stanza 6). Evidently the warriors’ Paradise of the *cantares* partakes of a least some of the features of both Tlalocan and Tamoanchan<sup>94</sup>.

Así, podemos inferir que Bierhorst busca siempre relacionar todos sus conceptos e interpretaciones hacia su tesis principal cuando vemos que en realidad muchos de los conceptos tienen otro significado que se sustenta en las propias crónicas de los frailes. Si bien es cierto que existen en los cantares palabras ambiguas en torno a las geografías funerarias como *Quenonamican*, también es cierto que no sólo se refieren al Tonatiuh Ichan como nos lo hace creer Bierhorst.

De esta manera, a pesar de que “las traducciones de Garibay son “perfectibles, como todas las cosas humanas” hay algo en el que todos estamos de acuerdo “sus traducciones resisten en su mayoría la crítica”<sup>95</sup> precisamente ésa ha sido la cualidad que mantiene vigente el método.

### 3.3 IDEOLOGÍA Y LITERATURA

En el capítulo I abordamos el tema de la ideología y su relación con la sociedad mexicana. Vimos cómo en realidad la guerra y la agricultura son el principal modelo económico entre los mexicanos. También analizamos el papel que juega la clase *pipiltin* sobre la *macehualtin* para garantizar la permanencia de sus privilegios. En ese sentido surge una cuestión, ¿Los *cuicatl* prehispánicos mantenían la ideología mexicana o era sólo un modo de expresión de temas

---

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> León-Portilla, *Cantares Mexicanos I...* p. 192.

variados? Para ello es necesario primero entender si los *cuicatl* se acercaban al ámbito personal o formaba parte de un pensamiento colectivo.

León-Portilla es uno de los principales estudiosos sobre la individualidad en los *cuicatl* no por nada publicó *Quince Poetas del Mundo Náhuatl*. Este autor argumenta que muchas de las referencias halladas en diversas fuentes como las notas introductorias de los *cuicatl* tanto de *Cantares...* como el de *Romances...*, así como códices y referencias en las crónicas permiten reconstruir muchos de los aspectos de la vida de éstos famosos *cuicapicqueh* como el mismísimo Nezahualcóyotl<sup>96</sup>. De hecho la individualidad de obras no sólo es mérito de los nahuas sino también entre los mayas podemos encontrar ejemplos como los famosos vasos que tienen escritura indígena cuyo nombre del autor también viene marcado<sup>97</sup>.

En el caso concreto nahua, esta cuestión le ha valido muchas críticas como vimos en el capítulo anterior porque como señalé, León-Portilla hace la distinción de dos visiones del mundo entre los mexicas, por un lado el punto de vista militarista de Huitzilopochtli y por el otro la visión de los toltecas cuyo dios principal Quetzalcóatl se opone al militarismo. Así, León-Portilla al hacer tal distinción señala que hay una separación de ideas religiosas con las filosóficas<sup>98</sup>.

Asimismo, ésa individualidad visto desde ésta perspectiva se sustenta principalmente porque los *tlamatinimeh*, los sabios, creían en una deidad dual superior. De esta manera, la separación de ideas religiosas con las filosóficas ponen a los *tlamatinimeh* lejos de la dinámica social y sus composiciones se encuentran entonces en el ámbito de un reducido número de personas quienes se oponían a la ideología oficial. Pero analicemos esta interpretación. Para hacerlo es necesario conocer la función del *Tlamatini* dentro de la sociedad mexicana.

---

<sup>96</sup>*Ibidem*, p. 205.

<sup>97</sup>*Ibidem*.

<sup>98</sup> Miguel León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, IHH, 1979, p.204.

En el folio 118r del *Códice Matritense de la Real Academia Española de Historia* hallamos una definición de *Tlamatini* que León-Portilla tradujo de aquel documento y que a su vez presentó en su *Filosofía Náhuatl*. Dicha traducción nos da cuenta de la labor del *Tlamatini*:

De él son los códices,  
Él es el dueño de los libros de pinturas...  
...El buen Tlamatini es cuidadoso (como un médico)  
Y guarda la tradición  
Suya es la sabiduría transmitida,  
Él es quien la enseña,  
Sigue la verdad.  
No deja de amonestar.  
Hace sabios los rostros ajenos,  
Hace a los otros tomar una cara,  
Los hace desarrollarla.  
Les abre los oídos, los ilumina.  
Es maestro de guías,  
Les da su camino,  
De él uno depende...  
  
Aplica su luz sobre el mundo.  
Conoce lo que está sobre nosotros (Topan)  
Y la región de los muertos (Mictlan).<sup>99</sup>

Tal era la concepción de los sabios mexicas. Resulta interesante estudiar de esta idea tres afirmaciones que se hacen de los *tlatatinimeh*. El primero se relaciona con una característica que se relaciona con la ideología. Ésa afirmación es la de “Y guarda la tradición/ suya es la sabiduría transmitida/él es quien la enseña”, es decir, precisamente a ellos se les debe la construcción de todo el aparato ideológico mexica.

---

<sup>99</sup>*Códice Matritense de la Real Academia Española de Historia* (traducción de León-Portilla), folio 118 r.

La segunda afirmación que sustenta el origen de la ideología por los *tlamatinimeh* la hallamos en la frase “De él uno depende”, que indica el control que ejerce este sector sobre los demás, lo que a su vez nos recuerda la procedencia de los *tlamatinimeh*, es decir, de los *pipiltin*.

La última afirmación que incube a este trabajo es la última parte que dice “Conoce lo que está sobre nosotros/ y la región de los muertos”, es decir, a él también se le debe la construcción de las geografías funerarias, las cuales analizaremos en los capítulos subsecuentes. Sólo adelanto que en el análisis de los destinos después de la muerte, hallamos inmersos muchos aspectos que justifican el poder de los *pipiltin* hacia los *macehualtin*.

Entonces, ¿Tiene alguna repercusión la individualidad de los poemas en la ideología mexicana? Brigitta Leander explica que:

Estas informaciones sobre la existencia de poetas identificables, "cuyos rostros y corazones conocemos", no excluye que también el pueblo, en la sociedad azteca, participara en la creación de una tradición oral que ha llegado hasta nosotros. Si bien es cierto que hombres y mujeres de la clase privilegiada y dirigente eran los que, con mayor genio y refinamiento, cultivaban el arte de la poesía, la sociedad entera compartía la apreciación por "la flor y el canto", que —por la función ritual que desempeñaba— era parte esencial de la vida de todos<sup>100</sup>.

Esta idea incluso ya la había analizado Garibay. Para él también existe la individualidad en los cantos sólo que después pasaron a los labios de los demás teniendo como destino posterior el que fueran modificados, alterados e incluso ¿por qué no? Mejorados<sup>101</sup>. Así, para Garibay la poesía:

---

<sup>100</sup>Leander, *Op. cit.*, p. 37

<sup>101</sup>Garibay, *Poesía Indígena de la Altiplanicie...* p. XVIII.

Es una poesía colectiva y no individual. Es decir, que aunque la composición es naturalmente un producto de una persona, y en muchos casos podemos señalar al autor, una vez dada al pueblo cae en su dominio. Es de la colectividad que la canta, la repite y muchas veces modifica levemente su contenido o su forma.<sup>102</sup>

Precisamente por eso se infiere que “no hay propiamente poemas netamente profanos”<sup>103</sup> en la literatura náhuatl prehispánica porque también la lírica náhuatl incluso sigue siendo una lírica religiosa<sup>104</sup>. Por ello los cantos preservaban la memoria de la persona y también fomentaban los vínculos sociales<sup>105</sup>. Pero ¿cómo es que llegaban a ser conocidos los cantos de personajes de la nobleza hacia el pueblo?

Antes de responder esa pregunta hay que recordar que en Tenochtitlán existió una institución educativa dedicada a la música y al canto. Esta escuela era llamada Cuicacalli, "Casa del Canto", lo cual denota la importancia que tenía para los mexicas la poesía, el canto, la música y la danza. “En esa escuela — obligatoria tanto para los hombres como para las mujeres— los jóvenes aztecas recibían una educación que los preparaba para su función en esos aspectos fundamentales de la vida en aquel mundo”<sup>106</sup>.

En ese sentido, vemos que el primer acercamiento a los *cuicatl* entre los mexicas se realizaba en primera instancia en el ámbito educativo. En este lugar se enseñaban sobre todo los cantos de carácter sagrado y “dos sacerdotes principales tenían a su cargo esta escuela de música y el proveer a todo lo necesario para parte tan importante del culto”<sup>107</sup>.

---

<sup>102</sup> Garibay, *Panorama...* p. 46

<sup>103</sup> *Ibidem.*

<sup>104</sup> Ángel M. Garibay, *Historia de la Literatura Náhuatl*, México, Porrúa, Colección sepan cuántos no. 626, 1992, p. 172

<sup>105</sup> David Damrosch, *Op. cit.* 141

<sup>106</sup> Leander, *Op. cit.*, p. 28.

<sup>107</sup> Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, México, F. C. E., Colección popular no. 104, 11 reimpresión, 2003, p. 109.

En cuanto a la educación de los cantos hacia el pueblo en general se llevaba a cargo del *Tlapizcatzin* “que quiere decir “conservador”. [y] Su misión era enseñar a la gente los cantares divinos, vigilando que nadie errara en su aprendizaje”<sup>108</sup>. Es por ello que muchos de los cantos fueron recordados por mucha gente a la hora de transvasar la oralidad al alfabeto. De igual manera eso explica el por qué aparecen tanto en *Cantares Mexicanos* como en los *Romances*... algunos poemas repetidos.

El carácter público de los *cuicatl* también es observable por los escenarios donde se recitaban los cantos los cuales generalmente eran tres: los templos, los palacios de los príncipes y las instituciones pedagógicas. De esta manera, “La misión del poeta era recordar los misterios de la religión, los hechos superiores de los grandes personajes de la historia, y recordarlos de acuerdo con el proyecto político de la clase dirigente”<sup>109</sup>

Así, podemos decir que también los *cuicatl* también poseen un alto contenido ideológico que permea en el modo de actuar mexica. Contienen exhortaciones, ideales guerreros, respuestas a dudas existenciales que se ajustan a la ideología místico-guerrera propia del mexica. Por eso era importante mantener lo más fiel posible el mensaje de los *cuicatl*, por ello se da su institucionalización en el Cuicacalli, por eso conservaban el carácter público al ser entonados en lugares de estrategia ideológica como lo fueron los templos y los palacios, siempre en presencia de los *pipiltin*.

Tal fue la acogida y popularización de los *cuicatl* entre los mexicas que muchos frailes (entre ellos Sahagún) utilizó el mismo método para evangelizar. Naturalmente lo hicieron “cambiando su contenido e intención para que se ajustaran a la religión católica”, es decir, a otra nueva forma de ideología.

---

<sup>108</sup>Miguel León -Portilla, *Los Antiguos Mexicanos a través de sus Crónicas y Cantares*, p.70

<sup>109</sup> Segala, *La Literatura Náhuatl*...., p. 181

## CAPÍTULO IV. EL CONCEPTO DE EXISTENCIA ENTRE LOS NAHUAS ANTIGUOS.

Para entender las implicaciones ideológicas que tenían los destinos después de la muerte las cuales podemos ver reflejadas en los *cuicatl*, se hace indispensable analizar de qué manera el mexica concebía la existencia en Tlalticpac, estrato del cosmos en el cual, por fuerza, se hallaban las respuestas de uno o varios más allá existenciales.

Según Patrick Johansson, el término existencia en náhuatl puede definirse con la palabra *nemiliztli*, que proviene del morfema *nemi*, vivir, y del sufijo *liztli*, el cual, como nominalizador, le da la característica de sustantivo<sup>110</sup>. *In nemiliztli*, puede definirse también como vida, que en náhuatl se dice *yoliztli*, proveniente de la partícula *yolli*, corazón, un elemento importante para el estudio del más allá como veremos a continuación, puesto que es ahí donde reside una de las fuerzas anímicas más esenciales para el mexica, el *Teyolía*.

Alfredo López Austin, en su obra *Cuerpo Humano e Ideología*, hace una de las más importantes e interesantes aportaciones al estudio de la muerte entre los nahuas prehispánicos. Esa aportación recae en lo que el autor llama las entidades anímicas, que son especie de almas que definen el conglomerado espiritual de un individuo mexica. El *Tonalli*, el *Ihiyotl* y el *Teyolía* son sus nombres.



Posible momento en el que se separan las tres entidades anímicas del cuerpo de un individuo al morir. *Códice Laud*.

<sup>110</sup>Patrick Johansson, “*Miquiztlatzontequiliztli*. La muerte como punición o redención de una falta” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIH, UNAM, 2010, p. 95.

No entraremos en detalles sobre las características de cada uno de ellos, puesto que nos interesa más acercarnos al *Teyolía*, en donde residía la fuerza principal del individuo y era el que, al momento de la muerte iniciaba el recorrido a las diferentes geografías funerarias.

La relación que existe entre el *Teyolía* y la muerte la hallamos en Sahagún, quien señala que:

al tiempo que se morían los señores y nobles, les metían en la boca una piedra verde que se dice *Chalchíhuatl*. Y en la boca de la gente baxa metían una piedra que no era tan preciosa, y de poco valor, que se dice *texoxoctli*, o piedra de navaja, porque dicen que o ponían por corazón del defuncto.<sup>111</sup>

Así, el *Teyolía* se convierte en el depositario de la existencia:

En las moradas de los muertos, la parte central del cuerpo, el *teyolía*, continuaba bajo la dependencia de un *tecuhtli*, aunque divino, y el cumplimiento de las funciones era el complemento de la actividad que se había tenido en vida. Antes y después de la muerte, el trabajo del hombre producía las mieses, auxiliaba al sol, propiciaba y conducían la lluvia y, en general, contribuía a la perduración del orden cósmico<sup>112</sup>.

Pero, ¿Cuál era la idea de existencia en la tierra? Muchos de los poemas nahuas nos introducen en este aspecto importante y nos dan variadas interpretaciones al respecto:

F17 r

Niquitoa ni Nezahualcoyotl Huiya.  
¿Cuix oc nelli nemohua oa in tlalticpac?

Lo digo yo, Nezahualcoyotl  
¿Es que acaso se vive de verdad en la

---

<sup>111</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 221.

<sup>112</sup> Alfredo López Austin *Cuerpo Humano e ideología*, 3ª reimpresión, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008 p.392.

Ihui Ohuaye  
 ¡An nochipa tlalticpac:  
 Zan achica ye nican! Ohuaya Ohueya  
 Tel ca chalchihuitl no xamani,  
 No teocuitlatl in tlapani,  
 No quetzalli poztequi Yahui Ohuaya  
 ¡An nochipa tlalticpac:  
 Zan achica ye nican! Ohuaye Ohuaye.

tierra?  
 ¡No para siempre en la tierra  
 Sólo un breve tiempo aquí!  
 Aunque sea de jade: también se quiebra,  
 Aunque sea de oro, también se hiende,  
 Y aun el plumaje de quetzal se desgarras:  
 ¡No por siempre en la tierra  
 Sólo breve tiempo aquí!<sup>113</sup>.

A través de este poema, atribuido al célebre Nezahualcoyotl, se identifica en primera instancia, el papel de Tlalticpac como un lugar único donde la experiencia de la vida se da. Es precisamente en Tlalticpac donde se vive, en donde se tiene conciencia del ser como lo vemos en un canto atribuido al poeta Xayacamachan:

F 11 v

Tla oc cenca xon pacta  
 Xochincocozcapatziné Telacayehuatl teuctli  
 ¿Cuix oc ceppa ye tonnemiuiuh?  
 In yuh quimati moyol Huiya  
 Zan tinemico Ohuaya Ohuaya.

Alégrate en extremo,  
 Oh floreciente rey, que tienes tantas joyas,  
 ¿es que alguna vez más vendremos a la  
 tierra?  
 Tu corazón lo sabe:  
 Una vez solamente  
 Venimos a la tierra<sup>114</sup>.

Otro elemento que se repite una y otra vez en los poemas nahuas que refieren al tema de Tlalticpac, es la de señalar que una sola vez se vive en la tierra, por lo que la idea de reencarnación como vemos queda descartada. Tan es así que al mexica la idea de vivir sólo una vez en la tierra le irrita y le aflige:

<sup>113</sup> Garibay, *Poesía Náhuatl II*, p. 3-4.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 117.

F 35 r, 26 v y 5v.

Cocoya noyollo cualani Yehuaya  
Ayoppa tlatihua, ayoppa piltihua  
Ye ce quixihua in tlalticpac Ohuaya  
Ohuaya.

Mi corazón sufre, se llena de enojo:  
¡No dos veces se nace, no dos veces es  
uno hombre:  
Sólo una vez pasamos por la tierra!<sup>115</sup>

De esta manera, las ideas de reencarnación como señala Miguel León-Portilla “no lograron prevalecer en el pensamiento religioso náhuatl, que orientado hacia lo “visible y palpable”, persistió aferrado a la idea de que esta vida es una experiencia única ya que “no he de sembrar otra vez mi carne en mi madre ni en mi padre”<sup>116</sup>

Por otro lado, la vida en Tlalticpac se aparece en estos cantos como un abrir y cerrar de ojos. Sólo es un breve instante como lo señalaba el poema atribuido a Nezahualcoyotl, y la única certeza que se tiene es que sólo una vez se vive en la tierra como ya hemos visto:

F. 21 r

In ma on nel nonquiz  
In ma on nel nontlacat  
Ah niquitoa Yece yeehuaya...

De verdad que no hubiera nacido,  
De verdad que no hubiera venido a la  
tierra...  
¡ay, es lo que digo!...<sup>117</sup>

Así, quien delimita el tiempo breve de la vida en Tlalticpac es la muerte. Es aquí donde empieza a figurar una de las obsesiones de los nahuas prehispánicos y que, por su puesto los mexicas compartían. De esta manera, la muerte se halla en estos poemas contraponiéndose, desde luego, con el concepto de vida.

---

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>116</sup> León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl...* p. 209.

<sup>117</sup> Ángel M. Garibay, *Poesía Náhuatl I*, México, UNAM, 2000, p. 58

F25- 26 r, y F49 r.

...Nicxiquita miquiztli zan ninotolinia...

...Veo con odio a la muerte y sufro...

Ma cemicac on nemi maca ic miquia

Ohuaya Ohuaya

In teletzon nemia a in techtlatlatztinemi

Techon iztlacoa nican Huiya

In teletzon motolinia ma on netlamati.

Ma cemicac on nemi maca ic miquia

Ohuaya Ohuaya

...¡Que se viviera para siempre, que nunca se muriera:

Hasta el fin nos hostigan, nos acechan aquí,

Hasta el fin son desdichados,

Y que sigan sufriendo:

Que se viviera para siempre, que nunca se muriera!<sup>118</sup>

Tal es la idea de la muerte que podemos ver generalmente en toda la literatura nahua prehispánica referente a Tlalticpac. Se odia al hecho de morir y se sufre porque no se podrá vivir aquí por siempre. Tal es el apego que el nahua tenía de la existencia y del mundo terrenal, el único lugar donde se conoce la certeza, como se nota en este canto atribuido a Ayocuan:

F10 r

In zan cuel achitzincan tlalticpac Aya

Aya oc no iuhcan quenonamican.

¿Cuix oc pacohua icniuhthua in?

Auh in amo: zaniyo nican totiximatico in

tlalticpac

Yao alilili yao ayahue aye. Ohuaya.

Sólo un breve tiempo en la tierra:

Ya no será igual en el reino del misterio.

¿Acaso allí hay alegría, hay amistad?

¡no: solamente aquí: hemos venido a

concernos en la tierra!<sup>119</sup>

Este otro *cuicatl* refuerza la importancia de Tlalticpac para los nahuas prehispánicos, el único lugar donde la certeza de ser feliz es real:

---

<sup>118</sup> Garibay, *Poesía Náhuatl II...* p. 56

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 102

F9r

Ye nelli nemohua in quenonamican  
Ilhuicatl itec zanio oncan in netlamachtilo  
Ohuaya

¿De verdad se vive en la región del  
misterio,  
Dentro del cielo?  
Se es feliz solamente aquí<sup>120</sup>

Así, el nahua prehispánico al saber que su vida es breve y que sólo se vive una vez sobre la tierra pues la sombra de la muerte es inminente, sólo queda preguntarse, lamentarse y tratar de ignorarla:

F 14 v.

Nihuinti, nichoca, nicnotlamati  
Nicmati niquitoa nic elnamiqui:  
Maca ic nimiqui  
Maca ic nipolihui.  
¿In can on micohua?  
¿In can on tepehuia?  
In ma ca niauh...  
Maca ic nimiqui,  
Maca ic nipolihui

Me siento ebrio, lloro, sufro  
Cuando sé, digo y recuerdo:  
¡ojalá nunca muriera yo,  
Ojalá jamás pereciera!  
¿En dónde no hay muerte?  
¿En dónde es la victoria?  
Allá fuera yo...  
¡ojalá nunca muriera yo,  
Ojalá que jamás pereciera!<sup>121</sup>

La idea de la muerte se halla en todos los confines de la vida nahua, por ello siempre se le representó a lado de elementos de vida conformando así, la dualidad vida y muerte. Esta idea al parecer proviene desde el preclásico, pues en Tlatilco, un sitio de esa época, se halló una representación en cerámica de un hombre cuya mitad del rostro aparece descarnado.

En ese sentido el fenómeno *miqui* “morir”, debe entenderse entre los nahuas como lo que nos dice Louis Vincent Thomas en torno al concepto de

---

<sup>120</sup>*Ibidem*, p. 94

<sup>121</sup>*Ibidem*, p. 137.

muerte física, el cual se entiende como la anulación del ritmo de los signos vitales, es decir cuando ocurre la muerte biológica del ser. En el Capítulo IX analizaremos con mayor detalle este tipo de muerte junto a la muerte social. Sólo cabe decir que *miqui* supone una realidad tangible que trunca la existencia en Tlalticpac para pasar posteriormente a existir a otras geografías funerarias.

Es ahí donde el mexica acude al *Tlamatini* para aprender los destinos que existían después de la muerte. La angustia que vemos en este tipo de *cuicatl* más que reflejar el rechazo a la muerte como tal, refleja más bien la incertidumbre del destino que ocupará su *teyolía* en el *quenonamican*, “el lugar donde de algún modo se existe” que como vimos pueden ser tres, el Tlalocan, el Tonatiuh Ichan y el Mictlan.

De esta manera, lo que en realidad busca el “el hombre nahua... [es] su trascendencia, al darse cuenta que solamente una vez se vive en la tierra”<sup>122</sup> esa trascendencia se la dio la religión la cual, para los mexicas, tenía que relacionarse con su ideología místico-guerrera que, como veremos más a detalle, dio origen a diversas geografías funerarias que destacan por su alto contenido ideológico.

## **CAPÍTULO V. LA CONTINUIDAD DE LA EXISTENCIA DESPUÉS DE LA MUERTE: TLALOCAN Y TONATIUH ICHAN.**

A continuación estudiaremos detenidamente los aspectos ideológicos que nos brindan el Tlalocan y el Tonatiuh Ichan. Estos lugares son los dos destinos después de la muerte en donde los mexicas creían que la existencia, a través del *teyolía* (que varios autores como Sahagún denominan como ánima), perduraba después de la muerte.

Como mencionamos arriba, el fenómeno de la muerte tenía complejos elementos ideológicos. Pero la religión le otorga al mexica el carácter de servidor

---

<sup>122</sup> Eduardo Matos Moctezuma, *Muerte a filo de obsidiana*, F. C. E., México, 1996, p. 93.

de los dioses. Este papel que los mexicas asumían desde su nacimiento (pues ello era inculcado por sus padres) confería a todos los destinos de su vida un carácter sagrado.

Este carácter sagrado de la existencia cuyo origen y fin se encuentra supeditada al cosmos y regido por los dioses se diferencia mucho de las religiones que ofrecen paraísos de lujo. Aquí no importaba si te portabas bien o mal, la conducta no definía a qué lugar irías. De ahí que existiera la idea de incertidumbre en cuanto a los destinos después de la muerte pues el destino al que habrá que ir el individuo mexica es decisión no del hombre como tal sino de los dioses.

Al igual que muchos autores, León-Portilla considera que la religión náhuatl se separa de esta idea moralista que algunas otras religiones presentan (como la cristiana):

Puede afirmarse en este sentido que la religión náhuatl no implicaba una doctrina de salvación, sino, más bien, la exigencia de una forma de vida, que de acuerdo con sus cánones éticos, tendría por resultado garantizar el beneplácito de los dioses con su consecuencia inmediata: La felicidad que puede lograrse sobre la tierra<sup>123</sup>.

Esto también explica por qué en los cantos referentes a Tlalticpac se lamentan de esta vida breve deseando una vida eterna. Como ésta sólo se otorga a través de la decisión de los dioses, no hay certeza del destino al que se pueda llegar después de la muerte.

Así los dioses han “destinado a cada hombre a éste a o aquel género de muerte la suerte más envidiable [que] está reservada a aquellos que han perecido cumpliendo los deberes que han recibido al nacer”<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> León-Portilla, *Filosofía Náhuatl*... p. 210

<sup>124</sup> Jacques Soustelle, *El Pensamiento Cosmológico de los Antiguos Mexicanos*, Puebla, Federación Estudiantil Poblana, 1959-1960, p. 60.

Ya mencionamos que para los mexicas la dualidad Tláloc (Agricultura) y Huitzilopochtli (Guerra) representan el ideal económico para ellos<sup>125</sup>. En ese sentido, es efectivamente a través de estos dioses donde se puede lograr vida eterna como veremos a continuación.

## 5.1 EL TLALOCAN.

Cómo vimos en el capítulo II, Sahagún nos menciona que existía el Tlalocan, lugar en donde “Nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y axí verde, y xitomates, y frisoles verde en vaina y flores”. También indica que en ese lugar “hay muchos regocijos y refrigerios”<sup>126</sup> Este sitio de abundancia y de sinnúmero de “bendiciones” podríamos decir, hizo que Sahagún relacionara a este sitio como el “paraíso terrenal” bíblico. Esto no tiene nada que ver con las características que desde el punto de vista de la ideología mexica tiene el Tlalocan.

¿En dónde se ubicaba este sitio según la geografía funeraria trazada por los Mexicas y los nahuas en general? Para entenderlo, debemos conocer quién y por qué se creó a Tláloc. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*:

...para criar al dios y a la diosa del agua se juntaron todos cuatro dioses e hicieron a Tlaltecuhlti y a su mujer Chalchitlicue, a los cuales criaron por dioses del agua, y a éstos se pedía, cuando tenían de ella necesidad<sup>127</sup>

Posterior a esto, en la misma obra nos indican cómo es el lugar donde reside Tláloc, el cual es:

un aposento de cuatro cuartos, y en medio un gran patio, do están cuatro barreñones grandes de agua: la una es muy buena, y de ésta llueve

---

<sup>125</sup> Matos, *El Rostro de la muerte...* p. 11

<sup>126</sup> Sahagún, *Historia General...* Tomo I, p. 222

<sup>127</sup> Garibay, *Teogonía...*, p. 26

cuando se crían los panes y semillas y enviene en buen tiempo. La otra es mala cuando llueve, y con el agua se crían telarañas en los panes y se añublan. Otra es cuando llueve y se hielan; otra cuando no llueve y no granan y se secan<sup>128</sup>

Esto habla de la cualidad del dios, el cual, no es siempre benigno por lo que comparar al Tlalocan como el paraíso terrenal como lo vio Sahagún, es una equivocación. El sitio de Tláloc (“el que se extiende sobre la tierra”) en el corpus ideológico mexica, es el de proveer lo necesario para que la agricultura se lleve a cabo en Tlalticpac.



Posibles representaciones del Tlalocan (izquierda) y un *tlaloqueh* (derecha). Teotihuacán.

A este lugar llegaban todos aquellos difuntos que eran muertos por alguna causa relacionada con el agua. Generalmente en la mayoría de las crónicas se habla de la muerte por ahogamiento, por rayos, hidropesía o gota:

La otra parte a donde decían que se iban las ánimas de los difuntos es el paraíso terrenal que se nombra Tlalocan, en el cual hay, sin pena ninguna. Y allí viven unos dioses que se dicen *Tlaloque*, los cuales parecen los ministros de los ídolos que traen cabellos largos. Y los que van allá son los que matan los rayos o

---

<sup>128</sup> *Ibidem.*

se ahogan en el agua, y los leprosos y bubosos y sarnosos, y gotosos e hidrójicos<sup>129</sup>.

En Sahagún también se habla de los difuntos muertos por el *ahuitzotl* animal que unos consideran mítico mientras que otros lo identifican como una nutria<sup>130</sup>.



Izquierda, representación del ataque de un *Ahuitzotl*. Derecha, el sumidero de Pantitlán "lugar de banderas" sitio donde eran sacrificados los niños en honor a Tláloc. Tomados del *Códice Florentino*.

Lo que sí se señala en todas las crónicas es que era el dios quien elegía a sus "víctimas" para llevárselos al Tlalocan. Había muchas causas para ello (como nacer en un día *Ce Mazatl*, lo cual haría a la persona ser temeroso como un ciervo),<sup>131</sup> pero principalmente había dos fundamentales:

o porque era muy bueno, y por su bondad los dioses tloques le querían llevar a su compañía al paraíso terrenal, o porque por ventura tenía algunas piedras preciosas en su poder, de lo cual estaban enojados los dioses tloques, porque no querían que los hombres poseyesen piedras preciosas, y por esta causa le mataban enojados contra él, y también le llevaban al paraíso terrenal.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Sahagún, *Historia General...* Tomo I, p. 222

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 380

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 237-238

<sup>132</sup> Sahagún, *Historia General...* Tomo II, p. 720-721.

Así, nuevamente observamos por qué el Tlalocan presenta atributos diferentes al del paraíso Terrenal, ya que la moralidad no interviene directamente en la elección del dios hacia el difunto. Sólo el dios aplica la muerte cuando el difunto entró en contacto con los elementos característicos de Tláloc.

La muerte de aquellos individuos traía consigo el respeto de sus familiares pues éstos a su vez temían que el dios se los llevara con ellos también al Tlalocan debido a la petición del mismo difunto, “por esto se guardaban mucho de bañarse”<sup>133</sup>. El tratamiento del que iría al Tlalocan consistía en enterrar el cuerpo sin comer partes del cadáver pues esto también traería consigo que Tláloc se enojara y el agresor acompañara al difunto al mismo destino.

Los únicos que podían tocar el cadáver eran los sacerdotes de Tláloc quienes también eran los encargados de enterrar al difunto, aunque éstos tampoco podían comer de él<sup>134</sup>. Cuando se enterraba al difunto:

les ponían semillas de bledos en las quixadas, sobre el rostro. Y más, poníanle color de azul la frente, con papeles cortados. Y más, el colodrillo poníanles otro papeles, y les vestían con papeles, y en la mano una vara<sup>135</sup>.

López Austin interpreta el entierro del cadáver como si fuese una “semilla”, ya que en realidad:

No se creía en un verdadero viaje hacia el Tlalocan. Los cadáveres eran enterrados sin cremar, y el hecho mismo de depositarlos bajo la tierra era una entrega directa del cuerpo al dominio de los señores de la vegetación y la lluvia<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 721.

<sup>134</sup> “Costumbres, Fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”, publicado por Federico Gómez de Orozco, *Tlalocan*, Vol II, Núm. 1, 1945, p.44

<sup>135</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p.222.

<sup>136</sup> López Austin, *Cuerpo Humano e ideología*, p.366.

Tampoco se les enterraba en cualquier lado, la mayoría de las crónicas coinciden en un lugar específico dónde se les daba sepultura. Sahagún señala a este sitio como un oratorio denominado *ayauhcalco* en donde se depositaban los difuntos llevándolos en andas con gran veneración<sup>137</sup>.

## 5.2 TLALOQUEH.

Algo que sí es muy importante señalar, es que Tláloc no trabaja solo en el Tlalocan. Este dios creó también un gran número de ayudantes que están a su servicio en este sitio. Estos ayudantes se denominan *tlaloqueh* y son los que en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se les describe como:

ministros pequeños de cuerpo, los cuales están en los cuartos de la dicha casa, y tienen alcancías en que toman el agua de aquellos barreñones y unos palos en la otra mano, y cuando el dios de la lluvia les manda que la vayan a regar algunos términos, toman sus alcancías y sus palos y riegan del agua que se les manda, y cuando truena, es que cuando quiebran las alcancías con los palos, y cuando viene un rayo es de lo que tenían dentro, o parte de la alcancía<sup>138</sup>

También están a cargo de cuidar las siembras, pues, cuándo se realizaba esta labor, se les solía invocar en la protección contra los animales que pudieran perjudicar los barbechos como los tejones, ardillas y ratas<sup>139</sup>. También por su puesto eran los que castigaban a aquellos que perjudicaran la siembra al no dejarla crecer<sup>140</sup>.

A los *tlaloqueh* se les suele relacionar con las temporadas de sequía, de inundación y granizo, ya que ellos pueden beneficiar las cosechas como destruirlas, tal es el temperamento de estos dioses. Particularmente en el caso de

---

<sup>137</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo II, p. 720.

<sup>138</sup> Garibay, *Teogonía...* p. 26

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>140</sup> Tim J. Knab "Geografía del inframundo" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 21, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1991, p.32.

la sequía, se decía que los *tlaloqueh* se llevaban toda la vegetación hacia al Tlalocan mismo<sup>141</sup>.

La ubicación de estos seres se repartía por todos los puntos cardinales además de habitar tanto en la tierra como en el aire así como en los montes y cuevas profundas<sup>142</sup>. De hecho, los grandes cerros serán también llamados *tlaloqueh* y serán reverenciados como en la fiesta de *Tepetlilhutil*. Sobre todo, al cerro del Tonacatepetl, “el cerro de nuestro sustento” del cual Quetzalcóatl extrajo las primeras semillas para la agricultura.

Por otro lado, el hecho de que identificaran a los *tlaloqueh* en el aire indica que reverenciaban también a las nubes. De hecho, éstas últimas recibían el nombre de *Ahuaqueh* y al aire que las transportaban se les denominaban *Ehecantotontin*, es decir, “vientecillos”<sup>143</sup>.

Lo importancia de mencionar a estos seres dentro de nuestro trabajo, es que podemos inferir la relación que existe entre los difuntos que van al Tlalocan con los trabajos realizados por los *tlaloqueh*, es decir, que en realidad los que morían por decisión de Tláloc en realidad se convertían en *tlaloqueh* para ayudar en las labores agrícolas junto al dios.

La prueba de ello las tenemos en las descripciones que hacen Serna, Sahagún y Motolinía de las festividades en donde se honraban a Tláloc y los *Tlaloqueh*. La principal como mencionamos arriba, era la fiesta de *Tepetlilhuitl*. Según Serna por ejemplo, refiere que en esta fiesta se:

Hazian también unos trozos de madera tan gruesos como la muñeca largos, que llamaban *Ecatotontin* Ayresillos, a éstos palos, y á estas culebras vestían, o cubrían de masa de Tzoal, y vestíanlos a manera de montes, y poníanles sus cabezas de la misma masa como rostro de

---

<sup>141</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 329

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 332

<sup>143</sup> Garibay, *Teogonía...*, p. 122

persona en memoria de aquellos que se avian ahogado, o avian muerto, sin poderlos quemar.<sup>144</sup>

Sahagún por su parte señala que esos palos en realidad se hacían representaciones de montes “hechos a manera de niños que se llaman *ecatotontin*”<sup>145</sup>.

La relación con los niños es muy clara si tomamos en cuenta que en el mes de *Atlcahualo* se sacrificaban niños en honor a Tláloc. Los que tuvieran dos remolinos en la cabeza eran más propensos a ser sacrificados por ahogamiento en el lago de Texcoco. Serna también nos da cuenta de ello:

Comprávanse pues estas aguas á los dioses de las aguas con sacrificios de niños, llamávanse estos dioses en singular *Tlaloq*; y *Tlaloc*;... y este nombre tlaloc es syncopa de Tlaloque, como si dixeramos dios de la tierra, porque a sus dioses llamavan tlocque nahuaque, que quiere decir dioses familiares a nosotros como dioses penates de *TetlocTenahuac*, que es dioses *nobiscum, et apud nos*<sup>146</sup>

Otra relación con los niños es lo que nos comenta Motolinía en lo que pasaba en el mes *Tozoztli*:

Cuando el maíz estaba a la rodilla, para un día [del mes tozoztli] repartían y echaban pecho, de que compraban cuatro niños esclavos de edad de cinco o seis años, y sacrificábanlos a Tlaloc dios del agua, poniéndoles en una cueva, y cerrábanla hasta otro año que se hacía lo mismo<sup>147</sup>.

Por eso es que también a los *Tlaloqueh* se les denomina con nombres diminutivos. Sin embargo, como hemos venido señalando, no todos los *Tlaloqueh*

---

<sup>144</sup>Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías supersticiones, Dioses, Ritos, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente cultural, 1953, p. 131

<sup>145</sup>Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 154

<sup>146</sup>Serna, *Op. cit.*, p. 135-136

<sup>147</sup>Fray Toribio de Benavente y Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 2001. p. 47.

eran niños sino también adultos. En el mes de *Eztacualiztli*, también se realizaba una fiesta en honor a Tláloc que consistía en el sacrificio de una mujer y un hombre ataviados como los dioses del agua y como los que morían por causa de Tláloc, “a éstos no los comían sino echábanlos en una hoya como silo [Probablemente en *ayauhcalco*, como menciona Sahagún] que para esto tenían”<sup>148</sup>.

También como mencionamos, se le hacían sacrificios en tiempo de sequía<sup>149</sup> en donde se les rogaba regresasen la vegetación que se habían llevado:

Tened por bien, señor, que reciba la gente este favor y esta merced de vuestra mano, que merezcan ver y gozar de las verduras y frescuras que son como piedras preciosas, que es el fruto y la sustancia de los dioses tlaloques, que son las nubes que traen consigo y siembran sobre nosotros la lluvia<sup>150</sup>

De esta manera, podemos señalar que dentro de la ideología mexica, los que morían por causa de Tlaloc, tenían como destino el Tlalocan convirtiéndose en *tlaloqueh*. La función primordial era la de mantener el equilibrio del ciclo agrícola. Cuando este equilibrio se rompía se mandaban más ayudantes al dios a través del sacrificio o él mismo elegía a quienes trabajarían con él. Cabe destacar que estos oficios se llevaban para siempre pues ése era el destino que el dios les había elegido antes de morir.

### 5.3 EL TONATIUH ICHAN.

Otro destino donde la existencia del difunto se extendía para siempre era el Tonatiuh Ichan, “su casa del sol” a dónde iban todos aquellos que morían en la guerra y en el sacrificio. Este lugar es de suma importancia en el pensamiento

---

<sup>148</sup>*Ibidem*, p. 43

<sup>149</sup> Fray Gerónimo de Mendieta [Notas Joaquín García Icazbalceta], *Historia Eclesiástica Indiana*, México, CONACULTA, Colección Cien de México, 2002, p. 216.

<sup>150</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 331

mexica pues es el lugar que tiene una carga ideológica que giraba en torno a la vida diaria de los habitantes de Tenochtitlán.

Este lugar según Fray Bartolomé de las Casas se encontraba hacia el Oriente “por donde nace el Sol”<sup>151</sup> y especifica que no se encontraba “ni en el cielo ya sea dentro de él o arriba del mismo”<sup>152</sup>. Esto, si lo relacionamos con lo que vimos en el capítulo II en relación a la ubicación del tránsito del Sol que se hacía en el tercer cielo nos da el lugar donde podemos encontrar al sol en su recorrido diario.

Si bien el fraile indica que no se encontraba en el cielo, no significa que no hiciera el recorrido por el tercero. Lo que sí hay que resaltar de lo que nos brinda Fray Bartolomé de las Casas es que el Tonatiuh Ichan no está tampoco “arriba” del cielo, es decir en el Omeyocan como suponen algunos autores. El Oriente es el lugar donde está esta casa y es precisamente de ahí donde parten los hombres muertos en combate a acompañar al sol en su recorrido hasta el mediodía y esas referencias son las que constantemente hallaremos en los poemas guerreros.

Por su parte Sahagún nos menciona que en el lugar se encuentra un llano dónde los guerreros reciben al Sol con gritos y golpeando sus escudos y más adelante señala que el “que tiene rodela horadada de saetas, por los agujeros de la rodela mira al Sol. Y el que no tiene rodela horadada de saetas, no puede mirar al Sol”<sup>153</sup>. El elemento del llano es importante pues se repetirá mucho en los cantos guerreros como veremos más adelante.

Este destino era uno de los más deseados entre otras cosas, porque los que mueren en las batallas y en los sacrificios:

---

<sup>151</sup>Fray Bartolomé de Las Casas, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, México, Porrúa, 1979, p. 185

<sup>152</sup>*Ibidem.*

<sup>153</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 222

están en continuos placeres con el Sol; viven en continuos deleites; gustan y chupan el olor y zumo de todas las flores sabrosas y olorosas; jamás sienten tristeza ni dolo ni desgusto, porque viven en la casa del Sol, donde hay riquezas y deleites<sup>154</sup>.

Los familiares de estos difuntos no lloraban su pérdida sino todo lo contrario. Los viejos lanzaban palabras consolatorias a los hijos de los soldados muertos indicando que en realidad ellos no morían por cosas deshonrosas como robar, mentir 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”<sup>155</sup>.

Por eso también a ellos se les incitaba a seguir los pasos de aquellos que habían perecido en las batallas:

Esforzaos y mostrad sentimiento por aquellos nuestros hijos, los cuales no murieron arando ni cavando, ni por los caminos buscando la vida, sino por la honra de la patria son idos, todos asidos de las manos y con ellos, el gran señor Huitznahuatl, deudo muy cercano de nuestro rey y señor. El cual, con lo demás, gozan de aquellos resplandecientes aposentos del Sol, donde andan en compañía, arreados de aquella luz suya; de los cuales habrá eterna memoria<sup>156</sup>

Esto último es muy interesante, porque nos habla de la existencia que tendrá el *teyolía* al llegar a este destino después de la muerte.

Las exequias que se hacían a los difuntos que habían muerto en la guerra eran muy fastuosas ya que tenían derecho a ser cremados, un honor al que no cualquiera podía acceder. Hay que recalcar que lo que en realidad llegaba a cremarse era la representación del difunto el cual era, en la mayoría de las veces,

---

<sup>154</sup>*Ibidem*, p. 379

<sup>155</sup>Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, México, Porrúa, 1986, p. 301

<sup>156</sup>Durán, *Historia de las Indias...*, Tomo II, p. 287.

una saeta al cual ataviaban con las insignias del sol y procedían a incinerar<sup>157</sup>. El cuerpo era quemado en el campo de batalla si se podía recuperar. Así, el *teyolía* en realidad se transportaba a los familiares en la saeta para hacerle sus correspondientes exequias.

Cuando llegaba la saeta a los familiares se le lloraba por espacio de cuatro días. Después de que pasaba esta ceremonia hacían un bulto mortuorio con un palo de tea al que se le ponían brazos, piernas, cara con ojos y boca y se le vestía. Un elemento característico de este bulto era la colocación de dos alas de gavilán “Decían que era para que anduviesen volando delante del sol cada día”<sup>158</sup>.

Por último se procedía a llevar este bulto al patio que estaba junto al Templo Mayor de Tenochtitlán y “quemaban el bulto a fuego bravo que llaman *Quitipanquetza*, gran ceremonia de idolatría que quiere decir, quemaban los cuerpos muertos en la guerra pasada”.<sup>159</sup>

En cuanto al luto de los deudos, duraba ochentas días desde que se sabían que su familiar había perecido en el combate. Las mujeres de los guerreros muertos no se lavaban ni la ropa, cara y cabeza durante todo ese tiempo<sup>160</sup>. Después de esos ochenta días se hacían celebraciones cada año hasta que se cumplían cuatro, porque creían que después de ese tiempo “las ánimas destos defunctos se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica y color, y andaban chupando todas las flores así en el cielo como en este mundo, como los zinzones lo hacen”<sup>161</sup>. El hecho de que se convirtieran en aves no quiere decir que su *teyolía* desapareciera sino que sólo sufría una transformación además, los muertos en batalla siempre eran recordados en muchos cantos como veremos más adelante con detenimiento.

---

<sup>157</sup> Las casas, *Op. cit.*, p. 185

<sup>158</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, Tomo II, p. 288; Tezozómoc, *Op. cit.*, p. 301

<sup>159</sup> Tezozómoc, *Op. cit.*, p. 301.

<sup>160</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, Tomo II, p. 289.

<sup>161</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 222-223.

## 5.4 TONATIUH ICHAN E IDEOLOGÍA

Ya hemos explicado el papel económico y social de la guerra, pero en dónde realmente refuerza su contenido ideológico es en el aspecto religioso. El Tonatiuh Ichan y la guerra en sí también llevan implícitos conceptos de fama, honor y gloria entendidos éstos como un modo de ser ideal que todo individuo que se decía ser mexica debía tener<sup>162</sup>.

En ese sentido, la guerra se inculcaba desde que el pequeño nacía enterrándose su cordón umbilical en el campo de batalla para unirse de manera espiritual al mundo de la milicia. Además de continuar esa educación en el Telpochcalli entre los *macehualtin*. Muchas son las maneras en que el ideal guerrero era transferido a los jóvenes. La más común de todas ellas era a través de las exhortaciones que sus padres y maestros les daban:

Desead las cosas de la milicia. Seguid a los valientes hombres que murieron en la guerra, que están ya holgándose y deleitándose y poseyendo muchas riquezas, que chupan la suavidad de las flores del cielo y sirven y regocijan al señor Sol, que se llama *Tiacauh* y *Cuauhthleuanitl in yauhmicqui*<sup>163</sup>

Otro aspecto importante y que funcionaba a manera de recordación eran las oraciones que se hacían en honor a Tezcatlipoca. El papel de este dios es importante pues Tezcatlipoca “hace merced de riquezas y deleites y de otros regalos que él suele dar a los que les sirven; también le da honra y fama<sup>164</sup>. Claro que esta función no sólo recae en este dios sino también en la figura de Huitzilopochtli, el gran numen mexica.

---

<sup>162</sup>Marc Thouvenot y José Rubén Romero Galván, “Fama, Honra y Renombre entre los Nahuas” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 39, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2008, p.64.

<sup>163</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 353

<sup>164</sup>*Ibidem*.

Ejemplos de estas oraciones las hallamos en Sahagún principalmente. En ellos encontramos también esta idea de fama y renombre, lo cual va acompañado siempre de nombres de grandes personajes que murieron en las guerras y se convierten en ejemplos a seguir:

¡oh, señor humanísimo, señor de las batallas, emperador de todos, cuyo nombre es Tezcatlipoca, invisible e impalpable! Suplícoos que aquel o aquellos que permitiéredes morir en esta guerra sean recibidos en la casa del sol, en el cielo, con amor y con honra, y sean colocados y aposentados entre los valiente y famosos que han muerto en la guerra, conviene a saber, con el señor Quitzicucuahtzin, y con el señor Macehuacatzin, y con el señor Tlacapehuantzin, y con el señor Ixtlicuechcahuac, y con el señor Ilhuitlémoc, y con el señor Chahuacuetzin, y con todos los demás valientes y famosos hombres que han muerto en las guerras antes desta, los cuales están haciendo regocijo y aplauso a nuestro señor el Sol, con el cual se gozan y están ricos de perpetuo gozo y riqueza, y que nunca se les cavará, y siempre andan chupando el dulzor de todas las flores dulces y suaves de gustar.<sup>165</sup>

De esta manera, además de prometerse una vida eterna después de muerto, el prestigio también influye en las motivaciones del individuo obligándolo a actuar de la manera deseada según lo convenido por los dioses que, a su vez, están delimitadas por las capas gobernantes de la sociedad.<sup>166</sup>

El prestigio no sólo existirá a la hora de acaecer la muerte sino que también puede ser remunerado en vida. Los guerreros son:

los que tienen por riqueza la rodela y las armas, y allí merecen las orejeras ricas y los bezotes ricos y las borlas de la cabeza y las axorcas de las muñecas y cueros amarillos de las pantorrillas. Allí merecen, allí hallan las

---

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 314

<sup>166</sup> Erdheim p. 201

cuentas de oro y las plumas ricas. Todas estas cosas las gana y les son dadas con mucha razón, porque son valientes.<sup>167</sup>

Por otro lado, la función religiosa de la guerra cómo es sabido, es la de ofrecer corazones humanos a los dioses principalmente al sol para que el orden cósmico perdure. Cada día es una batalla, como lo demuestra el mito del nacimiento de Huitzilopochtli. Pero no sólo son los dioses celestiales los que han de beneficiarse del sacrificio.

También la guerra tiene la función religiosa de otorgarles a los dioses telúricos la carne de los sacrificados y los muertos en combate:

Tu oficio y facultad es la guerra. Tu oficio es dar a beber al Sol con la sangre de tus enemigos, y dar de comer a la Tierra, que se llama Tlaltecuhltli, con los cuerpos de tus enemigos. Tu propia tierra y heredad y tu suerte es la Casa del Sol, que se llama Totonametl in Manic. Por ventura merecerás y será digno de morir en este lugar y recibir en él muerte florida.<sup>168</sup>

La guerra se convierte así, en un llamado de los dioses por lo que corresponde a ellos también decidir el destino final de quienes participen en las batallas. En las oraciones en honor a Tezcatlipoca se hace patente esa idea:

El dios de la tierra abre la boca con hambre de tragar la sangre de muchos que morirán en esta guerra. Parece que se quieren regocijar el sol y el dios de la tierra, llamado Tlaltecuhltli. Quieren dar de comer y de beber a los dioses del cielo y del infierno, haciéndolos convite con sangre y carne de los hombres que han de morir en esta guerra<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 352

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 145

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 313

Llevar un modo de vida guerrero aseguraba que el individuo pudiera ser elegido después de muerto por el sol y acompañarlo en su transitar diario hasta el mediodía. Para lograrlo, se fomentaba la valentía como un requisito indispensable. Era en el Telpochcalli donde los jóvenes aprendían esa virtud y era la principal enseñanza dentro de esas escuelas como lo constatan las palabras de un padre que entregaba a su hijo a los maestros de estas escuelas:

os le damos por vuestro hijo, y os le encargamos porque tenéis cargo de criar a los muchachos y mancebos, mostrándoles las costumbres para que sean hombres valientes y para que sirvan a los dioses tlaltecuhtli y tonatiuh, que son la tierra y el sol, en la pelea.<sup>170</sup>

O de igual manera, la valentía la podía dar Tezcatlipoca en cuyas oraciones encontramos esta petición:

...Y hacedlos esforzados y osados, y quitad toda cobardía en su corazón, para que con su alegría, no solamente con alegría, reciban la muerte, pero que la deseen y que la tengan por suave y dulce y que no teman las espadas ni las saetas, mas que las tengan por cosa dulce y suave, como a flores y manjares suaves, ni teman ni se espanten de la grita y alaridos de sus enemigos<sup>171</sup>

Tal era el grado de enajenación al que se entregaban gustosos los guerreros mexicas<sup>172</sup>. Asegurarse de un lugar dentro de los caídos en combate era considerado un gran honor porque además, cómo hemos visto, otorgaba al individuo fama aún después de muerto:

Y éstos desta manera que viven en las guerras son muy honrados acá en el mundo, y esta manera de muerte es deseada de muchos, y muchos

---

<sup>170</sup>*Ibidem*, p. 223

<sup>171</sup>*Ibidem*, p. 315

<sup>172</sup> Matos, *Muerte a filo...*, p. 106.

tienen envidia a los que así mueren, y por esto todos desean esta muerte, porque los que así mueren son muy alabados.<sup>173</sup>

Por eso como bien señala Alberto Ruz de entre todas las posibles modalidades de muerte que existían, la del guerrero -la muerte a filo de obsidiana-, combatiendo o sacrificado, “era la única que permanecía al libre albedrío del hombre azteca, la única que podía voluntariamente escoger, y la que le aseguraba la vida eterna”<sup>174</sup> a pesar de que al final los dioses decidían su destino.

De esta manera, observamos que la muerte en la guerra era una opción para escapar de la desazón que significaba tener una vida breve en Tlalcticpac como ya lo hemos visto en el capítulo IV. Sin duda este destino fue el más deseado por los mexicas y esto trajo consigo que el Imperio Mexica tuviera lugar como una de las más grandes máquinas de conquista en la Historia.

## 5.5 CIHUAPIILTIN.

Un destino que se complementaba con el Tonatiuh Ichan era al que iban las mujeres muertas en parto. El Tonatiuh Ichan era sólo para hombres que acompañaban al sol desde el amanecer al mediodía, después de ahí, el sol era llevado por las mujeres del cenit hasta el ocaso donde el astro haría posteriormente su recorrido por el inframundo.

El origen sagrado de esta muerte la podemos corroborar en la historia de los mexicanos por sus pinturas. Ahí se menciona que:

En el deceno año de este segundo trece ponen que Xuchiquetzal, primera mujer de Piltzintecuhtli, hijo del primer hombre, murió en la guerra y fue la

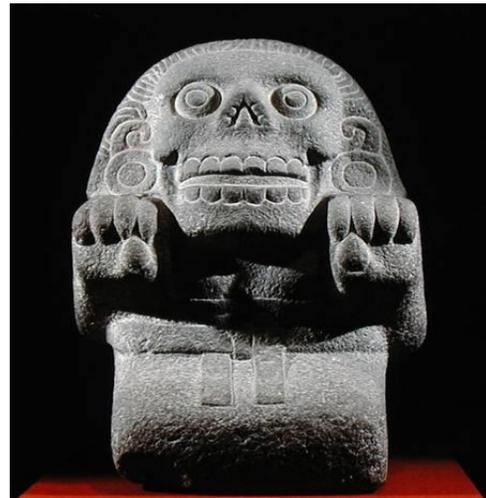
---

<sup>173</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 379

<sup>174</sup> Alberto Ruz, “El pensamiento náhuatl respecto de la muerte”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 4, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1963 p. 258.

primera que murió en la guerra, y la más esforzada de cuantas murieron en ella.<sup>175</sup>

De esta manera, el primer parto se convierte así en una batalla en donde la mujer que moría en el acto en realidad lo que hacía era mantener al niño como un cautivo de guerra. También existió otra acepción importante para el hecho de parir la cual era llamada “hora de la muerte” y era cuándo se procedía a bañar y lavar los cabellos de la mujer<sup>176</sup>.



*Cihuapiltin*. Izquierda, la *cihuapiltin* baja del cielo, *Códice Florentino*. Derecha, Representación escultórica, MNA.

Patrick Johansson nos indica que tal nombre debió usarse por el alto riesgo que en la época llevaba el hecho de parir. Y sobre todo señala que no era necesario que el parto tuviera un destino trágico para llamarse “hora de la muerte”<sup>177</sup>. Algo similar sucedió en el nacimiento de Quetzalcóatl. La diosa Chimalma murió al dar a luz a Quetzalcóatl por lo que de igual manera puede relacionársele con este mito<sup>178</sup>. Sea cual fuere el origen de la designación de “hora de muerte” al momento del parto, lo cierto es que también tiene gran relación con

<sup>175</sup> Garibay, *Teogonía...*, p. 34.

<sup>176</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 413.

<sup>177</sup> Patrick Johansson, “Mocihuaqueztqueh ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 37, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2006, p. 195.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

la ideología místico- guerrera propia de los mexicas y por eso se le relaciona con el sol.

Como dijimos líneas arriba, estas mujeres tenían la misión de transportar al sol desde el mediodía hasta el atardecer. En esta geografía por lo tanto se ubica a la mujer hacia el occidente, lugar que se denomina en náhuatl Cihuatlampa<sup>179</sup>, “lugar de las mujeres” y es allí donde las encontraremos en su eterno recorrido diario.

Estas mujeres que mueren en el primer parto recibían diversos nombres. Uno de ellos es *Cihuapipiltin*, que podría significar “princesas” o “niñas”. También está la acepción de *Cihuateteoh* que quiere decir “mujeres divinas” o “mujeres diosas”. También se llaman *Mocihuaquetzque*<sup>180</sup> que quiere decir “mujeres que se yerguen”. Johansson nos indica otro nombre más, el de *Ixcuiname*, el cual proviene de la pluralización de Ixcuina advocación de Tlazolteotl<sup>181</sup>. Todos estos nombres señalan la importancia que tenía este tipo de muerte pues pasaban a formar parte de un mundo sagrado por lo cual estas mujeres eran consideradas diosas.

El aspecto de estas diosas nos la da Sahagún:

La imagen de estas diosas tiene la cara blanquecina, como si estuviese teñida con color muy blanco, como es el tizatl; lo mismo los brazos y piernas. Tenían unas orejeras de oro; los cabellos tocados como señoras, con sus cornezuelos; el huipil era pintado de unas olas de negro; las naguas tenían labradas de diversos colores; tenían sus cutaras blancas<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 411.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 410

<sup>181</sup> Patrick Johansson, “*Cihuateteuh*, mujeres nahuas muertas en un primer parto. La “singularidad” de un plural”, en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, Volumen XII, no. 77, Enero-Febrero, 2006, p. 70.

<sup>182</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 42

Aunque en muchas esculturas de piedra las vemos también con el rostro descarnado, el torso desnudo, vestidas con falda y como aspecto característico, garras en vez de manos. Esto último las relaciona con las deidades telúricas, aunque como hemos señalado ellas se ubican en el cielo donde transita el Sol.

Este tipo de muerte era venerada porque la existencia después de la muerte era “eterna, gozosa y deleitosa”<sup>183</sup>. Y al igual que las otras maneras de morir, no se debía realmente a un libre albedrío sino a la decisión de los dioses<sup>184</sup>.

Eran tan veneradas estas diosas por los familiares de las difuntas que se les solía rogar para que visitaran a los que aun vivían en Tlalticpac:

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<sup>185</sup>

Sin embargo, debido a su carácter seminocturno, las *cihuapiltin* también podían causar daño a quienes se toparan con ellas<sup>186</sup>. Muchos eran los días en los que estas diosas bajaban a la tierra a causar daños. El día principal de ellas era *ce cuauhtli*<sup>187</sup>. Aunque también bajaban en el día *ce calli* que se consideraba desafortunado y en él las parteras y los médicos le hacían sacrificios en su honor<sup>188</sup>.

Otro día en que descendían era *ce ozomatli*, considerado como buen día. En él, las *cihuapiltin* bajaban a molestar a los niños causándoles perlesía<sup>189</sup>, es decir, parálisis. En *ce quiahuitl* no les hacían daño a los niños sino a los jóvenes “y los padres, con todo rigor mandaban a sus hijos que no saliesen fuera de sus

---

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 412

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 412-413

<sup>186</sup> Johansson, “*Cihuateteuh...*” p. 74.

<sup>187</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 267-268.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 263

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 259

casas”<sup>190</sup>. De entre todos estos también destacaba el día *ce mazatl* porque a las *cihuapiltin* les daban ofrendas y les hacían fiesta “y vestían con papeles a sus estatuas”<sup>191</sup>. El día *ce mazatl* es muy interesante pues responde al hecho de rendir culto a los muertos (aunque en este caso sólo de mujeres), lo cual corresponde a uno de los varios días y fiestas que se hacían en honor de quienes ya habían fallecido.

El tratamiento mortuario que recibían las que morían en el primer parto consistía en el entierro del cadáver en el patio del templo dedicado a estas diosas *cihuapiltin*. Sahagún da constancia de esto al describir que “llegando al patio, metíanla debaxo de la tierra”<sup>192</sup>. Este tratamiento se hacía con sumo cuidado y con constante vigilancia por parte de sus familiares se evitaba que los guerreros tomaran ya sea el dedo, los cabellos o la mano izquierda de la difunta. Esto se hacía porque:

yendo a la guerra con los cabellos o el dedo metíanlo dentro de la rodela. Y decían que con esto se hacían valientes y esforzados para que nadie osase tomarse con ellos en la guerra, y para que nadie tuviese miedo, para que atropellasen a muchos, y para que prendiesen a sus enemigos.<sup>193</sup>

Así, si analizamos esta referencia, podemos concebir precisamente esa relación entre la guerra y el parto. Sobre todo si entendemos que el valor es una característica que deben tener los guerreros. Por lo que en la sociedad mexicana lo que en realidad se deseaba eran las mujeres valientes capaces de aportar a la causa bélica un nuevo número de guerreros, ésta era su misión ante los dioses. En caso de que estas mujeres murieran en el parto, en la “hora de la muerte”, en la batalla entre la madre y el niño tenía derecho de acompañar al sol por morir en honor al astro.

---

<sup>190</sup>*Ibidem*, p. 24

<sup>191</sup>*Ibidem*, p. 238.

<sup>192</sup>*Ibidem*, p. 410

<sup>193</sup>*Ibidem*.

## CAPITULO VI. EL FIN DE LA EXISTENCIA: EL MICTLÁN.

En contraposición con los destinos después de la muerte donde la existencia del ser era eterno, se encuentra el Mictlan. Ya en el capítulo II hicimos un esbozo de lo que significaba ese lugar para los mexicas; sin embargo, en este capítulo haré un estudio más extenso sobre el lugar y sus repercusiones dentro de la ideología mexica. Así, analizaré no sólo la ubicación de este destino después de la muerte sino también la función social tanto del Mictlan como del dios Mictlantecuhtli.

Como ya habíamos visto en el capítulo II, el Mictlan se encontraba debajo de Tlalticpac y se repartía en nueve niveles. A este destino llegaban los que morían por *tlalmiquiztli*, aquella muerte que no tuviera que ver con los otros destinos después de la muerte.

Al Mictlan también se le relacionaba con el norte, pues *mictlampa* era el nombre asignado a ese punto cardinal<sup>194</sup>. Igual ese rumbo se le relacionaba con la noche “por ser lugar umbroso y oscuro” y con los vientos fríos como navajas, por eso se le representa con el glifo *tecpactl*. Torquemada señala en su obra incluso que el Mictlan pudiera estar en el norte porque “Mictlampa, quiere decir, hacia la banda o parte de los muertos. De donde bien se infiere que hacia aquella parte ponían ellos el infierno”<sup>195</sup>; Sin embargo más adelante al hablar del culto a Mictlantecuhtli indica que este destino después de la muerte está hacia las profundidades de la tierra<sup>196</sup>.

El tratamiento que se le hacía al difunto muerto por *tlalmiquiztli* consistía en proveerlo para el viaje que realizaría para llegar con Mictlantecuhtli y Mictlancihuatl

---

<sup>194</sup>Fray Juan de Torquemada [paleografía y notas Miguel León-Portilla], *Monarquía Indiana*, Tomo III, México, UNAM-IIIH, 1983, p.126.

<sup>195</sup>*Ibidem*, p.126

<sup>196</sup>*Ibidem*, p. 221-222.

que se ubicaban hasta el fondo de estos nueve niveles. Mendieta consigna estos hechos en su obra:

los que morían de enfermedad, decían que andaban acá en la tierra cierto tiempo: y así los parientes los proveían de ropa y lo demás necesario en sus sepulcros: y al cabo de aquel tiempo decían que bajaban al infierno, el cual repartían en nueve estancias. Decían que pasaban un río muy ancho, y los pasaba un perro bermejo, y allí quedaban para siempre: que alude á la laguna Estigia, y al can Cerbero de nuestros antiguos gentiles<sup>197</sup>.

Este tipo de comparaciones entre formas de pensamiento indígena confrontadas con pensamiento occidental dieron como resultado que al Mictlan se le denominara infierno como lo vemos en todas las crónicas. Torquemada es de los que más buscó este tipo de equivalencias:

También creían que había infierno, al cual llamaban mictlan, que quiere decir lugar de muerte. Porque decían que allí eran atormentados los malos; y decían verdad, que aquélla es la verdadera muerte pues allí están sus asistentes muertos en la gracia de Dios y padeciendo condenación y tormento eterno<sup>198</sup>

Como sabemos, esta similitud entre el infierno y el Mictlan no existió en realidad ya que como vimos al principio del capítulo IV, la moral no determinaba si el individuo iría a un lugar o a otro sino la forma de morir. Como ejemplo está lo que vimos con Tláloc quien podía dar muerte a sus elegidos ya sea por tener vida intachable o por haber robado piedras preciosas<sup>199</sup>. Sin embargo, la idea del Mictlan como infierno cristiano se difundió por los mismos frailes con éxito pues esa idea incluso llega hasta a los indígenas actuales<sup>200</sup>.

---

<sup>197</sup> Mendieta, *Op. cit.*, p. 209

<sup>198</sup> Torquemada, *Monarquía Indiana*, Tomo V, p. 59.

<sup>199</sup> *Supracit.* 130.

<sup>200</sup> Matos, *Muerte a filo...*, p. 148

En el Mictlan también existían además de los nueve niveles y los seres fantásticos (como la lagartija *xochitona*), los *mictecah*, mensajeros de Mictlantecuhtli que llevaban al sol por el inframundo. Hay que recordar que el sol del mediodía es transportado por las *cihuapipiltin* hasta el ocaso donde “lo dejan en manos de los *mictecah*; quiere decir, de los hombres del Mictlan, de los habitantes del Mictlan; quiere decir de los muertos. Allá lo llevan al Mictlán”<sup>201</sup>.

En el momento en que los *mictecah* reciben al sol por parte de las *cihuapipiltin* Tonatiuh se convertía en Tlachitonatiuh, el sol del atardecer, y se le representaba con la tierra devorándolo por los pies para después recorrer el inframundo “Y dixeron los antiguos que cuando acomienza la noche, comenzaba a amanecer en el Infierno”<sup>202</sup>. Sin embargo, hay que entender que aunque el sol recorriera el inframundo no significaba que alumbrara estas regiones pues, como sabemos, al mictlan se le consideraba como un lugar oscurísimo.



Tlachitonatiuh, el sol del atardecer tragado por la tierra. *Códice Telleriano Remensis*. Folio 20r.

---

<sup>201</sup> Florentine Codex. *General History of the things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, book 6, Santa Fe, New México, The school of American Research and the University of Utah, 1969, p.21.

<sup>202</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 411.

Estos *mictecah* solían tomar formas de animales como los representados en la escultura que encontramos en el Museo Nacional de Antropología denominada “altar de los animales de la muerte”. Ahí, encontramos esculpidas la imagen de cuatro animales que corresponden al *colotl* “escorpión”, *tzinacantli* “murciélago” *tócatl* “araña” y el *chichtli* la lechuza los cuales se caracterizan por ser de mal agüero<sup>203</sup>.



Altar de los animales de la muerte con la representación de sus *mictecah*.MNA.

El caso más conocido incluso hasta nuestros días es el de la lechuza. Jacinto de la Serna en su *Tratado de Idolatrías...* nos describe todo lo concerniente a esta ave nocturna:

También tenían mal Agüero con la lechuza, quando venía á chillar, o charrear a su casa dos, o tres vez, principalmente, si avia algún enfermo, luego le pronosticavan la muerte, y decían que era el mensajero de el dios del infierno Mictlanteuctli, y que iva, y quiere decir mensajero de el dios del infierno, o diosa del infierno, que veía a llamar a los que mandaban, y si juntamente con chillar, o charrear, escarbava con la vñas,

---

<sup>203</sup> Daniel Díaz, “el altar de los animales de la muerte” en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, Volumen XVI, Noviembre-Diciembre, 2008, pp.16-17.

era el principal fundamento de el mal agüero: y si el que la oía era hombre luego al punto le decía: “estate quedo bellaco, que hiziste adúltero a tu padre”, y si era mujer la que la oía, le decía: “vete de ay puto, as agujerado la calavera, con que tengo que beber allá en el infierno? porque antes deesto no puedo ir”<sup>204</sup>

En cuanto a la diferenciación entre el Tlalocan y el Tonatiuh Ichan y el Mictlan precisamente recae en el tratamiento que tendrá el *teyolía* al momento de llegar a alguno de los lugares existentes en la geografía funeraria. La diferencia radica en que el Mictlan es un lugar donde el *teyolía* en el transcurso de 4 años desaparecía para siempre pero, entendamos más a fondo que repercusiones tenía este lugar en la vida social mexicana.

Para entrar a detalle sobre cómo los mexicas percibían al Mictlan me acercaré a la visión que tenían tanto los otomíes y los tlaxcaltecas sobre la muerte. Me parecen interesantes estas ideas porque encontraremos dos aspectos que podemos hallar en el análisis del Mictlan de los mexicas. Estas dos interpretaciones sobre la muerte las localizamos en la obra de Mendieta.

Para lo que corresponde a la visión de la muerte entre los otomíes el fraile nos dice: “Cerca del ánima había entre los indios diversas opiniones. Los otomíes, que tienen lenguaje por sí, como menos políticos pensaban que con la vida del cuerpo acababa también el ánima”<sup>205</sup>.

En el caso de los tlaxcaltecas el mismo autor nos señala:

Los de Tlaxcala tenían que las almas de los señores y principales se volvían nieblas, y nubes, y pájaros de pluma rica, y de diversas maneras, y en piedras preciosas de rico valor. Y que las ánimas de la gente común se volvían en comadreja, y escarabajos hediondos, y animalejos que echan

---

<sup>204</sup> Serna, *Op. cit.*, p. 221.

<sup>205</sup> Mendieta, *Op. cit.*, p. 208.

de sí una orina muy hedionda, y en otros animales rateros. Otras muchas opiniones y disparates había entre ellos, como en gente sin lumbre de fe.<sup>206</sup>

Estas dos percepciones de la muerte en otras etnias, ayuda a entender aspectos principales que vemos en los destinos después de la muerte mexicas. Por un lado analizando el caso otomí, se convierte en una evidencia de que en algunas sociedades prehispánicas existía la idea de desaparición del ser al momento de la muerte, algo que se relaciona muy bien con el Mictlan mexicana como veremos más adelante.

En el caso de los tlaxcaltecas, la idea de convertirse en animales sagrados por parte los *pipiltin* fallecidos y en animales rastreros los *macehualtin* difuntos, corresponden en cierta medida a la diferenciación que hay en el imaginario mexicana donde los que mueren con honores, en la guerra, se convierten en aves preciosas y animales sagrados propias del plano celestial en contraposición de los animales rastreros que se relacionan con el inframundo y el Mictlan.

La existencia del Mictlan está consignada no sólo en Sahagún sino con otros muchos frailes e incluso entre los descendientes de indígenas como Tezozómoc e Ixtlixóchitl. Cada uno de ellos aporta diversos nombres con el que se denominaba al Mictlan. Por ejemplo Torquemada señala que al Mictlan:

llamaban por otro nombre Atlecalocan, Apochquiahuayocan, que quiere decir el primer nombre, aposento o casa sin respiradero, y el segundo sala o pieza sin chimenea. Dando a entender en esto la aflicción y espanto de aquel lugar donde iban a padecer los condenados.<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> *Ibidem.*

<sup>207</sup> Torquemada, *Monarquía Indiana*, Tomo V, p. 59.

Estos mismos nombres, además de otros, utiliza Tezozómoc al describir las palabras que los sacerdotes pronunciaron enfrente del bulto mortuorio de Axayacatl:

Dando a entender por las razones de los tlamacazques, principales sacerdotes del templo, que ya estaba Axayacatl en Ximoayan, dando a entender que estaba en lo más profundo del contenido, y obscuridad en las partes izquierdas, opoch huayocan, en lo mas estrecho que no tiene callejones, yn atlecalocan chinauhmicltan, en el noveno infierno del abismo.<sup>208</sup>

Los otros nombres con el que se conocía al Mictlan eran Tocechan, Tocenpopolihuiyan, Tlatlapatlahuac y huilohuayan<sup>209</sup>. El análisis de cada una de estas acepciones puede darnos datos interesantes en cuanto a la conformación del Mictlan y puede darnos luz en torno a su función dentro de la sociedad mexicana.

En primer lugar tenemos el término Atlecalocan, que Garibay traduce como “lugar sin salida ni calle”. Esto da la idea de un lugar de donde no hay regreso, es decir al Mictlan se va sin que el *teyolía* vea su retorno a Tlalticpac<sup>210</sup>. La idea de un lugar sin salida también la da la palabra Apochquiahuyocan que quiere decir “lugar sin conducto para el humo o sin chimenea” y que nos indica a su vez la característica de obscuridad del sitio ya que si no hay chimeneas no hay lugar por donde entre la luz.

Para Ximoayan, se puede traducir como “lugar de los descarnados”<sup>211</sup>. Con este término se entiende que los que van al Mictlan se despojan de sus carnes y sólo quedan convertidos en esqueletos, tal y como vemos en algunas imágenes de Mictlantecuhtli el señor del Mictlan.

---

<sup>208</sup> Tezozómoc, *Op. cit.*, p. 436

<sup>209</sup> Garibay, *Historia...*, p. 195

<sup>210</sup> Yólotl González Torres, “El culto a los muertos entre los mexicas” en *Boletín INAH*, 14, 2ª época, julio-Septiembre, 1975, p. 39.

<sup>211</sup> Garibay, *Historia de la Literatura...* p. 195

El término Chicnauhmicltan como ya lo hemos visto en el Capítulo II de este trabajo se refiere al último de los nueve niveles que tiene el inframundo de ahí que se traduzca como “nueve micltan”, “el noveno micltan”, lo cual sólo se refiere al lugar a donde irán los muertos por *tlalmiquiztli*.

De Tocechan y Tocenpopolihuiyan se entiende sobre la universalidad del Micltan. Tocechan quiere decir “nuestra casa” y Tocenpopolihuiyan “nuestra región común de perderse”<sup>212</sup> es decir, que al Micltan van tanto ricos como pobres. En el Micltan no hay distinción de clases, todos los que mueran por *tlalmiquiztli* irremediablemente tendrán que llegar frente a Mictlantecuhtli. Lo mismo se entiende con la palabra Huilohuayan “sitio a donde todos van”. Y de la palabra Tlatlapatlahuac tenemos la idea de la inmensidad del lugar, pues significa “tierra anchurosa”<sup>213</sup>.

Garibay, al igual que otros autores como León – Portilla también llaman al Micltan Quenonamican. Es un término muy común en los *cuicatli*. Sin embargo más que referirse al Micltan, veremos que describe más a todas las geografías funerarias pues siempre se menciona al momento de preguntarse hacia dónde irá el *teyolía*. Quenonamican significa “donde de algún modo se es o existe” y por eso algunos cantos lo relacionan con el cielo, lugar del Tonatiuh Ichan por ejemplo.

De igual manera este término podría diferenciarse del Micltan porque existe cierta contraposición. Sobre todo si revisamos el de Tocenpopolihuiyan que contiene la partícula *polihui* que da la idea de destrucción por lo que también puede traducirse como “nuestra región común de destrucción”.

---

<sup>212</sup> *Ibidem.*

<sup>213</sup> *Ibidem.*

De hecho *polihui* también se encuentra como uno de los verbos para morir, de los cuales el más conocido es *miqui*. Y sí, justo como nos lo hace ver Patrick Johansson:

muchos de los términos nahuas que aluden al deceso pertenecen al campo semántico de la descomposición, de la destrucción o del aniquilamiento. Tal es el caso de *Polihui* vocablo náhuatl que abarca los conceptos de destrucción aniquilamiento y desaparición<sup>214</sup>.

Es por ello que no es raro ver en muchas crónicas la idea de que en el Mictlan la existencia desaparece. Por ejemplo en Sahagún vemos que cuando se recitan las palabras al bulto mortuario de un difunto por *tlalmiquiztli* se le indica que “no habrá, más memoria de vos”<sup>215</sup> y que “ni habéis más de volver ni salir de allí, ni tampoco más habéis de tener cuidado y solicitud de vuestra vuelta”<sup>216</sup>.

Lo mismo encontramos con Tezozómoc cuando describe las palabras que usaron los sacerdotes para despedir al bulto de Tízoc. Ahí el sacerdote le dice al difunto que acompañará a sus ancestros gobernantes en “Xihmoayan, en el lugar y paraje donde nadie sabe, en eterno olvido”<sup>217</sup>.

Pero es Motolinía quien describe rápidamente todo el proceso de luto que recibían los muertos por *tlalmiquiztli*, pues una vez:

Que enterraban y lloraban a el difunto y a ofrecer por él comida y rosas encima de sus sepultura; y cuando se cumplían ochentas días hacían otro tanto, y de ochenta en ochenta días, lo mismo; y acabado el año, cada año en el día que murió el difunto le lloraban y hacían ofrenda, hasta el cuarto

---

<sup>214</sup> Johansson, “Escatología y muerte...”, p. 167

<sup>215</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 219

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> Tezozómoc, *Op. cit*, p. 454.

año; y desde allí cesaban totalmente para nunca más se acordar del muerto<sup>218</sup>.

La misma idea la encontramos en la página 144 del *Códice Magliabechiano* que describe las fiestas que se hacían en el mes *Títitl*, donde recordaban a los muertos: “y esto hazian cada año. Hasta quatro años después de la muerte del difunto y no más”<sup>219</sup>.

Tal era el tiempo que tardaba el individuo para llegar con la pareja divina, Mictlantecuhtli y Mictlancihuatl al Chicnauhmicltan, lugar “donde cesaba de existir definitivamente desintegrado y, abolido, se imergía en la nada”<sup>220</sup> o cómo vimos en el capítulo II con Sahagún, el lugar donde “se acababan y fenecían los difuntos”<sup>221</sup>.

Y de aquí surgen varias interrogantes en torno a este viaje ¿Para qué enterrarlos con ofrendas si no van a utilizar esos elementos en una vida que de antemano se sabrá será corta? Y sobre todo ¿para qué hacer un viaje tan largo pasando peripecias si de todas maneras el ser se disolverá?

Sobre por qué se les enterraba con ofrendas, Joseph Acosta nos indica que “las ánimas de sus defunctos andan vagando, y que sienten frío y sed, y hambre y trabajo, y por eso hacen sus aniversarios llevándoles comida, y bebida y ropa”<sup>222</sup>. Es decir, durante los cuatro años que duraba el viaje, lo que se hacía era facilitar la llegada al difunto hasta el chiconauhmicltan y presentarse con Mictlantecuhtli y Mictlancihuatl. También Sahagún nos da la idea de que estas ofrendas en realidad no eran para el muerto sino para Mictlantecuhtli:

Y en llegando las defunctos ante el diablo que se dice Mictlantecuhtli, ofrecían y presentábanle los papeles que llevaban, y manojos de teas y

---

<sup>218</sup> Motolinía, *Op. cit*, p. 33.

<sup>219</sup> *Códice Magliabechiano*, p. 144.

<sup>220</sup> Soustelle, *Op. cit*, p. 64.

<sup>221</sup> *Supracit*.41.

<sup>222</sup> Joseph de Acosta, [pról. Edmundo O´ Gorman], *Historia Natural y Moral de las Indias*, México, F. C. E., 1962, p. 228

cañas de perfumes, hilo floxo de algodón, y otro hilo colorado, y una manta y un maxtli, y las nahuas y camisas.<sup>223</sup>

En lo que respecta al por qué del viaje, Matos Moctezuma, gran erudito en la materia, infiere que los nueve niveles del Mictlan, del inframundo, corresponden a los nueve meses que cada individuo espera para nacer en Tlalticpac; por lo que el viaje al Mictlan representa “el retorno o regreso al vientre materno (la tierra) del cual surgió la vida”<sup>224</sup>. Esta interpretación también la analiza al comparar el momento del nacimiento del niño que surge de una fuente de agua con el retorno al vientre al pasar por el río que el perro bermejo ayuda a cruzar, además de que “el interior de la matriz es un lugar oscuro, sin ventanas, tal como se describe al Mictlan”<sup>225</sup>. Es decir, el individuo regresa a sus orígenes de donde surgió.

## 6.1 MICTLANTECUHTLI.

Para entender más a fondo las implicaciones ideológicas del Mictlan en la sociedad mexicana debemos también analizar a la figura más representativa de este sitio: el dios Mictlantecuhtli, “el señor del Mictlan”. Pareja de Mictlancihuatl, Mictlantecuhtli es una de las deidades más enigmáticas dentro del panteón náhuatl debido a que sólo se conoce su dominio dentro del inframundo pero no sus funciones como dios.

La creación de Mictlantecuhtli se llevó a cabo por Quetzalcóatl y Huitzilopochtli quienes “Hicieron a Mictlantecuhtli y a Mictecacihuatl, marido y mujer y éstos eran dioses del infierno y los pusieron allá”<sup>226</sup>. Varios son los otros nombres con los que además se conoce al señor del inframundo. En Sahagún podemos ver algunos de ellos: “Ya os llevó el dios que se llama Mictlantecuhtli, y por otro nombre Acolnahuacatl o Tzontemoc”<sup>227</sup>. Cecilio Robelo traduce el nombre

---

<sup>223</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 221.

<sup>224</sup> Matos, *Vida y Muerte...*, p. 50.

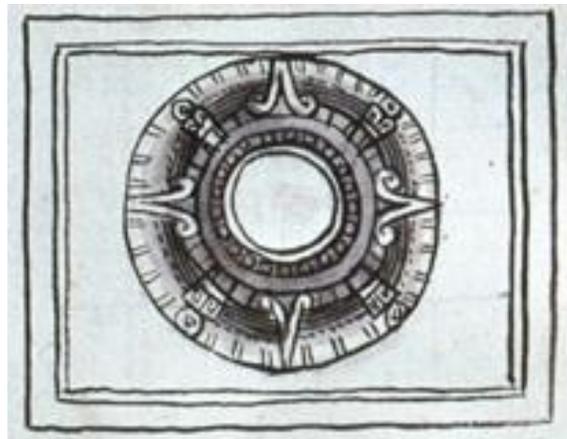
<sup>225</sup> *Ibidem*.

<sup>226</sup> Garibay, *Historia de la Literatura...*, p. 25.

<sup>227</sup> Sahagún, *Historia General...* Tomo I, p. 219.

Alconahuacatl como “cuatro cañas en el hombro” y retomando a Francisco del Paso y Troncoso señala que la representación del dios en esta advocación aparece en la lámina 34 del códice borbónico<sup>228</sup>. El nombre por sí sólo no nos dice nada aunque es probable que se esté refiriendo al nombre calendárico *nahui acatl*.

Del nombre Tzontémoc, que quiere decir “el que cae de cabeza”, es probable que se refiera al sol del Mictlan y no propiamente a Mictlantecuhtli. La relación con el sol se da precisamente en la idea de que cuando el astro es tragado por la tierra cae de cabeza por el inframundo después de que Tlaltecuhltli, la tierra, lo pare. Y de ahí se convierte en “el sol de los muertos, el sol de la noche, es aquel que lleva una vida misteriosa debajo de la tierra, entre el crepúsculo y la aurora”<sup>229</sup> y por supuesto, no tiene luz.



Tzontémoc, el sol del inframundo. *Códice Magliabechiano*, p. 14.

Otros nombres con los que se conocía a Mictlantecuhtli, según López Luján, eran Ixpúztec (“Rostro quebrado”) y Nextepehua (“Esparcidor de cenizas”)<sup>230</sup> este último tiene relación con los ritos de cremación como veremos en el capítulo VIII.

---

<sup>228</sup> Cecilio Robelo, *Diccionario de Mitología Náhuatl*, México, ediciones fuente cultural, 1951, p. 17

<sup>229</sup> Soustelle, *Op. cit.*, p. 64

<sup>230</sup> Leonardo López Luján, “Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México Tenochtitlán” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 26, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1996 p. 54.

El principal templo donde Mictlantecuhtli recibía culto, era el denominado Tlaxicco. Tanto Sahagún y Torquemada traducen a este lugar como “el ombligo de la tierra”<sup>231</sup>. El nombre del templo de igual manera relaciona al Mictlan con lo que menciona Matos con respecto al aspecto de vientre materno que tenía el inframundo. También el ombligo nos da la idea del centro, punto cardinal correspondiente a Xiuhtecuhtli, el dios del fuego y el dios viejo cuya representación es muy frecuente en las ofrendas del Templo Mayor.

Los cultos y celebraciones que se hacían en honor a Mictlantecuhtli en el templo Tlaxicco, eran presididos por los sacerdotes llamados *Tillan tlenamacac* “El sacerdote del lugar teñido de negro”<sup>232</sup> los cuales, en representación del Mictlan como un lugar oscuro, se pintaban la piel precisamente de ese color. Otro aspecto que los caracterizaban eran sus cabellos despeinados, lo que los asociaba con las deidades del inframundo que presentan la característica de poseer cabello crespo.



Culto a Mictlantecuhtli por parte de los sacerdotes de la muerte. *Códice Magliabechiano*, p. 177.

<sup>231</sup> Torquemada, *Monarquía Indiana*, Tomo III, p. 221-222.

<sup>232</sup> Pilar Máynez, *El calepino de Sahagún; Un acercamiento*, México, UNAM ENEP-Acatlán, F. C. E., 2002, p. 310.

De las fiestas en su honor, destaca la que se hacía en el mes *tlaxochimaco*, donde:

buscaban vn viejo y vestianle muy bien vestido y ponianle muchas joyas y plumajes y piedras preciosas y poniale el nombre de vn demonio al qual se llamava mictlantecle señor de los muertos, a quien significava de este viejo, y llevavanlo al templo y ponianlo en una cueva que estaba en el templo para el efecto y ponianle dentro con mucha comida y cerravanle a piedra lodo [sic] la puerta el qual allí moria acabada la comida. Durava esta fiesta diez días y el postrero dia se hazia gran borrachera y comían sus comidas, de esta fiesta gustaba mucho Moctezuma y se deleytava en ella<sup>233</sup>

Es interesante esta referencia ya que también nos habla de la probable característica que presentaba el templo Tlaxicco, el cual, pudo haber contenido la entrada de una cueva. Cabe recordar que las cuevas se consideraban en esa época como entradas hacia el inframundo.

Otra fiesta en la que se celebraba al dios era el mes *Títitl* donde se mataba a un cautivo que representaba a Mictlantecuhtli. La diferencia que había entre la fiesta realizada en el mes *Tlaxochimaco* con ésta era la utilización de un cautivo joven en vez de uno viejo. El sacrificio era realizado de noche por “un particular sacerdote, que se llamaba Tlillantlenamacac, el cual se teñía todo de negro para asistir al sacrificio... al cual, no bastándole la obscuridad de la noche para parecer negro y obscuro, añadía más negregura con la tinta con que se embijaba”<sup>234</sup> como ya hemos visto.

Había también otras fiestas en donde los habitantes de Tenochtitlán acostumbraban a practicar la antropofagia frente a la deidad. Esto se puede

---

<sup>233</sup>“Costumbres...”, p. 45.

<sup>234</sup> Torquemada, *Monarquía Indiana*, Tomo III, p. 221-222.

corroborar en la página 146 del *Códice Magliabechiano*, donde incluso se describe la semejanza que existe entre el sabor de la carne humana y la carne de cerdo<sup>235</sup>.



Escena de antropofagia frente a una imagen de Mictlantecuhtli. *Códice Magliabechiano*, p. 146.

A Mictlantecuhtli se le solía representar como un esqueleto con el torso desnudo por lo que esta deidad es “el poder esquelético y su gran fuerza se expresa por medio de estos mismos huesos”<sup>236</sup>. El cráneo de la deidad presenta ojos en sus cavidades oculares además de poseer en algunas ocasiones un cuchillo sacrificador en su nariz. Sus atavíos los lleva adornados de cráneos y osamentas entrecruzadas y como orejeras Mictlantecuhtli presenta huesos así como manos<sup>237</sup>.

Otra característica distintiva de Mictlantecuhtli y de los dioses de la noche, es el cabello crespo que, como vimos, los sacerdotes del dios (los llamados *tlillan tlenamacac*) también llevaban<sup>238</sup>. En las deidades nocturnas no puede faltar

<sup>235</sup> *Códice Magliabechiano*, p. 146.

<sup>236</sup> Gordon Brotherston, “Huesos de vida, huesos de muerte: La compleja figura de Mictlantecuhtli” en *Cuicuilco*, no. 1, Volumen I, ENAH-INAH, 1994, p. 85

<sup>237</sup> Soustelle, *Op. cit.*, p. 64.

<sup>238</sup> Lopez Luján, *Op. cit.*, p.51.

tampoco el adorno de papel en forma de roseta que Mictlantecuhtli también posee en sus atavíos.

En cuanto a la naturaleza del dios, parece ser una deidad terrible el cual “permanece con gran sed de nosotros, permanece con gran hambre de nosotros, permanece jadeando, permanece insistiendo. En ningún tiempo tiene reposo; en la noche, en el día, permanece gimiendo, permanece gritando...”<sup>239</sup>. En los códices se le suele representar devorando a sus víctimas así como devorando excrecencias humanas.

En la escultura hallada en la Casa de las águilas del Templo Mayor de Tenochtitlán, la deidad aparece semidescarnada y con un hígado que sale de su vientre además de poseer unas enormes garras<sup>240</sup>. En su cráneo encontramos una serie de hoyuelos en donde se le colocaba cabello humano. Este tipo de relaciones entre lo putrefacto y el dios le da una característica escatológica peculiar que tanto Patrick Johansson como López Luján han advertido.

Y es que en las crónicas abundan descripciones de esta relación entre lo putrefacto y el dios. Por ejemplo, Román y Zamora describe que quienes llegaban al Mictlan, “eran comidos de muchos géneros de animales o de sabandijas, y que sufrían grande hedor, y eran quemados, y que bebían podre, del cual había en aquel lugar mucho.”<sup>241</sup>

Esta idea se parece mucho a lo que encontramos en la descripción que se hace de Mictlantecuhtli y su esposa en los *Primeros Memoriales*:

Mictlantecuhtli, Mictecacihuatl comen allá, en el Mictlán, pies, manos. Y su guisado es el pinacate; su atole, el pus. Así lo beben, dentro de un cráneo.

---

<sup>239</sup> *Florentine Codex*, p. 21.

<sup>240</sup> López Luján, *Op. cit.*, p. 63

<sup>241</sup> Fray Jerónimo de Román y Zamora, *República de Indias Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista*, tomoII, Madrid, Victoriano Suárez editor, 1897, p. 53.

Comían muchos tamales peídos; allá los comen en el Mictlan. Los tamales están peídos por pinacates.

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

Y se decía: “ya nada es comido. Se padece mucha pobreza allá en el Mictlan”<sup>242</sup>.

Lo mismo sucede en una parte de la oración a Tláloc con motivo de solicitarle que llueva en caso de sequía “¡Oh pobres de nosotros! Tuviéredes ya por bien, señor, que viniera pestilencia, que de presto nos acabara, la cual plaga suele venir del dios del infierno”<sup>243</sup>. Tales relaciones entre lo putrefacto y el dios son reconocibles por la condición del cadáver al morir pues al hacerlo, pertenece al espacio-tiempo donde impera Mictlantecuhtli<sup>244</sup> pero profundicemos más en el tema.

Mictlantecuhtli se encarga de cuidar los huesos de los antepasados. Esto lo sabemos al revisar el mito en el que Quetzalcóatl baja al Mictlan para que con los “huesos preciosos” haga la nueva humanidad que poblará el quinto sol<sup>245</sup>. En ese trayecto que realiza Quetzalcóatl, se ve en dificultades porque “tan luego como lo[s] hubo entregado, [Mictlantecuhtli] se arrepintió mucho, pues esta era la cosa que más quería de todo cuanto tenía”<sup>246</sup>.

Así es como posteriormente Mictlantecuhtli mandó a sus *mictecah* a detener la huida de Quetzalcóatl (convertido en el nahual Xólotl) lo cual se consigue al interceptarlo por medio de un agujero lo cual ocasiona que el dios caiga y riegue

---

<sup>242</sup> *Primeros memoriales by fray Bernardino de Sahagún. Fascimile edition.* [fotographed by Ferdinand Anders], Oklahoma, University of Oklahoma press, Patrimonio Nacional y la Real Academia de la Historia de Madrid, 1993, f 88r.

<sup>243</sup> Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 336.

<sup>244</sup> Johansson, “Escatología y muerte...” p. 175.

<sup>245</sup> *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*, [Trad. Primo Feliciano Velázquez], México, UNAM, IIH, 1975, p. 120.

<sup>246</sup> Garibay, *Teogonía...*, p. 166

los huesos por el suelo. Después de esto el dios tomará todos los huesos roídos por las codornices y con ellos hará a la nueva humanidad que por ello es tan diversa en tamaños y formas<sup>247</sup>.

De esta manera, el hueso en el Mictlan adquiere una característica de “materia prima” para la generación del hombre<sup>248</sup>, por lo que, según Patrick Johansson, los huesos se convierten también en el último estado del ciclo orgánico del ser humano<sup>249</sup>, es decir “Al comer la carne podrida del cuerpo en estado de putrefacción, la muerte [Mictlantecuhtli] da a luz a los huesos” que, como dijimos se convierten en la materia prima del cuerpo humano<sup>250</sup>.

Hasta aquí podemos entender esta relación entre lo putrefacto y el dios, se trata de terminar con lo podrido para poder posteriormente iniciar un nuevo ciclo. Lo que en realidad hace el individuo al morir de *talmiquiztli* es regresar al Mictlan para devolver los huesos de los cuales fue creado, por eso regresa al lugar donde tuvo su origen. También esto explica porque Mictlantecuhtli y su esposa tienen esa “sed de nosotros”, pues como vimos en el mito, los “huesos preciosos” de los que está formado el ser humano son de Mictlantecuhtli y éste lo que hace es reclamarlos.

Incluso esta idea de regeneración lo vemos en la obra de Jacinto de la Serna quien nos describe un conjuro mágico para sanar un hueso roto. Para ello, el brujo recrea el viaje de Quetzalcóatl y toma su papel como dios regenerador:

Pero yo soy el sacerdote, el dios Quetzalcóatl, que sé bajar al infierno, y subir á lo superior, y hasta los nueve infiernos: de allí sacaré el hueso

---

<sup>247</sup> *Códice Chimalpopoca*... p. 120

<sup>248</sup> Patrick Johansson, “La fecundación del hombre en el mictlan y el origen de la vida breve” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 27, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1997 p.75.

<sup>249</sup> Johansson, “Escatología y muerte...”, p. 195

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 175

infernol. Mal han hecho los espiritados: los mucho pájaros quebrantado an, y quebrádo; pero ahora, lo pegaremos, lo sanaremos.<sup>251</sup>

Estas interpretaciones ha llevado a Johansson a especular que probablemente existía la oportunidad de que el individuo pudiera volver a nacer en Tlalticpac: “el hueso generalmente considerado como símbolo de muerte sería de hecho, el principio mismo de una eterna regeneración vital dentro de una envoltura carnal viva pero ineludiblemente putrescible”.<sup>252</sup>

Lo mismo encontramos con Matos Moctezuma quien señala que “Al parecer, el Mictlan era una matriz que recibía a lo muertos, pues como la tierra, que es la matriz en la que se deposita el grano del maíz para que nazca, los difuntos quedaban en espera de nacimiento”<sup>253</sup>.

Esto pues nos da la idea de que Mictlantecuhtli es regenerador de vida desde el punto de vista de la reencarnación. No podemos hacer tal afirmación. Si bien vemos que Mictlantecuhtli posee capacidades renovadoras, no puede ser posible que el *teyolía* de quienes morían por *tlalmiquiztli* regresara nuevamente a vivir a Tlalticpac.

Como vimos en el capítulo IV en torno a la idea de existencia nahua, la mayor preocupación que hay en los poemas de angustia es precisamente el hecho de que se vive solamente una vez en la tierra, en Tlalticpac. Y son reiterativos en el aspecto de que “no dos veces se nace, no dos veces se es hombre”. Así que simple y llanamente, el mexica que moría de *Tlalmiquiztli* desaparecía para siempre en el Mictlan a través de su *teyolía*. Lo que el difunto hacía únicamente era entregar los huesos con los que había sido hecho para que una nueva

---

<sup>251</sup> Serna, *Op, cit*, p. 298

<sup>252</sup> Patrick Johansson, *Ritos mortuorios prehispánicos*, Puebla, Secretaría de cultura de Puebla, 1998, p. 80

<sup>253</sup> Eduardo Matos Moctezuma, “En el Umbral de la muerte y de la vida” en *Artes de México*, México, Ed. Artes de México y del mundo S. A. de C. V., núm. 96, noviembre de 2009 p. 19.

existencia ajena a la del muerto se llevara a cabo en Tlalticpac y así, cumplir los designios de los dioses o qué mejor, el de la ideología imperante en la época.

## **CAPITULO VII. EL YAOCUICATL Y SU RELACIÓN CON LA IDEOLOGÍA-MÍSTICO GUERRERA.**

En este capítulo analizaremos los aspectos ideológicos que hallamos en los cantos denominados *Yaocuicatl* “el canto de Guerra” los cuales también eran conocidos como *Cuauhcuicatl* y *Ocelocuicatl*, es decir, “Cantos de águila” y “cantos de Jaguar” respectivamente, lo que da como idea que eran los cantos de los guerreros.

Otros nombres que conocemos para referirse a este tipo de cantos son *Yaoxochicuicatl*, *yaocuuicacuextecayotl* y *Tlatocacuicatl* que significan “canto florido de guerra” “canto de guerra al modo huasteca” y “canto señorial”<sup>254</sup>. Éste último por su puesto se relaciona mucho con el estamento *pipiltin*; aunque también existió el término *Teuccuicatl* “cantos de príncipes”<sup>255</sup> que se refieren más a las hazañas de héroes importantes para los mexicas y que se convierten en el modo ideal guerrero como veremos más adelante.

Como señalamos en el capítulo II, uno de los destinos más deseados por el antiguo nahua era el de poder llegar a la casa del sol después de la muerte. En los *yaocuicatl* hallamos referencias a este tipo de muerte:

F36 v

Zen ye monecuiltonol  
Ipalnemohuani  
In itzmiquixochitl  
Yaomiquiztli Aya yahuya

Sólo tu riqueza,  
Oh por quien se vive,  
La muerte al filo de obsidiana,

---

<sup>254</sup> León-Portilla, *Cantares Mexicanos I: Estudios...*, p. 212.

<sup>255</sup> Garibay, *Historia de la literatura...* p. 172.

Ohuaya ayya aya ohuaya

La muerte en guerra.

Yaomiquiztica Yehuaya

Con muerte en guerra

Am hon miximatitiazque

Os daréis a conocer

Yaotempan in Tlachinol nahuac

Al borde de la guerra, cerca de la hoguera

Am hon ximati

Os daréis a conocer.<sup>256</sup>

Este somero ejemplo nos da cuenta de cómo es que se puede conocer al sol: mediante la muerte al filo de obsidiana. Pero, ¿Por qué más era importante este tipo de muerte? En la obra de Sahagún podemos hallar la respuesta. En el apartado dedicado a las oraciones a Tezcatlipoca encontramos un fragmento donde se señala que con ayuda del dios los guerreros muertos en combate puedan ser recibidos en la casa del sol:

Tened otrosí por bien, ¡oh señor nuestro! Que los nobles que muriesen en el contraste de la guerra sean pacífica y jocundamente recibidos del Sol y de la Tierra, que son padre y madre de todos, con entrañas de amor. Porque a la verdad no os engañasteis en lo que hacéis, conviene a saber, en querer que mueran en la guerra, porque a la verdad para esto los enviastes a este mundo, para que con su carne y su sangre den de comer al Sol y a la Tierra<sup>257</sup>.

Aquí se deja ver sin más palabras, la función dentro de la sociedad nahua que tiene el establecer a la casa del sol como destino después de la muerte. Con ello, se da la oportunidad de conocer al sol, de acompañarlo. También se tiene la oportunidad de darle de comer a través del sacrificio humano con lo que se garantiza continuar con la existencia del cosmos.

Esto es sumamente importante porque nos está indicando el alto grado de enajenación religiosa que se había llegado, y que como habíamos

---

<sup>256</sup>Garibay, *Poesía Náhuatl I*, p. 88.

<sup>257</sup>Sahagún, *Historia General...*, Tomo I, p. 314.



Zan quinequi toyollo yaomiquiztla. Ohuaya.  
Anqui ye oncan yaonahuac nocon elehuia  
in itzmiquiztli:  
Zan quinequi toyollo yaomiquiztla. Ohuaya.

en guerra.  
De modo que allí junto a la guerra  
Estoy deseando la muerte al filo de  
obsidiana:  
Esto quiere mi corazón: muerte de  
obsidiana<sup>260</sup>.

Este sentimiento del deseo de morir en la guerra va aunado al de la fama y valentía, elementos importantes que da sentido a la existencia del mexica en Tlalticpac, ya que muchos de los cantos de guerra suelen tener como característica el señalar el campo de batalla como el lugar donde el mexica adquiriría orgullo y gloria:

F 18r

In ixtlahuatl itic in  
Zan topan ahuiaxticaco.  
Oah... ¿ac on anquinequi?  
Oncan ye timallotl in mahuizotl.  
O ahcemelle xochitl hacemellehuia  
Mochiuhiticac in yolloxochitl  
Ah ixtlahuacan yaonahuac  
Oncan quizá Aya in tepilhuan oh  
Oncan ye timallotl in mahuizotl

En medio de la llanura  
Sobre vosotros viene a dar fragancia.  
Oh... ¿quién la quiere?  
Allí está el orgullo y la gloria.  
Las flores desagradables no puede dar  
placer:  
Se han producido flores del corazón  
En la llanura, junto a la guerra.  
Allá logran éxito los nobles  
Allí está el orgullo y la gloria<sup>261</sup>

Así, al adquirir orgullo y gloria, el mexica podía acceder a rangos militares superiores y así conseguir a su vez prestigio social. Hay que recordar que entre los guerreros mexicas, la indumentaria era importante pues cada atavío como el bezote, o el uso de sandalias, etc. Se consideraban elementos de status que identificaba al individuo guerrero como un ejemplo a seguir. Espiritualmente

---

<sup>260</sup>*Ibidem*, p. 95.

<sup>261</sup>*Ibidem*, p. 12.

también esto complacía a los dioses, lo que daba la oportunidad al guerrero de alguna vez acompañar al sol.

También al alcanzar la fama, honra y prestigio, se tiene la oportunidad de ser recordado en Tlaltícpac una vez muerto en la batalla. Esto se nota en otros poemas donde los nombres de valerosos guerreros aparecen en ellos:

F17r y v

-Yaoxochitl in moyahua Yehuaya Cequi cueponi ixquich on cuetlahuia Cuahyotl oceloyotl Huiya Quexquich oya in quexquich Oc nemiquiuh motloc monahuac, (in yehuan Dios) Huiya yece ye oncan a Ohuaya Ohuaya. O huiloac quenonamican Huiya In Tlakahuepantzin in tlatohuani Ya in Ixtlilcuechachuac. Yeon cuela chic on nemico ixpan in yehuan (om. Dios) Huiya Ixtlahuacan yece ye oncan.	-Flores de guerra se matizan: Unas abren sus corolas, otras se secan. ¡Son águilas, son Tigres! ¡Cuántas se han ido, cuántas volverán a la vida, A tu lado, oh tú que eres dueño del ámbito! -Hubo marcha general a la región del misterio, Se fue el príncipe Tlakahuepantzin, Se fue el señor Ixtlicuechahuac. ¡En breve brevísimo tiempo vinieron a vivir ante el rostro del dios! Y ahora sin embargo, están en la Inmensa llanura--- (de los muertos). <sup>262</sup>
---	---

Uno de los guerreros más afamados de Tenochtitlán fue Tlakahuepan quien fue pariente de Moctezuma, particularmente el hijo de Axayacatl, que murió entre 1494-1496 aproximadamente según nos lo cuenta Garibay<sup>263</sup>. Tlakahuepan es recordado por haber muerto en la guerra contra los de Chalco y aparece en la mayoría de estos tipos de canto. De esta manera, algunos guerreros siguen siendo aún después de morir en los prototipos ideales del guerrero mexicana.

---

<sup>262</sup>*Ibidem*, p. 6

<sup>263</sup>Garibay, *Panorama Literario*... p. 47.

De igual manera, en estos cantos encontramos el elemento de la llanura, que nos recuerda lo que nos dice Sahagún sobre el llano donde los escudos son golpeados en la casa del Sol, como lo demuestra este fragmento de un canto:

17v

Ohuiloac quenonamican huiya	Se fueron a quenonamican
In Tlakahuepantzin in tlatohuani ya	Tlakahuepantzin, el señor Ixtlicuechahuac
Ixtlicuechahuac	Por breve tiempo vinieron a vivir frente a él,
Ye ocuel achic onemico	Dios;
Ixpan in yehuan Dios huiya	Pero ahora están ya allí en la llanura <sup>264</sup> .
Ixtlahuacan yece yc oncan ohuaya	
etcétera.	

Aquí es necesario aclarar la presencia de la palabra Dios. Si bien en el manuscrito de *Cantares...* así aparece como nos lo hace saber León- Portilla, el elemento de la llanura nos sirve para relacionarlo con el Tonatiuh Ichan porque a su vez se relaciona con el término *quenonamican* que como ya vimos es un referente de “lugar donde se vive de algún modo”. Los nombres de los guerreros como se ve, también nos dan elementos para definir este fragmento del canto como un *Yaocuicatl*.

Así que dar por sentado que algún *cuicatl* donde aparezcan las palabras Dios, Santa María, etc. Son totalmente cristianos, habrá que analizarlos detenidamente para encontrar su relación con el pensamiento nahua prehispánico. Un elemento común en muchos poemas de este tipo, es la sustitución de la palabra Dios por la de Ipalnemohuani o a veces la referencia de un dios único como nos lo muestra el siguiente *cuicatl*:

---

<sup>264</sup> León Portilla, *Cantares Mexicanos II*, tomo I, México, UNAM, Fideicomiso Teixidor, 2011, p. 209.

Ocentlan in tomiquiz Otihtoloque Yn tizacateca y Onquizan toteyo	Del todo terminó nuestra muerte, Hemos sido alabados, Nosotros zacatecas <sup>265</sup> Brot a nuestra fama
Zan toca o huelamatin Ypalnemohuani Yn chimaltepetl yxpan ohuaye Ilhuizozolohuan Ycelteotl ayyao yahayya ohuaya ohuaya	Sólo por nosotros tiene contento El dador de la vida. Frente a chimaltepetl Termina la fiesta el dios único <sup>266</sup> .

Aquí vemos una sustitución de la palabra *Icelteotl* “dios único” por lo que se puede relacionar más con *Tezcatlipoca*. Recordemos que el dios prehispánico era uno de los más importantes dentro del panteón mexica y recibía incluso el título de *Iplanemohuani* así como otros tantos nombres. De igual manera, si nos enfrascáramos en la idea del dios cristiano, sería contradictorio relacionarlo con la idea de guerra. Esto, por su puesto nos sugiere que en realidad en este fragmento se está hablando de *Tezcatlipoca*, pues como vimos arriba, él era quien incitaba el valor en el combate.

Siguiendo con el elemento llanura, éste también suele referirnos al campo de batalla donde acaece la muerte:

F 8 v.

...A inca ic on cuitlahuiz on za chimalli xochitli in anahuac a ixtlahuac quitecoz on Ohuaya Ohuaya...	...Con ellos va a marchitarse La flor del escudo: Junto al agua, en la llanura del agua La cortará allí [el dios]...
---	---

<sup>265</sup> Zacatecas: otra forma de decir Guerreros [León-Portilla].

<sup>266</sup> León- Portilla *Cantares Mexicanos II*, tomo II México, UNAM, Fideicomiso Teixidor, 2011, p. 711.

Ohuantepilhuan  
Ancuaht' amocelo  
Xi moquimilocan  
Ixtlahuac quitequi  
Yaoxochitl Ohuaya Ohuaya.

...¡oh amigos, nobles,  
Vosotros, águilas, tigres:  
Adornáos:  
Él las corta en la llanura:  
Flores de guerra!<sup>267</sup>

De esta manera, es en la llanura donde:

F 19v

Ayac quimacaci yectli in miquiztli,  
Antepilhuan. Yuh amechnahuatl in teotl.  
Huiya  
In yectli momac ihui:  
Ac nel quiciehuiz ichimal

¡Nadie teme ya la muerte hermosa,  
Os la impuso el dios, oh príncipes!  
En vuestras manos está:  
¿Quién pondrá reposo a su escudo?<sup>268</sup>

Tal es la idea de la muerte entre los guerreros. La muerte deseada, la muerte al filo de Obsidiana, la muerte que les permitirá de alguna manera dejar su nombre en la tierra, alcanzar la fama y por su puesto conocer al Sol y acompañarlo en su transcurso diario. Con ello se asegura la existencia del cosmos así que ¿por qué temerle a este tipo de muerte?

F 9 r.

In ma oc tonahuiacan Ayahue  
Ma oc xon ahuiacan antepilhuan  
In ixtlahuatl itec nemoaquihiuc  
Zan tictotlanehuia o a in chimalli xochitl,  
In tlachinolli Ohuaya Ohuaya

..aún démonos gusto,  
Aún daos gusto, oh príncipes,  
Que en medio de la llanura se viene a vivir,  
Y allí tomamos en préstamo flores de  
escudo<sup>269</sup>.

---

<sup>267</sup> Garibay, *Poesía Náhuatl I*, p. 21.

<sup>268</sup> Garibay, *Poesía Náhuatl II*, p. 18.

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 95.

Para concluir con esta idea, qué mejor que presentar un poema íntegro donde todos los elementos que analizamos líneas arriba se encuentran presentes. En él hallaremos la importancia de la muerte en la guerra, sus implicaciones en Tlalctipac y la mención de la llanura donde habrán de permanecer. Por si fuera poco, también encontraremos el nombre del guerrero más valeroso que ha sido citado en otros poemas Tlakahuepantzin:

F 25, F48.

Tla nel nichoca Yehuaya  
 Tla nicnotlamatia yehuaya  
 Tla huel cenca quihualnequi a noyol  
     Yehuaya,  
 ¿Cuix nel ah noyaz quenonamican?  
     Tlaltticpac quitoa in toyollo:  
     Maca ic timiquini, antocnihuan.  
 ¿Can anmicohuayan? ¿Cuix ompa  
     noynaz?  
 ¿Cuix ompa nemi nonan quenonamican?  
 ¿Cuix ompa nemi nota quenonamican?  
 Huixhueya... noyollo zan nel ah nipolihuiz,  
     Nitoilinia.

Titlaltehuac in moteyo  
 Tehua titepiltzin in Tlakahuepantzin,  
     Anca zan nica no tlacotihua,  
 Anca zan ye ixpan in on nequehquetzalo  
 Ipalnemoani quixihuaquiuh nemohuaquiuh  
     A in tlalticpac. Ohuaya Ohuaya  
     Pantli nenelihui ixtlahuatl itic  
 Itzmiqixochitl nenepaniuhiticac  
 In tizatl ihuitl in tzetzelihuiticac:

Por mucho que llore yo,  
 Por mucho que yo me aflija,  
 Por mucho que lo ansíe mi corazón,  
 ¿no habré de ir acaso al reino del misterio?  
 En la tierra dicen nuestros corazones:  
 ¡Ojalá que no fuéramos mortales, oh  
     príncipes!  
 ¿Dónde está la región en que no hay  
     muerte?  
 ¿No habré de ir allá yo?  
 ¿Vive acaso mi madre allá en la región del  
     misterio?  
 ¿vive acaso mi padre allá en la región del  
     misterio?

Mi corazón trepida... ¡no he de perecer...  
 Me siento angustiado!

Dejaste Asentada tu fama en la tierra,  
     Tú, príncipe Tlakahuepan:  
 Aún ahora se hace el oficio de servir,  
 Aún ahora se ponen en pie los hombres,  
 Delante del que hace vivir al mundo:  
     ¡se viene a nacer, se viene a vivir

In oncan nemi a in Tlakahuepantzin:  
 Otiquittaco: quinequia moyollo  
 Yehua in itzmiquiztla Ohuaya Ohuaya  
 In zan cuel achitzinca  
 On netlanehuilo in imahuizzo  
 In ipalnemoani quixihuaquiuh  
 nemohuaquiuh  
 A in tlalticpac. Ohuaya Ohuaya.  
 Motecuitla euauh  
 Chalchiuhtzetzeliuhtoc  
 Ye motlamachtia a ixtlahuatl itec.  
 Ye otiquittaco: quinequia moyollo  
 Yehua in itzmiquiztla. Ohuaya Ohuaya.

En la tierra!  
 Las banderas se entrelazan en la llanura,  
 Las flores de obsidiana se entrecruzan,  
 Lluve la greda, llueven las plumas:  
 Se que anda allí Tlakahuepan.  
 ¡viniste a ver lo que quería tu corazón:  
 La muerte al filo de obsidiana!  
 Por muy breve tiempo se tiene prestada  
 La gloria de aquel por quien todo vive:  
 ¡se viene a nacer, se viene a vivir  
 En la tierra!  
 Con tu piel de oro con jades esparcidos  
 Ya eres dichoso en medio del campo de  
 combate.  
 ¡Viniste a ver lo que quería tu corazón:  
 La muerte al filo de obsidiana!<sup>270</sup>

## CAPITULO VIII EL ICNOCUICATL Y EL MIEDO AL MICTLAN.

En franca contraposición en cuanto al ideal de muerte de un guerrero, destaca el *icnocuicatl* como el ejemplo de cantos donde la muerte no es deseada. El *icnocuicatl* se caracteriza por poseer como contenido muchas preguntas en torno a la existencia. De hecho, en el capítulo IV nos valimos de muchos de ellos precisamente para entender la idea de existencia entre los nahuas.

El *icnocuicatl* por tener estas características se relaciona más con los *Tlamatinimeh* y *cuicapicqueh* debido a que en ellos se contienen las ideas “acerca de la fugacidad de lo que existe, los enigmas del destino humano, la rectitud o maldad en el obrar del hombre en la tierra, la inestabilidad de la vida, la muerte, el

---

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 53-54.

más allá...”<sup>271</sup> es decir de las respuestas que los *Tlamatinimeh* tenían en torno a estas dudas existenciales.

El significado de *Incnuicatl* se ha traducido muchas veces como “cantos de tristeza” aunque Garibay también los llama cantos de “misericordia y abandono, orfandad y desamparo”<sup>272</sup>. Sea cual fuere su significado original, tradicionalmente se ha creído que muchos de estos cantos reflejan el miedo que los nahuas antiguos tenían de la muerte. Sin embargo como analizaremos detenidamente en este capítulo, se verá que más que referirse a la muerte, estos poemas se refieren más al Mictlan, es decir, que el miedo no es a morir, sino el de ir a esta geografía funeraria en específico.

De hecho esta idea ya lo habíamos esbozado líneas arriba al indicar que el Mictlan era el lugar menos deseado para morar después de muertos porque los que llegaban a ese destino desaparecían al cabo de cuatro años.

La angustia que provoca el ir al Mictlan se hace patente en muchos poemas que de igual manera podemos hallar en los manuscritos del siglo XVI. Todos ellos tienen el común denominador de afirmar que sólo una vez se vive en la tierra. Lo interesante es que muchos se diferencian en cuanto al más allá se refiere. Miguel León-Portilla en su *Filosofía Náhuatl*, nos señala que existieron diversas formas de pensamiento en torno a la muerte que resume en el siguiente esquema:

- 1) “Solamente aquí en la tierra (donde son incinerados o enterrados los muertos) en el sitio de los descarnados
- 2) O su sitio está fuera de la superficie de la tierra: a) En un lugar de sufrimiento (*Ximoayan, Mictlán...*); b) O en un lugar de felicidad el interior del cielo: (*Omeyocan...*)<sup>273</sup>

---

<sup>271</sup>León Portilla, *Literaturas...*, p. 251

<sup>272</sup>Garibay, *Historia de la Literatura...*, p. 172.

<sup>273</sup>León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl...*, p. 213.

Sin embargo, el autor da por sentado que los *Tlamatinimeh* que siguieron la idea 1 y 2 tenían por cierto que sus vidas más allá de la muerte eran eternas, cosa que se debe dudar, pues como vimos arriba, los que iban al Mictlán desaparecían para siempre después de cuatro años. En relación a los que iban al Omeyocan probablemente se hable de la casa del sol como tal, más que el lugar de la dualidad. Esto, ya lo vimos en el capítulo anterior, donde analizamos que en muchos de los *yaocuicatl* se cambian elementos divinos de la tradición cristiana por los dioses prehispánicos.

Un común denominador que encontramos en estos cantos para relacionarlos con el Mictlan es la partícula *polihui*, que como vimos, da la idea de destrucción y desaparición, justo el destino que tienen aquellos que realizan el viaje hacia el inframundo. En ese sentido el fragmento de este canto es claro al respecto de quienes son los que van al Mictlan:

F 12 v-13 r.

Ixquich ompa hui  
Zan on ye Mictlan,  
Zan tocenpolihuiyan

Todos cuantos son  
van al reino de la muerte,  
Al sitio en que todos nos perdemos.<sup>274</sup>

Es decir, tanto *pipiltin* como *macehualtin*. Aunque esto al parecer sólo se mencionaba desde la ideología, ya que en la práctica mortuoria pasaba otra cosa que veremos en el capítulo siguiente. Por ahora entendamos cómo a través de este canto se nota la universalidad del Mictlan como el sitio donde el *teyolía* desaparece. En este otro ejemplo también vemos esa idea:

F 31 r y v

Ompa yan noyaz nipolihuhtih,

Me iré, iré a desaparecer,

---

<sup>274</sup> Garibay, *Poesía Náhuatl II*, p. 124.

Cozcatzpetlac Ninotecatiuh  
chochotiaz nononanhuan.

Seré tendido en estera de plumas amarillas  
Y llorarán por mí las ancianas.<sup>275</sup>

Otra palabra que nos ayuda a identificar la asociación de la angustia relacionada con el Mictlan es la idea de señalar que se van a una casa. Si encontramos esta palabra en una situación ambigua, puede señalarnos tanto al Tonatiuh Ichan como al Mictlan. Cuando se relaciona con el primero es claro que no debe existir angustia alguna puesto que para llegar a ese destino se desea la muerte al filo de obsidiana. Si se trata del segundo, encontramos tristeza y lamento además de que debemos recordar que al Mictlan también se le llamaba Tocechan “nuestra casa” y Tocechanpopolihuiyan “nuestra casa común de perderse”. Este ejemplo nos ayuda al respecto:

F26r

Ohua can za ye nonyaz  
Zan yuhqui nonyaz  
In cannon ye ichan...

Ay, sólo me debo ir,  
Solamente así me iré  
Allá a su casa...<sup>276</sup>

Otra característica hallada en los *lcnocuicatl* relacionados con el Mictlan son las preguntas cuyo asunto principal gira en torno al misterio que representa esta geografía funeraria. Es aquí donde aparece el término de *Quenonamican* que, como ya vimos se puede referir al cualquier destino después de la muerte:

49r

Cuix ompa nemi nonan  
Cuix ompa nemi nota quenonamican huiya  
huiyxihua  
Noyollo zanel ah nipolihuiz  
Ninotilinia a yaheyyo ahuayya etcétera

¿Vive allí mi madre?  
¿Acaso vive mi padre, en quenonamican?  
Corazón mío, en verdad pereceré,  
Y menesteroso<sup>277</sup>.

<sup>275</sup> Ángel Ma. Garibay, *Poesía Náhuatl III*, México, UNAM, 1993, p. 22.

<sup>276</sup> Garibay, *Poesía Náhuatl I*, p. 68

<sup>277</sup> León-Portilla, *Cantares Mexicanos II*, tomo II p. 711.

En este ejemplo se identifica a *Quenonamican* como el Mictlan debido al uso de *nipolihuz* “desapareceré”, que podría significar también “dejaré de existir”. En este otro canto vemos de nuevo esa relación entre *Quenonamican* y el Mictlan:

14r

Co xoconyocoyacan xiquilnamiquicanin	Pensadlo, acordaos de Quenonamican
quenonamican	Allá es su casa, a dónde en verdad ya nos
Ompa ye ichan aya nelli ye tonyahui	vamos
Yn ompa ximoa.	Allá en donde se es descarnado <sup>278</sup> .

Aquí la diferencia con el anterior es que ahora al Mictlan se le identificó por el término Ximoayan “lugar de los descarnados”, aunque en este caso sólo se refiere a la acción y no al lugar. En este otro canto veremos a continuación que las dudas sobre el Mictlan giran en torno al misterio de la existencia en ese lugar de ahí el uso nuevamente de *Quenonamican* que con justa razón tanto Garibay como León–Portilla han traducido a veces a este término como “lugar del misterio” veamos por qué:

F13v-14 r

	¿En dónde está el camino
	Para bajar al Reino de los muertos
¿Can ihcac in ohtli Mictlan itemoyan	A donde están los que ya no tienen
Can Ximohuayan?	cuerpo?
¿Cuix nelli nemohua Quenonamican?	¿Hay vida aun allá en esa región
¿Cuix on tlaneltoca toyollo?	en que de algún modo se existe?
Zan topco petlascalco on tetlalia	¿Tienen aún conciencia nuestros
On tequimiloa in ipalnemohuani	corazones?
¿Cuix oncan nimiquittaz?	En cofre y caja esconde a los hombres
¿Imixco nontlachiaz in nonan nota?	Y los envuelve en ropa el dador de la vida

<sup>278</sup> León Portilla, *Cantares Mexicanos II*, tomo I, p. 165.

¿In cuix nech almacazque incuic in tlatol?

Nocontemohua: ayaco n teca:  
Tech icnocahuaque in tlalticpac

¿es que allá los veré?

¿He de fijar los ojos en el rostro  
De mi madre y mi padre?  
¿Han de venir a darme ellos aún  
su canto y su palabra?  
¡Yo los busco: nadie está allí:  
Nos dejaron huérfanos en la tierra!<sup>279</sup>.

Sin embargo, a diferencia de los que dudan, los *icnocuicatl* reflejan también las ideas de aquellos que creen en la existencia del Mictlan. Son este tipo de cantos en donde en realidad podemos identificar el miedo y la angustia que causa ese lugar para los mexicas:

F 26r

Titolini Aya

In ah nican tochanti macehualtin  
Canon ximohuayan Yeehuaya  
Canon ye ichan Huiya Yoyahue Huixahue  
Zan achica netlalcahuilo nican Ohuaya  
Ohuaya.

Zan totlallenehuipan in tinemi

Ye nican timacehualtin  
Canon ximohuayan Yeehuaya  
Canon ye ichan Huiya Yoyahue huixahue  
Zan achica netlalcahuilo nican. Ohuaya  
Ohuaya<sup>280</sup>.

Nos atormentamos:

No es aquí nuestra casa de hombres...  
Allá donde están los sin cuerpo,  
Allá en su casa...  
¡Sólo un breve tiempo  
Y se ha de poner tierra de por medio de  
aquí a allá!

Vivimos en tierra prestada

Aquí nosotros los hombres...  
Allá donde están los sin cuerpo,  
Allá es su casa...  
¡Sólo un breve tiempo  
Y se ha de poner tierra de por medio de  
aquí a allá!<sup>281</sup>.

---

<sup>279</sup> Garibay, *Poesía Náhuatl II*, p. 130.

<sup>280</sup> Garibay *Poesía Náhuatl I*, p. 67.

<sup>281</sup> *Ibidem*.

En este *icnocuicatl* vemos nuevamente la palabra Ximoayan, es decir, el Mictlan. Nótese cómo se inicia este canto con la angustia de vivir atormentado por la posible idea de ir al Mictlan donde es la casa de los hombres. Sobre las ideas de posible reencarnación del ser en la tierra, este *icnocuicatl* deja muy clara la idea del por qué se le teme a este sitio:

F 25 v

Zan nihuallaocoya	...Yo me pongo triste,
Zan nitizahuacihui...	Palidezco mortalmente...
Canon tihui ye ichan	¡allá, su casa, a donde vamos,
O ayoc hual ilotihua Yeehuaya.	Oh, ya no hay regreso,
Cen tihui oo canon tihui. Ohuaya Ohuaya.	Ya nadie retorna acá!...
	¡de una vez por todas nos vamos
	Allá donde vamos! <sup>282</sup>

Por su puesto se refieren al Mictlan cuando señalan el término ichan, sobre todo en la parte última que da la idea de la universalidad del sitio. Como se vio, la idea de reencarnación no era posible entre los mexicas. De igual manera, otro aspecto recurrente en estos cantos es la angustia que causa el ser destruido, aniquilado, al llegar al Mictlan:

F35r, 26 V y 5v.

Nichoca yehua nicnotlamati	Lloro, me aflijo, cuando recuerdo
Zan nic elnamiqui tic cuauhtlehuazque	Que dejaremos las bellas flores, los bellos
Yectl ya in xochitl yectli ya in cuicatl	cantos.
In ma oc tonahuiacan Ohuaye	¡Ahora gocemos, ahora cantemos,
Ma oc toncuicacan Ohuaye	Del todo nos vamos y desaparecemos en
Centiyahue tipolihui ye ichan yeehuaya.	su casa! <sup>283</sup> .

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 65- 66.

<sup>283</sup> Garibay, *Poesía Náhuatl II*, p. 82.

Otra idea fundamental que vemos del Mictlan en los *icnocuicatl* son las constantes referencias a la universalidad del lugar, es decir, que también aquellos *pipiltin* que mueran por *talmiquiztli* van también a desaparecer:

3v

Zan cuel achic nican  
Timochi tonyazque o ye ichan o etcétera

Sólo un momento aquí,  
Todos nos iremos ya a su  
Casa.

Can ye ompolihuiz in moteyo  
Nopiltzin titezozomoctli  
Ancacan ye in mocuico

Porque se perderá tu renombre,  
Príncipe mío tú Tezozomoctli;  
En ninguna parte está ya tu canto.

Ay ca nihualchocao ca o nihualicnoctlamati  
Ca otia ye ichan etcétera

Por eso lloro, por eso me aflijo,  
Porque tú también te vas a su casa<sup>284</sup>.

Algo interesante que rescatamos de este canto anterior y que se puede contrastar con los *yaocuicatl*, es como los que van al Mictlan “pierden el nombre”, son olvidados en Tlalticpac, a diferencia de los que mueren en las guerras cuyo nombre es recordado. Esta misma idea parece reforzarla el poema siguiente:

4r

Tlaolcoxochiyxayoticaya  
Ic nichuipana in nocuic ni cuicani  
Niquimilnamiqui in tepilhuan,  
In teitoque,  
In tlacohtitoque  
In campa in ximohuaya...

Con lágrimas de tristes flores,  
Así dispongo mis cantos yo cantor.  
Recuerdo a los príncipes,  
A los que están hechos pedazos,  
Los que con trabajos se esfuerzan  
Allá en Ximoayan...

Y yoyahue nitlaocolcuicaya

Canto mi tristeza

---

<sup>284</sup> León-Portilla, *Cantares Mexicanos II*, tomo I, p. 43.

In niqimilnamiqui in tepilhuan  
Mazan itla ninocuepa, ma niqimomana  
Ma niquinhualquixti in ompa in ximoayan.

Recuerdo a los príncipes  
Si hacia ellos me vuelvo, si yo los formara,  
Si los sacaré de allá de Ximoayan<sup>285</sup>

Aquí notamos que los príncipes no se encuentran en las mejores condiciones como las que tendrían en el Tonatiuh Ichan. Y si se recuerdan a algunos de los príncipes se les recuerdan hechos pedazos, ya descarnados. De igual manera la idea de que no se vuelve a Tlalticpac se nota en la angustia del cantor por querer que regresen, que salgan de Ximoayan.

De esta manera los mexicas, al igual que otros pueblos nahuas, vivían angustiados por la idea de que tal vez si no cumplían su misión ante los dioses de dar de beber al sol y darle de comer a la tierra, podrían irse al Mictlan, pues sabían que:

12v

Yn zan no iuhqui quetzalitztli tcoxaxamania  
Can no iuhquin tlacuilloli ticpopoloa  
Ixquich ompa yahui  
Zan no yc Mictlan can tocenpopoliuhyan

Así como haces pedazos a las obsidias  
preciosas,  
Así como borras las pinturas,  
Así todos marchan allá, al Mictlan,  
A nuestro lugar común de perdernos<sup>286</sup>.

Esta angustia parece que se vio más reflejada entre los *cuicapicqueh*, quienes constantemente en estos *icnocuicatl* son ellos los que se ven más entristecidos:

31 r

Nicotlamati ayyaye yaha ohuaya  
Zan nentlamati noyol nicuicanitl  
Chicnauh atl ypempan

Me entristezco,  
Sólo sufre mi corazón, soy un cantor  
En la orilla de las nueve aguas,

---

<sup>285</sup>*Ibidem*, p. 55

<sup>286</sup>*Ibidem*, p. 147

Xochitlalpan y annicuihuany  
Ma yahuiyelonequimilolo ya onca yehueha

En Xochitlalpan, vosotros mis amigos,  
Que sea ya el amortajamiento<sup>287</sup>

Así, como hemos visto, en estos cantos notamos que el miedo principal no es a la muerte como tal sino el miedo a desaparecer, específicamente en el Mictlan, por lo que este destino se contrapone al del *Yaocuicatl* justificando también la importancia de la guerra como principal medio de escapar:

F 7 r

Maca niya Huiya  
Ompa Ximohuayan.  
Tlazotli noyol  
In nehua nehua  
Zan nicuicanitl  
Teocuitlayo ah  
Noxochihuacayo.

Y yo me aflijo y digo:  
-Que no vaya yo al sitio de los  
descarnados.  
Precioso es mi corazón:  
No soy más que un poeta,  
De oro es el tesoro de mis flores.<sup>288</sup>

Probablemente esta angustia exacerbada de los *cuicapicqueh* hacia el Mictlan tenga que ver con lo expresado en el fragmento de este *icnocuicatl*:

F36r

Ahuiaya ohuaye ica nichoca  
Compoloa tomiquiz, compoloa totlayocol  
Yectlon cuicatl

Lloro porque la muerte  
Destruye nuestras creaciones,  
Destruye el bello canto<sup>289</sup>

Tal es precisamente esa idea que inspiraba el Mictlan al mexica. El miedo que causaba este sitio en ningún momento debe compararse con el miedo que causa hoy a muchos el Infierno cristiano. Entre los mexicas el Mictlan no era un castigo pues todos sabían que venían de aquel lugar antes de nacer si recordamos el mito de Quetzalcóatl. El miedo era más bien al hecho de que sus

<sup>287</sup>*Ibidem*, p. 409.

<sup>288</sup>*Ibidem*, p. 18.

<sup>289</sup> Garibay, *Poesía Náhuatl II*, p. 87

existencias no se prolongarían si no eran complacientes con los dioses, si no cumplían su compromiso con los númenes.

En ese sentido el camino del guerrero era una de las opciones que podía elegir para escapar de ese destino; sin embargo aunque el individuo fuera militar, si moría por *tlalmiquiztli* irremediablemente iría al Mictlan pues no cumplió con las condiciones a las que estuvo destinado. Precisamente esta idea de incertidumbre es la que impera en la imagen de Tezcatlipoca, el principal dios que trae consigo la fortuna de favorecer o perjudicar al guerrero para acompañar al sol en su recorrido diario.

## **CAPITULO IX EL DESEO MEXICA DE PRESERVAR LA EXISTENCIA.**

En este capítulo analizaremos las implicaciones ideológicas que tuvo el dejar de existir entre los mexicas. Es interesante realizar este estudio pues de aquí podemos sacar conclusiones interesantes en torno a los ideales del morir que tenía esta cultura.

Para realizar tal estudio nos valdremos de dos conceptos primordiales que maneja Louis Vincent Thomas, autor de *Antropología de la muerte* en torno a lo que él define como muerte biológica y muerte social. Ambas concepciones de la muerte puede ayudarnos a definir esa contradicción existente entre estas dos principales ideas de la muerte vistas tanto en los *yaocuicatl* como en los *icnocuicatl* y, por supuesto, entender las implicaciones ideológicas de estos cantos en la sociedad mexica.

Sobre la muerte biológica, Thomas nos define que ésta ocurre cuando el organismo deja de funcionar y aparecen los llamados signos de la muerte<sup>290</sup>. Estos signos de la muerte por lo regular son el dejar de respirar y cuando el corazón deja de latir. De esta manera, la principal manifestación de esta muerte es

---

<sup>290</sup> Chávez, *Op. cit.*, p. 46

el cadáver como tal. Ximena Chávez Balderas profundiza en lo relacionado a lo que pudieron ser los signos de la muerte entre los mexicas destacando el proceso de descomposición como “reflejo de la disgregación de los componentes anímicos”<sup>291</sup>.

Por el otro lado tenemos a la muerte social la cual se manifiesta cuando:

toda vez que una persona deja de pertenecer a un grupo dado, ya sea por límite de edad y pérdida de funciones (*defunctus* y difunto se emparentan), ya que se asista a actos de degradación, proscripción, destierro, o bien que estemos en presencia de abolición del recuerdo (desaparición sin dejar huellas, al menos al nivel de la conciencia)<sup>292</sup>.

Este tipo de muerte es de las más temidas en muchos grupos humanos. Thomas de hecho analiza este concepto desde la perspectiva de lo que él llama el negro africano. Para este grupo:

Esta muerte definitiva o escatológica es, pues, a la vez social (alteración de la memoria individual y sobre todo colectiva) y metafísica (pérdida del influjo vital de los difuntos, quienes, descuidados por los vivientes, no poseen más la fuerza para entrar en relación con ellos)<sup>293</sup>.

Es decir, la muerte social, también puede relacionarse con la idea del cese de la existencia en todas sus formas. ¿Cómo se ve esta idea entre los mexicas?

Recordemos que para los mexicas eran importantes los valores militares para ser recordados aún después de muerto como lo vimos precisamente en los *Yaocuicatl*. En estos cantos en específico hay reiteración del deseo de morir en la guerra como hemos visto. El deseo de morir a filo de obsidiana tiene como fin

---

<sup>291</sup>*Ibidem*, p. 47

<sup>292</sup> Thomas, *Op. cit.*, p. 53

<sup>293</sup>*Ibidem*, p.54

lograr la trascendencia del *teyolía*, de poder alcanzar la gloria y la fama, elementos que lo hacen en Tlalticpac como un ideal a seguir. En ese sentido, los guerreros y los elegidos por Tláloc tienen la facultad de poder escapar de la muerte social pues su existencia y recuerdo se extienden para siempre en las geografías funerarias correspondientes.

Si no cumplían con estas misiones divinas de seguir perpetuando el cosmos y así asegurar el desarrollo de la agricultura y la guerra como principales ejes económicos, el individuo estaba destinado a irse a la nada, de irse al Mictlan. Entonces el individuo al morir por *tlalmiquiztli* en realidad sucedía su muerte social pues al cabo de cuatro años su memoria se borraría por completo y su existencia cesaba para siempre.

Así, podemos señalar que en realidad el mexica no le temía a la muerte biológica como tal sino a la muerte social. Precisamente ésa es la distinción que hallamos en los *icnocuicatl* como cantos que expresan la idea de la muerte social porque existe la posibilidad de ir al Mictlan, elemento que se encuentra en muchos poemas de este subgénero. Por el otro lado está el *yaocuicatl* del cual se aprende que para escapar de la muerte social debe morirse en cumplimiento de las obligaciones conferidas por los dioses y el imperio. Es escapar, como bien lo señala Thomas, de “esta fuerza devastadora del olvido”<sup>294</sup>. Pero ¿en dónde más podemos ver este deseo de preservar la existencia?

Otro de los elementos donde hallamos el deseo que tenían los mexicas de querer trascender, es precisamente en las exequias que se hacían a los *tlahtohqueh*. Ahí vemos toda una serie de características que nos permiten inferir este deseo de trascendencia, de no querer morir socialmente.

En estas exequias parece haber una contradicción en torno a lo que se dice del Mictlan y lo que sucede en los funerales de los *Tlatoani*. La cuestión radica en

---

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 55

que al morir el *Tlatoani* por *tlalmiquiztli*, se sacrificaban una enorme cantidad de cautivos los cuales acompañarían al señor al otro mundo:

Y así también mataban veinte esclavos y otras veinte esclavas, porque decían que como en este mundo había servido a su amo, así mismo han de servir en el infierno. Y el día que quemaban al señor luego mataban a los esclavos y esclavas con saetas, metiéndoselas por la olla de la garganta Y no los quemaban juntamente con el señor, sino en otra parte los enterraban.<sup>295</sup>

Esto mismo nos señala Josep de Acosta: “Y si era rey o señor de algún pueblo, le ofrecían esclavos para que los matasen con él y le fuesen a servir al otro mundo”<sup>296</sup>. Y también el padre de las Casas nos da su versión: “...sacrificaban para descanso de su ánima mucha cantidad de esclavos, según la dignidad mayor o menor del señor que había muerto<sup>297</sup>. De igual manera se menciona que el tlatoani no viajaba sin pertenencias pues para que “no tuviesen allá pobreza, enterraban mucha riqueza de oro, plata y piedras, ricas cortinas de muchas labores, brazaletes de oro y otras ricas piezas...”<sup>298</sup>.

Durán señala que esta característica sólo sucedía con los altos dignatarios pues “la gente común, como no lo alcanzaba, cuando mucho la mujercilla, y los parientes le daban alguna comidilla y le ofrecían algunas cuentecillas de barro, o de piedras bajas y viles<sup>299</sup>.”

Cómo vimos en el capítulo VI, muchas de las ofrendas que se enterraban al difunto de *tlalmiquiztli*, tenía como fin presentárselos al señor del Mictlan así como para ayudarlos a su travesía hacia el inframundo. Sin embargo parece ser que

---

<sup>295</sup> Sahagún, *Historia General...* Tomo I, p.222.

<sup>296</sup> Acosta, *Op. cit.*, p. 229

<sup>297</sup> Las Casas, *Op. cit.*, p. 185

<sup>298</sup> Acosta, *Op. cit.*, p. 229

<sup>299</sup> Duran, *Historia de las Indias...*, tomo II, p. 392

también estas ofrendas le servían al difunto en su otra vida cómo nos lo señala el mismo Durán:

Llevó muchas plumas y piedras de mucho valor y de todas las riquezas que ellos podían haber, lo cual serviría de ofrenda para el muerto, pero principalmente le servía de ajuar para la otra vida con que allá honrase<sup>300</sup>.

Esto ha hecho pensar a diversos investigadores (como Doris Heyden), que los *tlahtohqueh* en realidad conservaban sus privilegios en la otra vida<sup>301</sup>. Si esto fuera así, ¿Cómo se explican entonces la existencia de los *icnocuicatl*? ¿Sólo aplicaban a los *macehualtin*?



Representaciones del ritual de cremación donde aparecen los esclavos que acompañarán al difunto dignatario mexica. Izquierda, *Códice Magliabechiano*, p. 144. Izquierda, *Códice Tudela*, folio 57r.

Cabe recordar que los que morían por *talmiquiztli* sean *pipiltin* o *macehualtin* irían al Mictlan irremediablemente. Muchos cronistas como hemos

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 392.

<sup>301</sup> Doris Heyden, “La muerte del Tlatoani. Costumbres funerarias en el México Antiguo” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 19, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1989, p. 106

visto describieron varias exequias de los *tlahtohqueh* (dejando a un lado los de los *macehualtin*) señalando también como el destino final de éstos el Mictlan, como nos ilustra Sahagún al señalar que el difunto “Ya es ido por el camino que todos hemos de ir y a la casa donde hemos de morar, casa de perpetuas tinieblas donde ni hay ventana ni luz ninguna”<sup>302</sup>. O como más extensamente nos lo refiere Tezozómoc quien nos refiere las palabras que se dijeron frente al bulto mortuorio de Tízoc:

Ya llegó a la presencia de sus padres antecesores los reyes, de cuya casa e imagen salía, pues era su bisabuelo el rey Acamapich, y sus tíos Huitzilihuitl, Chimalpopoca, Itzcoatl, Moctezuma y Axayaca, y al presente lo era su hijo Tizoczi Chalchihuh tlatonac, los cuales están en Xiuhmoayan, en el lugar y paraje donde nadie sabe, en eterno olvido, en la parte siniestra donde no hay calle ni callejón Ynatlecalocan, en Chinauhmicltan, en el noveno infierno, ya vido a su padre, al principal del infierno Mictlan teuctli yniyatzin intzontemoc, adonde quieto y pacíficamente se fue a acostar con descanso en su lecho con el sueño del olvido<sup>303</sup>

Si el Tlatoani al morir por *tlalmiquiztli* también iba al Mictlan, ¿Por qué tenía un tratamiento mortuorio diferente al del resto de la población? En primera instancia se debe al status que tenían los *tlahtohqueh* como mandatarios del pueblo y representantes del Sol en la tierra. Estos ritos eran para demostrar el poder que seguía teniendo el *tlatoani* aún muerto pues recordemos que los esclavos que se sacrificaban en muchos casos eran regalados como último tributo al soberano.

Aunque también en *Costumbres...* se señala que se enterraban a su servidumbre para que “le hiziesen de comer alla donde yva que no sabían donde avia de yr ni que avia ser de el”<sup>304</sup>. Con esto, parece ser que la razón del enterramiento de los esclavos y servidumbre tenía como fin acompañar al difunto

---

<sup>302</sup> Sahagún, *Historia General...* Tomo I, p. 319

<sup>303</sup> Tezozómoc, *Op. cit.*, p. 454.

<sup>304</sup> “Costumbres...” p. 58

en su viaje hasta encontrarse con Mictlantecuhtli. Por lo que, como lo señala Mendieta, el acto de enterrar a los *tlahtohqueh* con gran cantidad de esclavos y ofrendas no tenía otros fines más que políticos ya que “otros indios decían que no lo hacían por esto, ni tal creían que allá las oviesen de tener, sino porque era costumbre de enterrar así á los señores”<sup>305</sup>.

Sin embargo, en este análisis también se nos está escapando un aspecto importante que acompañó tanto las exequias de los *tlahtohqueh* como la de los guerreros: La cremación.

Ximena Chávez Balderas, arqueóloga del Templo Mayor y autora de *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlán*, es quien ha investigado más a fondo en torno al acto de la cremación entre los mexicas. Según nuestra autora, la cremación está presente en toda Mesoamérica desde el Clásico, es decir, existen restos óseos que indican que fueron expuestas al fuego acompañados de material textil y asociados con ofrendas<sup>306</sup>. Aunque cabe aclarar que estas muestras contrastan con la gran cantidad de entierros hallados en muchos sitios. Esto lleva a Chávez a inferir que este tratamiento mortuario se daba sólo en las clases privilegiadas debido a su alto costo<sup>307</sup>.

En el caso mexica en específico, se han logrado estudiar arqueológicamente muchas urnas funerarias que contienen restos de cremación. En todas ellas encontramos referencias al Mictlan, por lo que se ha considerado que los restos pertenecieron a individuos muertos por *tlalmiquiztli*. Entre esos elementos destaca la figura del perro, ya sea como una urna funeraria que tiene la forma del animal de cerámica Tohil Plumbate correspondiente a la ofrenda 44<sup>308</sup> o propiamente los restos del cánido en algunas otras ofrendas<sup>309</sup>.

---

<sup>305</sup> Mendieta, *Op. cit.*, p. 219.

<sup>306</sup> Chávez, *Op. cit.*, p. 138-145.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 330.

<sup>308</sup> *Ibidem*, p. 240

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 224-225



Urna funeraria de cerámica tipo Plumbate de la ofrenda 44. Representa un perro acompañante del difunto a su viaje al Mictlan. Museo del Templo Mayor.

De la figura de Mictlantecuhtli, existen dos representaciones de urnas funerarias según López Luján. Una está hecha de obsidiana y corresponde a la ofrenda 34<sup>310</sup> y la otra es de travertino de la ofrenda 39<sup>311</sup>. Investigaciones de Ximena Chávez concluyeron que los elementos usados en estas cremaciones fueron principalmente el pino y el *copalli*<sup>312</sup>.



Urnas con la representación de Mictlantecuhtli. Izquierda, obsidiana. Derecha, travertino. Museo del Templo Mayor.

---

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 246

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 269

<sup>312</sup> Las Casas, *Op. cit.*, p. 183

A raíz de esto surge una cuestión importante ¿La cremación era un tratamiento dirigido a sólo a las clases gobernantes en caso de muerte por *tlalmiquiztli* debido su papel divino representado en *tlalticpac*?, o ¿podía aplicársele a todos por igual? A mi parecer, la cremación representaba un modo de poder trascender de la desaparición total del ser en el Mictlan.

Aunque hemos esbozado aquí que la cremación está presente en algunos restos hallados desde el Clásico, su institución como un tratamiento de élite proviene del mito donde Quetzalcóatl realiza su viaje a *Tillan Tlapallan* para prometer regresar un día.

En los *Anales de Cuauhtitlan*, se describe como el dios se prende fuego como un acto de purificación:

Luego que se atavió, él mismo se prendió fuego y se quemó: por eso se llama el quemadero ahí donde fue Quetzalcóatl a quemarse. Se dice que cuando ardió, al punto se encumbraron sus cenizas, y que aparecieron a verlas todas las aves preciosas, que se remontan y visitan el cielo: El tlauhquechol, el xiuhtototl, el tzinizcan, los papagayos, tzoneneme, allome, y cochome y tantos otros pájaros lindos.<sup>313</sup>

En ese sentido, hay que recordar que “El elemento fuego es de suma importancia en la cosmología indígena mesoamericana. Está vinculado simbólicamente con la muerte, el sexo y la regeneración”<sup>314</sup>. Así, Quetzalcóatl logra trascender a través del fuego venciendo así a la muerte biológica, venciendo el espacio y tiempo de Mictlantecuhtli:

Decían que, cuando él [Quetzalcoatl] murió, sólo cuatro días no apareció porque entonces fue a morar entre los muertos (mictlan); y que también en

---

<sup>313</sup> *Códice Chimalpopoca...*, p.11

<sup>314</sup> Johansson, “*Miquiztlatzontequiliztli...*”, p. 130

cuatro días se proveyó de flechas; por lo cual a los ocho días apareció la gran estrella (el lucero), que llamaban quetzalcoatl<sup>315</sup>

Después de este acto de cremación, los descendientes del dios pasaron a realizar este tratamiento mortuorio como lo expresa un fragmento de la *Histoire Du Mechique*: “Y que por esta causa, los que fueron creados después habían de quemar los cuerpos y guardar las cenizas porque esperaban que Mictlantecuhtli, dios del infierno, los dejaría salir y así resucitarían otra vez”<sup>316</sup>.

Así, la cremación sólo correspondía a aquellas personas relacionadas con la guerra y el poder. Sólo las personas que cumplieran con lo establecido por los dioses tenían derecho a este tratamiento mortuorio y así trascender y rebasar a la muerte social.

De hecho, es necesario señalar que a “partir del gobierno de Itzcoatl las narraciones de las exequias se describen cuidadosamente”<sup>317</sup>, es decir, desde el establecimiento de la ideología. Los *macehualtin* sólo podían acceder a este tratamiento a través de la muerte en la guerra o el sacrificio. Aunque éstos últimos también se encontraban inmersos en otras actividades rituales como el canibalismo. El único modo de trascender era acatar los ordenamientos de los dioses y el imperio.

Sin embargo, no todos los *tlahtohqueh* podían trascender. En Sahagún vemos que al *Tlatoani* se le exhortaba a ser un buen gobernante. Si no lo hacía de esa manera, se le podía pedir al dios Tezcatlipoca que le diera muerte al monarca, aunque de dos maneras:

Y si esto no habéis de hacer, ordenad desde luego que sea aborrecido y mal querido, y muera en la guerra a manos de sus enemigos, y se vaya a

---

<sup>315</sup> *Códice Chimalpopoca...*, p. 11

<sup>316</sup> Garibay, *Teogonía...*, p. 104

<sup>317</sup> Chávez, *Op. cit.*, p. 86.

la casa del sol, donde será guardado como una piedra preciosa y estimado su corazón como un zafiro, y entregue su cuerpo y su corazón al señor sol muriendo en la guerra como hombre valeroso y esforzado. Muy mejor le estará esto que ser deshonrado y menospreciado en este mundo, y mal querido y aborrecido de los suyos.<sup>318</sup>

En esta cita anterior se nos muestra que es mejor morir en la guerra porque sólo así se puede alcanzar el prestigio en Tlalticpac y también con las divinidades. Mientras que en este otro ejemplo ocurre lo contrario:

¿o por ventura place a vuestra majestad de hacerle un recio castigo de que se tulla todo el cuerpo o incurra en ceguedad de los ojos o se le pudran los miembros, o por ventura sois servido de sacarle deste mundo por muerte corporal, y que se vaya al Infierno, a la casa de las tinieblas y oscuridad donde hemos de ir todos, a donde están nuestro padre y nuestra madre la diosa del infierno y el dios del infierno? Paréceme, señor, que esto le conviene más, Para que descansen sus corazón y su cuerpo allá en el Infierno, con sus antepasados que están allá en el infierno<sup>319</sup>.

Así, al *Tlatoani* también se le podía castigar con la muerte social al no cumplir cabalmente con su puesto ante la sociedad y los dioses. Tales eran las percepciones en torno a la muerte entre los mexicas.

---

<sup>318</sup> Sahagún, *Historia General...* Tomo I, p. 318

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 323.

## CONCLUSIONES.

Una vez analizadas las percepciones del morir de los mexicas a través de los poemas nahuas prehispánicos, podemos entender que la ideología es uno de los factores importantes en la concepción del mundo espiritual, económico y social mexica, por lo que se convierte en el punto de partida no sólo de este tema sino de otros más.

En ese sentido, los destinos después de la muerte responden a las exigencias económicas de la nueva administración imperialista surgida desde el gobierno de Itzcóatl que recaen en dos actividades fundamentales: La agricultura y la guerra. De esta manera, el Tlalocan servirá como el destino donde la actividad agrícola perduraba, el Tonatiuh Ichan como la geografía funeraria sustentadora de la economía guerrera y el Mictlan como el lugar donde irían aquellos quienes no cumplieran el papel otorgado por los dioses y el imperio.

El análisis de lo que se conoce como literatura náhuatl es una de las herramientas para entender las percepciones de la muerte entre los mexicas. Los *cuicatl* están influidos por la ideología, ya que nos permite entender las atribuciones económicas y espirituales que tenían los destinos después de la muerte que corresponden a los dos ejes económicos del mexica.

Esta ideología en la literatura náhuatl se transmitía de la clase *pipiltin* a la *macehualtin* exaltando los valores bélicos como el ideal a seguir. Por eso existe el *yaocuicatl* como el principal portador de esta ideología. Los cantos pasaban de memoria en memoria, quedando recopilados algunos hasta el siglo XVI.

La aparente contradicción existente entre los subgéneros *yaocuicatl* e *icnocuicatl* radica en que los primeros exaltan al Tonatiuh Ichan como el destino ideal entre los mexicas, mientras que los segundos responden a la angustia de la

incertidumbre que causa la posibilidad de ir al Mictlan, geografía funeraria que se contrapone al del Tonatiuh Ichan.

En ese sentido, tomando en cuenta las conceptualizaciones de Louis Vincent Thomas, el mexica no temía a la muerte biológica sino a la muerte social, ya que ellos temían que su *teyolía* desapareciera para siempre, es decir, que la existencia cesara de manera definitiva. De esta manera, los *icnocuicatl* no muestran el temor a la muerte como tal, sino la posibilidad de llegar al Mictlan, lugar donde la existencia se destruía al cabo de 4 años.

En cuanto al dios Mictlantecuhtli, su función dentro de la sociedad mexica era la de recuperar los huesos de los individuos muertos para regresarlos a Tlalticpac en un nuevo ser. Así, no debe hablarse de una reencarnación del individuo sino la de la creación de una nueva vida a partir de la materia prima de la vida, es decir, los huesos.

Sobre la cremación como tratamiento mortuario, se daba sólo en los individuos con prestigio, alcanzado, sólo a través del ejercicio de poder y la guerra. Quienes no compartieran esas cualidades, estaban destinados a morir por la elección de Tláloc o por *talmiquiztli*. Por lo tanto, el acto de cremar se convierte en un medio para alcanzar la trascendencia y así evitar la muerte social.

Es necesario aclarar por último que estas conclusiones no desean ser definitivas pues el tema aún conserva muchos matices para analizar. Sólo me di a la tarea de recoger los aspectos ideológicos de la muerte que imperan en los cantos nahuas prehispánicos como un elemento cohesionador y que a su vez definen las funciones sociales de las geografías funerarias. De esta manera, este trabajo se convierte en una invitación para continuar con futuras investigaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

Acosta Joseph, [pról. Edmundo O´ Gorman], *Historia Natural y Moral de las Indias*, México, F. C. E., 1962.

Berdan Frances, “Replicación de principios de Intercambio en la sociedad Mexica: De la Economía a la Religión” en Carrasco Pedro y Johana Broda, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, CISINAH, 1980.

Bierhorst John, *Cantares Mexicanos Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press, 1986.

Broda Johana, “Los estamentos en el ceremonial mexica” en Carrasco Pedro y Johana Broda, *et all, Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, SEP- INAH, 1976.

Brotherston Gordon, “Huesos de vida, huesos de muerte: La compleja figura de Mictlantecuhtli” en *Cuicuico*, no. 1, Volumen I, ENAH-INAH, 1994.

Caso Alfonso, *El pueblo del Sol*, México, F. C. E., Colección popular no. 104, 11 reimpresión, 2003.

Castillo Víctor M., *Estructura Económica de la sociedad Mexica*, México, UNAM, IAH, 1972.

Carrasco Pedro, “La economía del México Prehispánico” en Carrasco Pedro y Johana Broda, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, CISINAH, 1980.

Chávez Balderas Ximena, *Rituales funerarios en el Templo Mayor*, México, INAH, 2003.

*Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, [Trad. Primo Feliciano Velázquez], México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

*Códice Matritense de la Real Academia Española de Historia*.

Conrad Geoffrey W. y Arthur A. Demarest, *Religión e Imperio*, México, CONACULTA, Alianza editorial Mexicana, 1988.

“Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”, publicado por Federico Gómez de Orozco, *Talocan*, Vol II, Núm. 1, 1945.

Damrosch David, “The Aesthetics of Conquest: Aztec Poetry before and after Cortés” en Greenblatt Stephen, *New World Encounters*, Los Angeles, University of California Press, 1992.

Díaz Daniel, “el altar de los animales de la muerte” en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, Volumen XVI, Noviembre-Diciembre, 2008.

Durán Fray Diego, *Historia de las Indias e islas de tierra firme*, México, Porrúa, 1967.

*Florentine Codex. General History of the things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by

Charles E, Dibble and Arthur J. O. Anderson, book 6, Santa Fe, New México, The school of American Research and the University of Utah, 1969.

Garibay Ángel M., *Teogonía e Historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1985, p. 23.

-----, *Historia de la Literatura Náhuatl*, México, Porrúa, Colección sepan cuántos no. 626, 1992

-----, *Poesía Indígena de la Altiplanicie*, México, UNAM, Biblioteca del estudiante Universitario no. 11, 6ª edición, 1992.

-----, *Poesía Náhuatl I*, México, UNAM, 2000.

-----, *Poesía Náhuatl III*, México, UNAM, 2000.

-----, *Poesía Náhuatl III*, México, UNAM, 2000.

-----, *Panorama literario de los Pueblos Nahuas*, México, Porrúa, 9ª edición, 2001.

González Torres Yólotl, "El culto a los muertos entre los mexicas" en *Boletín INAH*, 14, 2ª época, julio-Septiembre, 1975.

Hassig Ross, *Comercio, tributos y transportes. La Economía del Valle de México en el siglo XVI*, México, Alianza editorial mexicana, 1990.

Heyden Doris, "La muerte del Tlatoani. Costumbres funerarias en el México Antiguo" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 19, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1989.

Johansson Patrick, "La fecundación del hombre en el mictlan y el origen de la vida breve" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 27, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1997.

-----, *Ritos mortuorios prehispánicos*, Puebla, Secretaría de cultura de Puebla, 1998.

-----, "Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIH, UNAM, 2000.

-----, "Mocihuaqueztqueh ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 37, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2006.

-----, "Cihuateteuh, mujeres nahuas muertas en un primer parto. La "singularidad" de un plural", en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, Volumen XII, no. 77, Enero-Febrero, 2006.

-----, "Miquiztlatzontequiliztli. La muerte como punición o redención de una falta" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIH, UNAM, 2010.

Knab Tim J. "Geografía del inframundo" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 21, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1991.

Las Casas Fray Bartolomé, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, México, Porrúa, 1979.

Leander Brigitta, *In xochitl in cuicatl, Flor y canto. La poesía de los aztecas*, México, Colección presencias no. 44, INI, CONACULTA, 1ª reimpresión 1991.

León–Portilla Miguel, *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, IIH, 1979.

-----, *Los Antiguos Mexicanos a través de sus Crónicas y Cantares*, México, Fondo de Cultura Económica,

-----, “¿Una nueva interpretación de los *Cantares Mexicanos*? La obra de John Bierhorst” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 18, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1986.

-----, “¿Una nueva Aportación sobre Literatura Náhuatl: El libro de Amos Segala?” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 21, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1991.

-----, “A modo de comentario” en *Caravelle*, Tolouse, IPEALT (Institut Pluridisciplinaire pour les Etudes sur l’Amérique Latine a Tolouse), no. 59, 1992.

-----, “La literatura” en Linda Manzanilla y Alfredo López Luján [coords.], *Historia Antigua de México Volumen IV. Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, México, INAH-UNAM-Porrúa, 2001.

-----, *Quince Poetas del Mundo Náhuatl*, México, editorial Diana, 2005.

----- [Coord.], *Cantares Mexicanos I: Estudios*, México, UNAM, Fideicomiso Teixidor, 2011.

-----, *Cantares Mexicanos II*, tomo I, México, UNAM, Fideicomiso Teixidor, 2011.

-----, *Cantares Mexicanos II*, tomo II México, UNAM, Fideicomiso Teixidor, 2011.

López Austin Alfredo, “El fundamento mágico-religioso del poder” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIH, UNAM, 1976.

López Austin Alfredo, *Cuerpo Humano e ideología*, 3ª reimpresión, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008.

López Lujan Leonardo, “Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México Tenochtitlán” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 26, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1996.

Matos Moctezuma Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana*, F. C. E., México, 1996.

-----, *Vida y muerte en el templo mayor*, México, F.C.E., 1998.

-----, *El rostro de la muerte en el México Prehispánico*, México, García Valadés editores, 1987.

-----, “En el Umbral de la muerte y de la vida” en *Artes de México*, México, Ed. Artes de México y del mundo S. A. de C. V., núm. 96, noviembre de 2009.

Máynez Pilar, *El calepino de Sahagún; un acercamiento*, México, UNAM ENEP-Acatlán, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Mendieta fray Gerónimo, [Notas Joaquín García Icazbalceta], *Historia Eclesiástica Indiana*, México, CONACULTA, Colección Cien de México, 2002.

Motolinía Fray Toribio de Benavente, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 2001.

Noguez Xavier “Reseña del libro: John Bierhorst, ed. *Cantares Mexicanos: songs of the Aztecs*, Standford, Calif.:Stanford University Press, 1985. 560 p.; *ANahuatl-English dictionary and concordance to the Cantares Mexicanos*. Standford, Calif. : Stanford University Press, 1985. 751 p.” en *Historia Mexicana*: México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos: v. 36, no. 2 (142) (oct.-dic.), 1986 p. 385.

Payás Gertrudis, “El traductor y el historiador. El complejo Garibay/León-Portilla” en *Revista Fractal*, número 42, julio-septiembre 2006.

Pomar Juan Bautista, [notas, Joaquín García Icazbalceta], *Relación de Tezcoco (Siglo XVI)*, México, Gobierno del Estado de México, Enciclopedia del Estado de México no. 49, 1975

*Primeros memoriales by fray Bernardino de Sahagún. Fascimile edition.* [fotographed by Ferdinand Anders], Oklahoma, University of Oklahoma press, Patrimonio Nacional y la Real Academia de la Historia de Madrid, 1993.

Robelo Cecilio, *Diccionario de Mitología Náhuatl*, México, ediciones fuente cultural, 1951.

Román y Zamora Fray Jerónimo, *República de Indias Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista*, tomo I, Madrid, Victoriano Suárez editor, 1897.

Ruz Alberto, "El pensamiento náhuatl respecto de la muerte", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 4, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1963.

Sahagún Fray Bernardino, [paleografía de Alfredo López Austin y Josefina Quintana García], *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, CONACULTA, 2 tomos, 1989.

-----, [trad. Ma. Guadalupe Bosch de Souza] *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempo de sus infidelidad*, México, Lince Editores, 1989.

Segala Amos, [trad. Mónica Mansour], *La Literatura Náhuatl. Fuentes, Identidades, Representaciones*, México, CONACULTA-Grijalbo, colección los noventas, 1990.

-----, “La literatura Náhuatl ¿Un coto Privado?”, (Respuesta del Dr. Amos Segala al Dr. Miguel León-Portilla)” en *Caravelle*, Toulouse, IPEALT (Institut Pluridisciplinaire pour les Etudes sur l’Amérique Latine a Toulouse), no. 59, 1992.

Serna Jacinto, *Tratado de las idolatrías supersticiones, Dioses, Ritos, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente cultural, 1953.

Soustelle Jacques, *El Pensamiento Cosmológico de los Antiguos Mexicanos*, Puebla, Federación Estudiantil Poblana, 1959-1960.

Tezozómoc Fernando Alvarado, *Crónica Mexicana*, México, Porrúa, 1986.

Thomas Louis Vincet, *Antropología de la muerte*, México, F.C.E., 1983.

Thouvenot Marc y José Rubén Romero Galván, “Fama, Honra y Renombre entre los Nahuas” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 39, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2008.

Torquemada Fray Juan [paleografía y notas Miguel León-Portilla], *Monarquía Indiana*, Tomo III, México, UNAM-IIH, 5 tomos, 1983.

## FUENTES DIGITALES

Bierhorst John, *Ballads of the Lords of the New Spain*, versión en línea através de <http://www.utdigital.org/> consultado el 15 de Julio de 2011.

*Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, 22<sup>a</sup> edición, 2001 en <http://www.rae.es/rae.html> consultado el 28 de agosto de 2011.