

# Roberto Martínez González

---

## Más allá del alma: el enterramiento como destino de los muertos entre los antiguos nahuas y otros pueblos de tradición mesoamericana

---

Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos nr 19, 25-51

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Roberto Martínez González*

## MÁS ALLÁ DEL ALMA: EL ENTERRAMIENTO COMO DESTINO DE LOS MUERTOS ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS Y OTROS PUEBLOS DE TRADICIÓN MESOAMERICANA

**Resumen:** El presente trabajo versa sobre las implicaciones que tuvo en la concepción de los muertos el enterramiento. Se muestra así que no sólo la inhumación era la práctica mayoritaria sino que, además, el viaje de cadáver al lugar de los muertos daba inicio con su depósito al interior de la tierra. Tras la salida de la principal entidad anímica, el cuerpo continuaba dotado de volición e intencionalidad y, por consiguiente, las diferentes manipulaciones a las que fuera sometido repercutían directamente en los tipos de relaciones que el muerto mantendría con la sociedad; ya sea para retenerlo o para expulsarlo si se trataba de un ser potencialmente dañino. A su paso por Mictlan, el difunto habría perdido tanto su identidad individual como su función dentro del grupo pero, al mantener sus vínculos con el territorio, terminaría transformándose en una entidad gestora de recursos. Los diferentes desplazamientos de segmentos corporales que atestiguan los contextos arqueológicos muestran que, a través de su división, se debió multiplicar la presencia de los muertos en diferentes espacios significativos. Es así que, a través del contraste entre datos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos, este trabajo muestra que, a través de la manipulación de los cuerpos, la memoria termina por inscribirse en el espacio.

**Palabras clave:** muerte, manipulación de huesos, cosmovisión mesoamericana, inhumación, inframundo

**Title:** Beyond the Soul: Burial as Death Destiny among Ancient Nahua and Other Peoples of Mesoamerican Tradition

**Abstract:** This text explores the implications of burial in conceptions of the dead. It shows that not only was interment the most widespread practice, but also that the journey of the deceased to the place of the dead began with the placement of the corpse in the interior of the earth. After the departure of the principal soul entity, the body continued to be endowed with volition and intentionality, and thus, the different acts of manipulation performed on it had direct repercussions on the types of relations that the deceased maintained with society, whether to hold it back or to expulse it in the event of a potentially dangerous individual. On the transit of the deceased through Mictlan, it would lose both its identity as an individual and its function within the group, but by maintaining its ties with the land, it would be transformed into an entity that could manage resources. The different displacements of bodily segments from archaeological contexts show that through its division, it was possible to multiply the presence of the dead in different spaces of significance. Thus, by contrasting archaeological, ethnohistorical, and ethnographic data, this study shows that the manipulation of the body ultimately served to record memory in space.

**Key words:** death, manipulation of bones, Mesoamerican world view, inhumation, underworld

A lo largo de más de cien años, la muerte ha sido uno de los temas más recurrentemente tratados por los mesoamericanistas; investigadores de las más diversas disciplinas han dedicado miles de páginas al tema y, sin embargo, debemos admitir que todavía nos resta mucho por saber<sup>1</sup>. Buena parte de los estudios conocidos han centrado su atención en los destinos *postmortem* y, hasta hoy, es muy poco lo que se ha discutido en torno a las prácticas funerarias; parecería, así, dársele mayor importancia a las otras vidas que las personas puedan imaginar que a lo que efectivamente suelen hacer con los cuerpos de los difuntos. Nuestra opinión es que, en el caso mesoamericano, la vida en los Más allá no puede ser plenamente comprendida si antes no explicamos los tratamientos a los que se sometían los cadáveres. Siendo éstos últimos múltiples y variados, de momento sólo nos ocuparemos de aquellos muertos que terminaban siendo sepultados.

Mostraremos, para empezar, que los cadáveres no eran simples objetos inanimados sino que, al estar dotados de cierta subjetividad<sup>2</sup>, los tratamientos que recibían respondían a los diferentes tipos de relaciones que se esperaba mantener con ellos. Su depósito en la tierra responde tanto a la voluntad de integrarlos al espacio ocupado, como a la de incorporarlos al destino tánico que les correspondía. Y, a través de la manipulación de sus restos era posible tanto dispersar su presencia, como excluirlos de la vida social en la que habían participado.

## CUERPOS CON AGENCIA

Sabemos, para empezar, que en tiempo de epidemias, guerras o hambrunas, llegó a suceder que los difuntos no recibieran el tratamiento mortuorio acostumbrado y que, simplemente, sus cadáveres fueran abandonados en el lugar del deceso; así, “los zopilotes se comían a la gente, porque no había quien la sepultara” (Chimalpahin 1998: 401, “Quinta bis Relación” ff. 12r-13r, n. 22)<sup>3</sup>. Prueba de este tipo de eventos son los huesos dispersos que, hacia el siglo XVII, dijo haber observado Rea (1996: 76) en las inmediaciones de la frontera tarasco-mexica<sup>4</sup>. Lo llamativo aquí es que, en muchos otros casos, el mismo abandono del cuerpo aparece como un severo castigo aplicado a criminales y enemigos; tal es, por ejemplo, lo que debió suceder a Maxtla después de haber muerto apedreado: “mandaron los reyes echar su cuerpo a las aves, que se lo comiesen” (Torquemada 1975-1979 II: 198)<sup>5</sup>. Tratándose de un

<sup>1</sup> Cf. los trabajos de Chavero (1887); Krickeberg (1962); Soustelle (1940); León-Portilla (1993); Johansson (1998); Matos (1975, 1987); López Austin (1996); Ragot (2000); Sotelo Santos (1987); Rivera Dorado (1986); Ruz Lhuiller (1968); McAnany (1995) entre otros.

<sup>2</sup> Entendida como la capacidad de ser sujeto en una relación social; la posesión de volición e intencionalidad o, si se quiere, la posesión de un punto de vista y la capacidad para actuar.

<sup>3</sup> Cf. la “Tercera Relación” de Chimalpahin (1998: 259, ff. 97v-98r), “Séptima Relación” (1998: 87, f. 168r), Durán (1995 I: 131, 133, 172), Alvarado Tezozomoc (1997: 253) y Torquemada (1975-1979 III: 382).

<sup>4</sup> En la “Relación de Ichcateupan” se dice, incluso, que “si alguno moría y no tenía parientes, lo echaban por ahí al campo” (*Relaciones geográficas del siglo XVI* [en adelante RG]: México 1985: 295).

<sup>5</sup> Cf. Durán (1995 I: 206, 266, 280, 415, 488-489), Alvarado Tezozomoc (1997: 178, 322, 381-382), Muñoz Camargo (1998: 162-163), RG: *Nueva Galicia* (1988: 188, 227), Alcalá (2008: f. 133v).

acto punitivo, debemos suponer que ello implicaba algún perjuicio para el occiso; el problema que ahora surge es definir en qué consistía. Creemos que la respuesta se encuentra en los casos en los que, por el contrario, se buscaba preservar el cuerpo de los fallecidos.

Pese a su recurrencia en otras regiones del continente<sup>6</sup>, la gran mayoría de los investigadores de nuestra región parece ignorar que también en Mesoamérica se aplicaron eventualmente técnicas para la conservación artificial de los tejidos blandos. Los datos etnohistóricos son muy escasos –los arqueológicos nulos– mas es posible reconocer dos prácticas diferentes: la primera es un procedimiento empleado con fines difamatorios; la segunda, por el contrario, se vale de la preservación para la generación de objetos de culto.

En cuanto a lo primero, contamos con un par de relatos –variantes de un mismo discurso– en los que un señor enemigo captura a ciertos emisarios o comerciantes mexica y, tras su muerte, les saca las tripas por el ano, los rellena de paja y los trata con sumo respeto ofreciéndoles vestido, comida, tabaco o incienso. El desenlace siempre es que los cuerpos terminan siendo arrojados al campo para que sean comidos por los carroñeros (Durán 1995 I: 251; Alvarado Tezozomoc 1997: 169). En otra versión, se cuenta que para ofender al gobernante tezcocano, el señor de Chalco mató a sus vástagos; “y para mayor ofensa y ultraje de Nezahualcoyotl, hizo secar los cuerpos de sus dos hijos y después de enjutos y bien secos los tenía en su palacio, los cuales le servían de noche de candeleros, donde se ponían las luces que alumbraban en la sala donde asistía” (Torquemada 1975-1979 II: 211). No se menciona que se retiraran las entrañas por algún medio ni que hayan sido echados a los animales, pero se explica que, años más tarde, se encontró a uno de ellos, llamado Moxiuhitlacuilzin y, “conociéndole los tetzucucanos, se lo llevaron a su ciudad y lo enterraron con las ceremonias acostumbradas a los reyes y señores” (Torquemada 1975-1979 II: 227).

En lo referente al segundo caso, se cuenta que tras la muerte natural de un señor tezcocano, llamado Tlacatecatzin,

... le abrieron por medio y le sacaron los intestinos y tripas y, adobado a su usanza, lo volvieron a coser y le vistieron de vestiduras reales y lo sentaron en una silla real en medio de una grande sala, coronado con corona imperial y debajo de sus pies le pusieron una águila real rica y preciosamente labrada y a sus espaldas un tigre ferocísimo. En todo lo cual quisieron hacer demostración de ser hombre feroz y animoso y muy presto en sus determinaciones, y en sus manos le pusieron un arco y flechas, mostrando en esto haber sido invencible capitán, y estaba de tal manera muerto que parecía hombre vivo. (Torquemada 1975-1979 II: 125)

Una práctica semejante fue registrada tanto entre los p'urhépecha de Michoacán como entre los zapotecos de Oaxaca. En las dos regiones se trata de descendientes directos de los más importantes ancestros o héroes culturales –Petela e Hiquingaje, que murió por un rayo– y, en ambos casos, se menciona que tenían por dioses a sus restos embalsamados (Alcalá 2008: f. 137; “Relación de Chichicapa” en *RG: Antequera* 1984 I:

<sup>6</sup> Tal es, por ejemplo, el caso de las momias del antiguo Perú (Chávez Chávez 2001).

90). Ya en época colonial, Burgoa (1989: 337, 339-340) reportó que un fraile de su misma orden descubrió, en una cueva de la Cumbre de los Cervatillos, sobre unas piedras:

... inmensidad de cuerpos, por orden de hileras, amortajados con ricas vestiduras de su traje y variedad de joyas [...] Y llegando más cerca, conoció algunos cuerpos de caciques, que próximo habían fallecido [...] Entrando dentro la halló con altarcillos a modo de nichos, en que tenían inmensidad de ídolos de diversidad de figuras Burgoa (1989: 337, 339-340)<sup>7</sup>.

También entre los coras, los misioneros jesuitas del siglo XVIII encontraron a un “ancestro divinizado llamado Gran Nayar” junto con las momias de otros personajes que se habían distinguido en el ejercicio ritual (Tavárez 2012: 431; Malvido 2000: 199-205).

Independientemente de lo ofensivo u honroso de una u otra práctica, parece prevalecer la idea de que el cuerpo de tales difuntos conserva, al menos, una parte de su subjetividad, pues, de otro modo, el individuo no podría saberse adorado ni agraviado. Lo más llamativo es que también en los casos menos excepcionales quienes acudían al recién fallecido se dirigían a él “hablando con el cuerpo como si biuo fuera, palabras [en] loor de su fama” (Durán 1995 I: 451; cf. Alvarado Tezozomoc 1997: 241, 263, 351; Pomar 1941: 35)<sup>8</sup>. El culto a los restos de las víctimas sacrificiales, por parte de sus captores, muestra que no sólo éstos estaban animados sino también dotados de volición e intencionalidad (*Costumbres, fiestas...* 1945: 47; *Conquistador Anónimo* 1858: 386; Pomar 1941: 17; Sahagún 1950-1982 II: 5, 60; Alcalá 2008: f. 136)<sup>9</sup>. Aun después de haberse cremado el cadáver momificado de un ancestro, la “Relación de Chichicapa” cuenta que “en una enfermedad muy grande que hubo en el di[ch]o pue[bl]o habrá tres años, que murieron más de mil doscientas ánimas, volvieron los principales a sacrificar al di[ch]o Petela en las cenizas de los huesos que quemó en Bachiller Pisa, porque fuese intercesor con [el dios] Bezalao” (en: *RG Antequera* 1984 I: 90). La posesión de un cuerpo parece tan indispensable para la comunicación ritual con los difuntos que, incluso, se solía dotar de uno a aquellos individuos cuyos restos no era posible recuperar: tal es el caso de las efigies de tea de los guerreros y comerciantes caídos en tierras lejanas (Sahagún 1950-1982 III: 44).

La mayoría de las investigaciones contemporáneas ha planteado que la cremación era el tratamiento más común para los muertos en la región del Centro de México (González 1975: 40; López Austin 1996 I: 365; Matos 1975: 75)<sup>10</sup>. Sin embargo, en la muestra arqueológica analizada por Núñez (2006)<sup>11</sup> –1,667 entierros procedentes de diecisiete

<sup>7</sup> El hecho de que los muertos fueran reconocibles sugiere la conservación de tejidos blandos. También es posible que la “india muerta” que, hacia 1538, se encontró “escondida y envuelta en ciertos petates” dentro de la casa del Cacique de Tlapanalao corresponda a manifestaciones de esta índole (cf. *Procesos de Indios...* 1912: 88-89).

<sup>8</sup> Cf. *RG: Oaxaca 1777-1778* (1994: 187).

<sup>9</sup> El uso de cráneos gimientes para la guarda de las milpas entre los nahuas de Tecospa es igualmente prueba de la capacidad de agencia de los restos óseos (Madsen 1969: 39-40).

<sup>10</sup> Incluso el *Códice Florentino* nos deja entender que ese era el tratamiento aplicado a la mayoría de los difuntos. (Sahagún 1950-1982 III: 41-44). Cf. *Códice Vaticano A* (1965: lám. 77).

<sup>11</sup> Cf. Chávez (2007, 131) y Ragot (2000: 62-63).

asentamientos distribuidos en los estados de Puebla, México, Morelos y el Distrito Federal-, resulta claro que la gran mayoría de los cadáveres eran inhumados; lo mismo parece haber sucedido entre los tarascos (Martínez González 2013: 213-240), los teotihuacanos (Cabrera Castro 2003: 506), los toltecas (Gómez, Sanasores y Fernández 1994) y el área maya (Ruz Lhuillier 1968; García Targa 2007: 291-315). Aun cuando los datos sistematizados provienen de regiones muy distintas, resulta notable la gran uniformidad observada en los registros arqueológicos y, hasta donde es posible entender, la cremación funeraria era común en Mesoamérica, pero no constituía el tratamiento más frecuente.

En las descripciones aportadas por las crónicas, la mayoría referentes a funerales de personajes notables, se suele señalar que, ya fueran cremados o inhumados, los muertos debían hacerse acompañar por sus posesiones más preciadas o por las que tipificaban su cargo. En el caso de los señores, se nos dice que además se reunían para despedirlo todos aquellos que, de algún modo, se encontraban ligados y que, en muchos casos, se solía sacrificar a algunas de sus mujeres o sirvientes para que lo acompañaran en su destino final (Sahagún 1950-1982 III: 43, IX: 67; Alvarado Tezozomoc 1997: 39; Durán 1995 I: 174, 204-206, 303, 355-358; Torquemada: 1975-1979 I: 87; Bautista 1965: 152; Muñoz Camargo 1998: 147; Landa 1938: 139; RG: México 1985: 270, 301; RG: Antequera 1984 I: 232; Serna 2003: 27; Alcalá 2008: f. 118v)<sup>12</sup>. Lo interesante es que las propiedades de los individuos y, más específicamente, sus ropas no parecen haber sido vistas como simples posesiones sino como extensiones de la propia identidad; es así que, tras la muerte de las primeras cinco mujeres que hizo Tezcatlipoca, “de las mantas resucitaron las dichas cinco mujeres” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* [en adelante HMP] 1965: 43). Todo ello sugiere que, como ha señalado Fujigaki (2009) para el caso rarámuri contemporáneo, el rito tenía la función de concentrar en sus relaciones y sus bienes al individuo faltante. Esto se hace particularmente evidente en aquella ceremonia nahua, conocida como *quitonaltia*, “darle *tonalli*”, en la que, antes de la cremación, se buscaba unir al cadáver con todas partes del cuerpo de las que se había desprendido a lo largo de su vida (Sahagún 1950-1982 II: 49, 74; Mendieta 1997 I: 292-294; Las Casas 1967 II: 462; López Austin 1996 I: 234, 368; McKeever-Furst 1995: 69).

Tal como se observa en la tabla correspondiente (Tabla 1), a grandes rasgos, los gobernantes muertos solían ser depositados –inhumados, cremados o momificados– en ciudades sagradas, como Mitla o Teotihuacan, en las cuevas<sup>13</sup>, en los principales lugares de culto o en sus propias viviendas<sup>14</sup>. Los cuerpos de los guerreros muertos en batalla,

<sup>12</sup> Se dice incluso, que en los funerales de los más grandes dignatarios mexicas, llegaban a presentarse los señores enemigos (Durán 1995 I: 354).

<sup>13</sup> Los zapotecos consideraban estos sitios como lugar de origen: “Tenían por cierto haber procedido sus antepasados de las cavernas de la tierra” (RG: Antequera 1984: 66).

<sup>14</sup> En el Templo Mayor de Tenochtitlan, los huesos cremados de los dignatarios se dividían en varios continentes y se enterraban en diferentes lados; esto apoya la idea de que los restos seguían teniendo una carga especial, incluso después de la cremación. Presumiblemente, esa carga podría dotar a los diferentes espacios en los que era enterrado, con cualidades especiales. Las diferencias en los rituales funerarios sugieren que esto se llevaba a cabo sólo con ciertos individuos de la elite, capturando su esencia en los espacios sagrados donde eran sepultados (Chávez, comunicación personal 2014; cf. Chávez 2007: 210, 212).

las mujeres muertas en parto y los comerciantes caídos en misión terminaban en los templos. La gente común era sepultada bajo las casas o en las tierras de cultivo –sobre todo, cuando no tenían parientes<sup>15</sup>. Y los cadáveres de los enemigos, los transgresores y las peligrosas mujeres muertas en parto serían arrojados a los ríos, sepultados en los cruces de caminos o abandonados el monte para ser devorados por los carroñeros<sup>16</sup>. Los restos de las víctimas sacrificiales podían ser tanto depositados en los principales espacios rituales como dispersados en los *tzompantli*, osarios o las viviendas de sus captosres individuales. A excepción de los cuerpos abandonados en los espacios no habitados, las evidencias arqueológicas tienden a corroborar las ubicaciones descritas, añadiéndose a lo anterior la existencia de sitios al interior de las ciudades específicamente dedicados a la acumulación de muertos (Núñez y Martínez 2009).

Parece, así, haberse seguido una especie de patrón concéntrico en el que se ubica a los muertos con mayores méritos en los espacios más importantes del poblado y a los más peligrosos se les disuelve o se les coloca en los márgenes más lejanos. Podría argumentarse en contra de nuestras proposiciones que, en principio, los restos de las víctimas sacrificiales también provenían de enemigos y que, no obstante, se les mantenía en el interior mismo del hogar. Cabe, sin embargo, recordar que, a diferencia de los delincuentes, el sacrificado pasaba por un proceso de inclusión que transformaba al adversario cautivo en descendiente simbólico de su captor (Graulich 2003; Sahagún 1950-1982 VI: 17, 89; *HMP* 1965: 35; Ximénez 1929 I: 89).

En síntesis, observamos que, ya sea que se le difamara o se le venerara, los tratamientos rituales aquí descritos muestran que los cuerpos de los difuntos no eran vistos como simples objetos inertes. Al menos, en un primer momento el cadáver conserva, al menos, parte de la identidad individual, sigue perteneciendo a un grupo y buena parte del proceso funerario parece haber estado encaminado a retenerlo al interior del espacio social o repelerlo si es que se trataba de un ser potencialmente dañino.

## CUERPO, MUERTE Y TERRITORIO

Considerando que, muchas veces, el cuerpo de los difuntos continuaba estando dotado de cierta individualidad, conviene interrogarse sobre la función de las sepulturas en los antiguos pueblos de nuestra región<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Todavía, en algunas localidades del área maya, “los adultos se preocupan por el lugar donde van a estar enterrados al momento de morir y piden que no se les entierre en el panteón por considerarlo prácticamente el monte, de manera que piden ser enterrados en su solar” (Orihuela, comunicación personal 2014).

<sup>16</sup> Se dice que las *cihuapipiltin* que “morauan en la casa del sol, y que quãdo reynaua este sino, decendían a la tierra, y herían con diuersas enfermedades, a los que topauã fuera de sus casas [...] En esta fiesta destas diosas matauan a su honra los condenados a muerte por algún delicto” (Sahagún 1950-1982 II: 37, 38).

<sup>17</sup> Es interesante que esto es evidente en los rituales funerarios, pero no así en la reutilización de restos óseos de individuos sacrificados; en numerosos casos, los cráneos reutilizados en las ofrendas del Templo Mayor se acompañaban de mandíbulas de otros individuos, sin importar una concordancia en términos de edad o sexo (Chávez, comunicación personal 2014).

La primera respuesta, tal vez la más evidente, deriva del hecho de que, cuando los restos humanos caían en manos de personas maliciosas, éstos podían ser usados en perjuicio de la sociedad. De acuerdo con los informantes de Sahagún (1950-1982 X: 39, IV: 102-104; López Austin 1966), ciertos ladrones, llamados *temacpalitotique*, podían utilizar el antebrazo de una mujer muerta en parto para paralizar a los dueños de las casas que pretendían asaltar. A inicios del siglo XVII, una curandera indígena de Cualcoman, Michoacán, dijo haber encontrado en el cuerpo de un enfermo los huesos de la mano de un difunto que le habían sido introducidos para hacerle daño (AGN *Inquisición* 1624: f. 110v). Cien años después, una mestiza de Taximaroa, usó restos óseos para dirigirse a México y liberar a su hijo prisionero (AGN *Inquisición* 1724: f. 349). A fines del siglo XVIII, varios indios de la Sierra Gorda fueron acusados de enterrar huesos humanos para provocar la muerte de sus enemigos (AHCM 1797: ff. 2-3, 50-51, 56). Incluso los nahuas y p'urhépecha contemporáneos hablan de salteadores que se valen de restos óseos humanos para robar (Madsen 1969: 107; Velásquez Gallardo 2000: 130; Cárdenas Fernández 2003: 378-380). Es también posible que, tal como sucede en la actualidad, la práctica funeraria tuviera la finalidad de impedir que algún componente anímico, preferentemente la sombra, quedara vagando en el lugar del deceso y provocara diversas clases de males a los que lo encontraban (Carson y Eachus 1978: 45-49; Flanet 1977: 115; Gallardo Ruiz 2005: 83-90; Signorini y Lupo 1989: 73; Cortés 2010, 98).

Sin embargo, también observamos que la ausencia de un tratamiento funerario adecuado podía afectar a los propios muertos<sup>18</sup>. De hecho, la muerte en tierras lejanas y la no recuperación de los cadáveres parecen haber sido causa de angustia para quienes se veían obligados a alejarse de sus lugares de origen. Esto es vívidamente descrito en la plática que dirige un principal mercader a su subalterno: “tal vez, tú perezcas en medio del bosque, en los peñascos; tu pobre capa de fibra de maguey o taparrabos arrastrado lejos; tus pobres huesos dispersos en varios lugares” (Sahagún 1950-1982 IX: 13, 43)<sup>19</sup>. Podría ser que, en este caso, la causa de temor fuera la probabilidad de terminar convertido en algo distinto de sí mismo, pues varios documentos nos hablan de personajes que, al no ser sepultados en tiempo y forma, terminan transformados en plantas, animales, piedras o elementos acuíferos. De los despojos de Tzutzuma y Copil, arrojados al pedregal, surgieron manantiales (Durán 1995 I: 82, 431), de los de Mayahuel, un maguey (*Histoyre du Mechique* [en adelante *HM*] 1965: 107) y de un cadáver abandonado, una encina (Chimalpahin 1998: 339, “Quinta Relación” ff. 128v-129r). En Michoacán se cuenta que una vez que Cupanzieeri cayó a manos de su enemigo Achu Hirepe, su hijo cobró venganza y recuperó sus restos para tratar de revivirlo, pero por el descuido de dejarlo sobre la tierra para disparar a unas codornices, éste terminó convertido en venado (Alcalá 2008: f. 41). Los toltecas despeñados por Tezcatlipoca, transformado en *tohueyo*, se convierten en piedras (Sahagún 1950-1982 III: 23; *Códice Vaticano A* 1965: lám. XII). En el área

<sup>18</sup> Incluso la sepultura de las cenizas era muy importante. Menciona Motolinía (1971: 73) que una forma de castigo a un transgresor era dispersar las cenizas en el aire “de manera que no hubiese memoria de tal hombre”.

<sup>19</sup> En la década de 1960, los nahuas de Tecospa consideraban que los huesos padecían frío y dolor al ser removidos de sus tumbas (Madsen 1969: 39-40).



maya, es el cráneo sembrado de Jun Junajpu el que da origen al árbol de cabezas (*Popol Vuh* 2013: 68-70 f. 15v-16r). Incluso en la actualidad, los mayas peninsulares consideran que los animales actuales se generaron “a partir del enterramiento en la montaña de un bulto mortuorio que consiste en los huesos de los venados cocidos, molidos y envueltos en la misma piel” (Orihuela, comunicación personal 2014)<sup>20</sup>.

Los esqueletos estaban dotados de cierta potencia vital que no necesariamente se encontraba atada a una especie<sup>21</sup>; el más claro ejemplo es la creación de la humanidad vigente, por Quetzalcoatl y/o Xolotl, a partir de huesos y/o cenizas de gigante (*Leyenda de los Soles* [en adelante LS] 1945: 121; *Anales de Cuauhtitlan* [en adelante AC] 1945: 5; Mendieta 1997 I: 181-182). Los restos humanos de las víctimas sacrificiales son apropiados individualmente, como *malteotl*, colectivamente, como *tzompantli* (cf. Tabla 1); y, muchas veces, depositados en los mismos espacios donde se colocan los restos de los ancestros (cf. Martínez y Núñez s.f.). El hueso y el semen se encuentran íntimamente relacionados –*omjcetl*, “semen”, deriva de *omitl*, “hueso” (Sahagún 1950-1982, X 130)- y, al igual que el primero, el segundo también suponía poder generar vida en otras clases de seres; prueba de ello es aquel conocido pasaje en el que “Quetzalcoatl estando lavándose tocando con sus manos el miembro viril, echó de sí la simiente y la arrojó encima de una piedra y allí nació el murciélago” (*Códice Magliabechiano* 1970: f. 61v)<sup>22</sup>. En el ritual, el futuro sacrificado es transformado en el “amado hijo” de su captor, es decir, en aquel que perpetuará su linaje en las generaciones sucesivas (Sahagún 1950-1982 II: 54). Así, los guerreros muertos en batalla o en el sacrificio iban al cielo “de donde venían [en forma de] muchas águilas y se transformaban en niños” (*Códice Vaticano A* 1965: lám. LI)<sup>23</sup>. Es así que, a través de la captura y conservación de los huesos de los enemigos, diferentes tipos de sujetos se estarían apropiando de sus capacidades generativa; dicha acción metafórica se materializa en aquellas víctimas a las que se ofrecían mujeres en las noches previas a su muerte (Castillo 2001: 101; Sahagún 1950-1982 II: 10).

También encontramos otros muertos que, lejos de transformarse o perder su relación con el grupo, terminan por adquirir un vínculo particularmente estrecho con poblados o grupos en que vivieron o fundaron. Los mecitin debían su etnónimo a uno de sus primeros *tlamacazque* conocido como Mecitli o Meci (Sahagún 1950-1982 X: 189; Durán 1995 I: 71). Malinalco se llamaba así por Malinalxochitl (Durán 1995 I: 74). Los tenoch-

<sup>20</sup> Obviamente, con esto no pretendemos explicar todas las transformaciones *postmortem*.

<sup>21</sup> Sus cualidades vivificantes se evidencian en el uso de este tipo de materiales en el tratamiento de ciertas patologías (Sahagún 1950-1982 XI: 12, XI: 190; Madsen 1969: 69; Fagetti 1998: 89). En el Veracruz rural se supone que a mayor cantidad de tuétano en los huesos, mayor fuerza y vigor (Córdova Plaza 2007, comunicación oral).

<sup>22</sup> Entre los otomíes de la Huasteca, se dice que es la materia ósea la que produce el semen en los varones (Galinier 1990).

<sup>23</sup> El colibrí que introduce su pico en la boca de una mujer embarazada en el *Códice Laud* (1994: lám. 30) bien podría representar, como señala López Hernández (2013: 480-481), a un guerrero muerto en batalla o a un enemigo sacrificado fertilizando a una mujer. Olivier (s.f) ha explorado, con mucha mayor profundidad que nosotros, el tema del sacrificio como intercambio depredatorio en Mesoamérica. Este autor franco-mexicano también ha señalado con anterioridad que una de las principales funciones de los sacrificados extranjeros era promover la regeneración del grupo de su captor. Cf. Graulich (1997), Olivier (2008) y Martínez González (2013: 37-43), para una exploración del tema en el caso p'urhépecha.

cas, olmecas, xicalancas, mixtecas y otomíes descienden respectivamente de cinco hermanos denominados Tenuch, Ulmecatl, Xicalancatl, Mixtecatl, Otomitl (Mendieta 1997 I: 270-271). Amula toma su nombre del “capitán” Amole (RG: Nueva Galicia 1988: 58). Poncitlan debe su topónimo de un señor llamado “Poncitl, como el d[ic]ho ídolo” (RG: Nueva Galicia 1988: 196). Acambaro es “el lugar de Acamba”, una que se ahogó mientras se bañaba en un río (RG: Michoacán 1987: 61). Durán concluye que “[e]s costumbre desta generación poner el nombre al pueblo de su primer fundador” (1995 I: 74). En todos estos casos, se trata de personajes especialmente importantes, cuyas identidades individuales, después de la muerte, se vuelven colectivas al proyectarse sobre territorio. Las crónicas más tempranas no explican cuál era la intención de colocar a los muertos en los lugares de culto, las viviendas o los campos de cultivo pero podemos imaginar que, guardando las debidas proporciones, debieron haber cumplido las mismas funciones que los primeros ancestros, es decir, insertar sus personalidades en los espacios domésticos, de cultivo etc.

Tal vez el ejemplo más notable de este proceso sea el de los ayudantes de Tlaloc, pues los *tlaloque* eran vistos como hombres que, después de la muerte, se habían integrado a las montañas y, desde ahí, se dedicaban a gestionar todo aquello que los humanos requerían para su pervivencia (Sahagún 1950-1982 I: 3, 47; II 131, 151; III 45; VI 115; XI 247; Torquemada; 1975-1979 IV: 77-78; HMP 1965: 26; Clavijero 1987: 148; López Austin 1994: 191-192; Ragot 2000: 135). Siendo que el monte se encuentra íntimamente ligado a la entidad política –de lo que deriva el término de *altepetl*–, podemos considerar que, de alguna forma, esta clase de difuntos terminaba por proyectarse al territorio<sup>24</sup>. Considerando que Brundage (1985: 193-194), Ragot (2000: 61) y Núñez (2006) proponen que el tipo de ritual funerario condicionaba el destino *postmortem* de los occisos, que la mayoría de los esqueletos en contextos arqueológicos han sido inhumados y, que según las crónicas de la colonia temprana, los elegidos de Tlaloc se caracterizaban por ser enterrados (Sahagún 1950-1982 III: 45, VI: 38, 47; Motolinía 1971: 307; Las Casas 1967 II: 464; *Códice Vaticano A* 1965: lám. 77); ¿debemos suponer que el grueso de los muertos terminaban por devenir *tlaloque*?

Considerando que los restos cadavéricos conservan cierta subjetividad y potencial generativo-degenerativo, podemos entender mejor el hecho de que a los enemigos y transgresores se les abandonara en el campo para que fueran devorados por carroñeros.

---

<sup>24</sup> De acuerdo con Botta (2009) la procesión de los gobernantes a los cerros, que tenía lugar en *Huey Tozoztli*, debió simbolizar el establecimiento de una relación entre las ciudades y el espacio ocupado, encarnado por el dios Tlaloc, por el intermedio de la clase señorial. “De ahí que la clave para comprender la naturaleza de esta función política reside en la homología simbólica que el pensamiento nahua establece entre las montañas y la ciudad. Por ello, la sintaxis del ritual parece afirmar que, si los centros habitados se creaban a imagen y semejanza de las montañas, éstos pueden ser considerados como representaciones de Tlalocan: la morada del dios Tláloc. La montaña y las ciudades estaban ambas bajo su jurisdicción, y es precisamente por ese motivo que los soberanos participan en la procesión para reafirmar su poder en un lugar que más que otros evocaba su campo de acción (el monte Tláloc) [...] El monte Tláloc encarnaba en sí mismo el concepto de *altepetl*” (Botta 2009: 185). La figura de Tlaloc como territorio se hace evidente en aquellos relatos migratorios en los que la deidad acuático-telúrica termina por “recibir” al patrono de los migrantes (cf. Torquemada 1975-1979 III: 397-398).

El hecho de que los animales dispersaran sus restos en un espacio silvestre estaría negando a tales difuntos tanto la posibilidad de integrarse a su propio territorio, como la oportunidad de producir degeneración en el espacio de sus adversarios; se trata, así, tanto de una medida de precaución como de un acto punitivo aplicado a un ser potencialmente peligroso.

## LA PERSPECTIVA DE LAS ALMAS

Es común que las crónicas de tradición europea asuman que, en las concepciones prehispánicas, aquello que se dirigía a las regiones de los muertos era el “ánima” (*HM* 1965: 104; Juan Bautista 1965: 149; Mendieta 1997 I: 188, 209; Torquemada 1975-1979 IV: 124, 128; *Códice Vaticano A* 1965 III; Landa 1938: 140-141; Alcalá 2008: f. 3v, 94r). El problema es que, como no se suelen usar términos indígenas para las entidades aludidas, estas aseveraciones realmente no dicen nada sobre el destino último de cada uno de los distintos componentes anímicos del ser humano. Además, la comparación entre los textos castellanos y los escritos en náhuatl revela que, en la mayoría de los casos, los primeros hablan con mucha mayor frecuencia del “alma” que los segundos y, por consiguiente, nos es difícil determinar si tales afirmaciones proceden de un conocimiento empírico o si, por el contrario, derivan del hecho de que, para los relatores europeos, era impensable que alguien creyera poder alcanzar su destino tánico con todo y cuerpo. El contraste entre el *Códice Florentino* y la *Historia General...* resulta bastante ilustrativo al respecto.

Sahagún no parece haber estado particularmente interesado por las concepciones indígenas del alma pues, en ninguno de sus escritos, se dedica un apartado específico al tema. A diferencia de lo que sucede con el *tonalli* y el *ihiyotl*, *teyolia* no figura en el *Códice Florentino*. En contadas ocasiones, el texto en náhuatl alude a “ánima” y “espíritu”; esto sucede sobre todo en la parte donde “se confuta la ydolatría, arriba puesta: por el texto de la Sagrada Escritura, y buelta en lengua mexicana” (Sahagún 1950-1982 I: 57, 60, 62, 63, 66, 69, 74). La introducción al apéndice del libro III habla de las “ánimas” de aquellos que morían, de los que iban a Mictlan y de cómo eran enterrados –*itechpa tlatoa yn imanjan in miquja in vmpa via mjctlan, yoan in quenjn tocoia* (Sahagún 1950-1982 III: 41)–; sin embargo, en el resto del capítulo no se vuelve a hacer mención de componentes humanos distintos del cuerpo. En el texto en castellano, por el contrario, el cronista franciscano se encargó de introducir el término “ánima” en todos aquellos párrafos en los que, desde la óptica cristiana, sería lógico que se estuviera hablando de una entidad etérea (Sahagún 1999 III: 205, 207, 208). La versión de Sahagún (1999 III: 208) dice de los guerreros muertos en batalla que “después de cuatro años pasados las ánimas de estos difuntos se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica, y color”. En cambio, en el relato de sus informantes no existe ningún indicio de que lo transformado fuera una entidad anímica –*auh in iquac onauhxiuhtique nimā ic mocuepa tlaçototome* (Sahagún 1950-1982 III: 49)–. Lo mismo sucede en la descripción del pájaro conocido como *yollotototl*: en castellano se dice que “los corazones de los difuntos, o sus ánimas, se vuel-

ven en aquella ave” (Sahagún 1999 XI: 632); mientras el texto náhuatl sólo declara que “cuando morimos, [el *yollototl*] encarna nuestros corazones [*tviollo*]”<sup>25</sup>.

Hace poco más de treinta años, López Austin, en *Cuerpo humano e ideología...* (1996) propuso que la comprensión nahua del ser humano partía de la concepción de, cuando menos, tres *entidades anímicas*, distribuidas por todo el cuerpo pero concentradas en tres principales *centros*. Desde el corazón, el *yolia* o “vividor” se encargaba de gestionar la vitalidad, la emoción, la acción, el movimiento, la memoria y la energía individual. Concentrado en la cabeza y transportado por la sangre, el *tonalli* o “irradiación”, además de proporcionar calor corporal, condicionaba el destino y la personalidad de los individuos en función de la influencia que sobre ellos ejercían las deidades patronas del día oficial de su nacimiento. Además de vitalizar al organismo desde el hígado, el *ihiyotl* o “aliento” parece haber regulado los efectos que en los sujetos tenía su comportamiento moral y emocional. En un trabajo reciente (Martínez González 2008: 7-50), hemos podido observar que, aun si existe una gran variabilidad, este tipo de concepciones tienen cierto eco en otros pueblos mesoamericanos y de regiones vecinas.

Desde el tiempo en que este sabio mexicano se ocupó de las antiguas concepciones de la persona, sabemos que el *yolia* podía sobrevivir a la muerte del cuerpo. Los datos más precisos sobre el alma-corazón y su destino *postmortem* se desprenden del cuestionario que, en 1528, aplicó Bobadilla a los nicaraos para tratar de demostrar su total desconocimiento en materia cristiana. Ahí, aunque no siempre se distingue entre el corazón y su habitante, se menciona a una cierta entidad, llamada *yulio* [variante de *yolia*], a la que se describe bajo la imagen de “una como persona” o un “ayre que les sale por la boca”. Los *yulio* de quienes fueron buenos y de los muertos en la guerra van al cielo para servir a los *teotes* y “allá se tornan hombres”. El *yulio* y el cuerpo “que acá queda” no se volverán a juntar jamás; los muertos “no han de tornar” (Bobadilla, en: Fernández de Oviedo 1944-1945 XI lib. 4: 76, 78, 80, 81). Castillo (2001: 121-122), al narrar la muerte de Huitzilopochtli, confirma la salida del *yolia* y su posterior encuentro con las deidades. En los *Anales de Cuauhtitlan* se dice que una vez muerto Quetzalcoatl, su cuerpo fue quemado y “al acabarse sus cenizas, al momento vieron encumbrarse el corazón [*quizá iniyollo*] de Quetzalcoatl. Según sabían, fue al cielo y entró en el cielo. Decían los viejos que se convirtió en la estrella de la mañana [...] Decían que, cuando él murió, sólo cuatro días no apareció, porque entonces fue a morar entre los muertos [Mictlan]” (AC 1945: 11). La ausencia del *yolia* en el cadáver parece constatarse por la necesidad de introducir un nuevo “corazón” en la boca los recién caídos –esta vez, en forma de piedra verde (cf. Sahagún 1950-1982 III: 45; Motolinia 1971: 304; Las Casas 1967 II: 462; Mendieta 1997 I: 292-294; Muñoz Camargo 1998: 236; Landa 1938: 139; *Relación de Meztitlan*: 1985 II: 65)<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Aunque pudiera pensarse que se trata de una transformación, cabe remarcar que, en este párrafo, el término empleado no es *cuepa* “torna” sino *ixiptlatia* “representa”.

<sup>26</sup> Tal como lo señaló el mismo López Austin (1996 I: 253), el alma-corazón fue identificado al ánima cristiana desde los primeros años del periodo colonial. En 1528, los “lenguas” de Bobadilla ya traducían *yulio* por “ánima” (Bobadilla, en: Fernández de Oviedo 1944-1945 XI lib. 4 II: 81). Hacia 1570, Molina (2001: ff. 8v, 95) escribe *teyolia* en la entrada para “alma o ánima”. En los *Cantares mexicanos* (2011: ff. 1v, 2r, 3r), seguramente escritos después de 1580, se declara: “[e]n verdad es otro el lugar donde se descarna la vida [yoliliz Ximoayan]”, “[o]jalá que a ti, Dueño del cerca y del junto [in Tloque in Nahuaque], te cante yo allá

Cabe, sin embargo, aclarar que los mismos informantes de Bobadilla parecen haber contemplado destinos *postmortem* que no parecen haber implicado la separación de entidad alguna. Así, se afirmó con respecto a los sacrificados que “las ánimas é coraçones [...] no van a parte alguna, que allí se quedan con el cuerpo” y que “si [el individuo] ha vivido bien va el *yulio* arriba con nuestros dioses, é si ha vivido mal allí muere é pesçe con el cuerpo é no hay más memoria” (Fernández de Oviedo 1944-45 XI, lib. 4: 83). Tampoco parece claro que los p’urhépecha y otomíes hayan imaginado una existencia sin cuerpo después de la muerte: “[l]os otomíes, que tienen lenguaje por sí, como menos políticos pensaban que con la vida del cuerpo acababa también el ánima” (Torquemada 1975-1979 IV: 128; Mendieta 1997 I: 208). Mientras que “cuando [a los p’urhépecha, los frailes] les decían que habían de ir al cielo no lo creían y decían: «nunca vemos ir ninguno»” (Alcalá 2008: f. 53). En los contextos arqueológicos, la constante ausencia de piedras verdes al interior de las mandíbulas –sustitutos del “corazón”– sugiere que, en la mayoría de los casos, dicha entidad no había abandonado el cuerpo (Núñez Enríquez 2006: 10, 11, 12).

El destino de los otros componentes anímicos es bastante más incierto. López Austin (1996 I: 361-370) propone que, al momento de la muerte, debieron disgregarse los diferentes constituyente humanos; el *tonalli* habría quedado vagando sobre la tierra y el *ihiyotl* emanado como “aire de noche” se habría diluido lentamente en el ambiente provocando a los seres circundantes diversas clases de patologías. Sin embargo, la ya referida ceremonia de *quitonaltia* no sólo muestra que los segmentos corporales muertos continuaban conteniendo *tonalli* sino que el objetivo mismo de dicha práctica era su integración. Lo mismo parece haber sucedido con el *ihiyotl*; pues, según el *Códice Florentino*, los jóvenes guerreros mexicas intentaban ampararse de partes de cadáver de una mujer muerta en parto para usarlos como amuletos en las batallas: “[s]e decía que los cabellos, los dedos de *mociuaquetzqui* proporcionaban *ihiyotl*. Se dice que paralizaban los pies de sus enemigos” (Sahagún 1950-1982 VI: 62). Dadas las cualidades antes referidas para estas *entidades* –el *ihiyotl* se vincula al comportamiento moral y el *tonalli* al destino y personalidad– no sólo entendemos mejor por qué se dialogaba con los cadáveres sino que, al mismo tiempo, se explica por qué un ser peligroso seguía siéndolo después de la muerte<sup>27</sup>.

---

en el cielo cerca de los que junto a ti viven, porque mi corazón [noyollo] se levanta, hacia allá miro”; en varias ocasiones, el texto alude a Ximoayan, al Cielo y a Dios. Hacia 1598, Alvarado Tezozomoc (1998: 12), en su *Crónica Mexicayotl* utiliza in *teyolia* in *teanimazhuan* tanto para hablar de las almas que se perdían por el culto a Huitzilopochtli como para señalar que éstas se salvarían gracias a la intervención de los españoles. De 1599 data aquel famoso sermón de Juan Bautista (en: Hernández de León-Portilla 1998: ff. 65v, 68v-69r) en que, para referir en náhuatl al alma cristiana, se utiliza *iyolia yanima*. Con el mismo sentido, encontramos pareados *noyolia* y *nanima* en una serie de testamentos indígenas, redactados entre 1566 y 1795, cuando se alude al instante en que Dios tenga a bien llevarse las almas de los moribundos y al momento en que se solicitan misas para ayudar al difunto en su futuro ascenso al cielo (Pizzigoni 2007: 174, 175; Anderson *et. al.* 1976: 44-45, 58-59, 64-65, 74-75).

<sup>27</sup> Ninguna de nuestras fuentes proporciona indicios suficientes como para establecer si tales entidades se quedaban en el cadáver para siempre o si sólo lo hacían por un tiempo; lo cierto es que “algo” se conservaba en el cuerpo; pues los huesos de gigante, aun después de varios “soles”, pudieron ser usados para producir nueva vida.

Lo llamativo es que, incluso en los casos en que consta la salida del *yolia*, parece claro que el cuerpo seguía dotado de cierta agencia; esto se observa con claridad en la obra de Castillo (2001: 121-122, cf. Serna 2003: 129).

Yece macihui in timiquiz inic totlan tonahuac yez in moyolia ca amo ic mitzxiccahuaz in toteachcauh Tetzauhteotl ca in momiyoitic in moquaxicaltic ca oncan motlaliz ca oncan mopampa tlatoz iuhquimma zan onca tiyoltica [...] Ma iuh xiquinnahuati in iquac oquiz in moyollia inic otimic ma tepetlacalco quitocacan in monacayo oncan oc nauhxihuitl onoz in momiyo, occenca palani tlalli mocuepa in monacayo, catel oncan tiquinnotzaz in motetlayecolticahu-an tlenamacaque, in iquac mitzquixitilizque, niman topco quimilco quitemazque in momiyo momozticpac teocalticpac quitlalizqué qualca yeccan onoz in iquimillo in itopyo, in momiyo (Castillo 2001: 121-122).

Aunque morirás, de modo que tu ánima [moyolia] estará con nosotros [los dioses], a nuestro lado, no te desampará nuestro teachcauh Tetzauhteotl, porque se asentará en tus huesos, en tu cráneo, y hablará a través de ti, como si tú allí estuvieses vivo [...] Ordénales de esa manera que cuando salga tu ánima [moyollia], cuando hayas muerto, entierren tu cuerpo en una caja de piedra, y que en ella estén tus huesos por cuatro años, [hasta que] tu carne se pudra mucho más, [hasta que] regrese a la tierra. Pero desde ahí llamarás a tus servidores, los tlenamacaque, y cuando te saquen, entonces pondrán tus huesos en el envoltorio, en el bulto, y los depositarán sobre el altar, sobre el templo: en un lugar bueno y recto estará el bulto, el envoltorio hecho con tus huesos<sup>28</sup>.

Otros bultos sagrados también suponían contener restos de cuerpos antropomorfos. Los *tlaquimilolli* de Camaxtli, Quetzalcoatl e Itzpapalotl incluían las cenizas de las mismas deidades (Muñoz Camargo 1998: 235-236; Alva Ixtlilxochitl 1975-1977 I: 387; AC 1945: 51) y en el de Tezcatlipoca debía encontrarse un hueso de su muslo (Las Casas 1967 I: 643). En el caso de Itzpapalotl, su bulto también contenía un fragmento pétreo derivado del estallido de su cuerpo al momento de ser expuesto al fuego (*Seyenda de los soles* 1945: 124; AC 1945: 3)<sup>29</sup>. Mendieta (1997 I: 184; cf. Torquemada 1975-1979 IV: 122) nos dice que, tras el sacrificio de los dioses en Teotihuacan, cada uno de ellos habría dejado a sus seguidores una manta a manera de *tlaquimilolli*; en este caso, parece constar la ausencia del *yolia* pues, tal como se hacía con ciertos muertos, se indica que “envolvían estas mantas en ciertos palos, y haciendo una muesca o agujero al palo, le ponían por corazón unas pedrezuelas verdes” (Mendieta 1997 I: 184; Torquemada 1975-1979 IV: 122). Todos estos bultos parecen haber estado dotados de volición e intencionalidad; pues una de sus principales funciones era justamente servir de instrumento de comunicación entre sus cargadores y la propia deidad (Alvarado Tezozomoc 1998; 17; 1997: 77; Chimalpahin 1998: 149, “Memorial” ff. 46v-47v; Sahagún 1950-1982 X: 189)<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> En los Altos de Chiapas, se habla de brujos que se quitan la carne y la piel antes de ir a perjudicar a sus enemigos; eso muestra que, aún siendo sólo esqueletos, se conserva cierta agencia (Encino *et al.* 1989: 30, 149).

<sup>29</sup> Los tlaxcaltecas declaran “estos bultos y estatuas a quien servimos y adoramos son imágenes, figuras y simulacros de los dioses que en la tierra fueron hombres, y por sus hechos heroicos y famosos subieron al cielo [...] y desde allá nos envían a la tierra con sus divinas influencias, con su virtud y gran poder todo lo necesario” (Muñoz Camargo 1998: 197).

<sup>30</sup> En el caso de B'alam Kitse' se explica que, tras su partida, el bulto fungirá como instrumento de memoria: “Así será vuestro instrumento para acordaros de mi, esto os dejaré, así será vuestra majestuosidad

Ahora, si un hueso o una manta pueden tener el mismo rol que la totalidad del esqueleto, eso significa que la identidad de la deidad es divisible y replicable a través de procedimientos metonímicos –contigüidad o *pars pro toto*–; de modo que, al fragmentarse el cuerpo, se multiplica su presencia en los diversos espacios que lo contienen. Al menos, en el caso de Curicaueri consta que “solía esta gente, en su tiempo, cuando los enviaba el *cazonci* u otro señor, a morar a otra parte, los que iban llevaban alguna piedra que estaba con su dios o parte de él y donde asentaban ponían nombre del dios que llevaban de sus pueblos y le decían las mismas fábulas y hacían las mismas fiestas que en sus pueblos propios” (Alcalá 2008: ff. 109v, 118v, 96v)<sup>31</sup>. En las fuentes escritas, los testimonios sobre este tipo de prácticas son bastante exigüos en lo referente al cuerpo humano y casi todos versan sobre la manipulación de restos de víctimas sacrificiales (cf. Tabla 1); los contextos arqueológicos, por el contrario, muestran que la segmentación y transportación de partes corporales era sumamente común.

En numerosos sitios correspondientes a muy diversas temporalidades, se ha registrado el depósito de huesos aislados; esto se observa, desde el Formativo hasta el Posclásico tardío, en regiones tan variadas como el occidente de México y la Huasteca, pasando por Teotihuacan, Tula y el área maya. Tenemos noticias de este tipo en espacios funerarios, canales, altares, patios, unidades domésticas y rellenos de diferentes etapas constructivas de los templos (David *et al.* 2010: 4; Serra Puche *et al.* 1982; Meighan 1972; Sugiyama y López Luján 2006: 136; Gómez y Fernández 1990; Welsh 1998; Espejo 1996; Garza 1991; López Alonso *et al.* 1976; Smith 1994; Suárez 1989; Porter 1956; López Mestas 2011: 324, 326, 327, 357, 367 y 368; Zacarías 1975; Noguera 1935; Carvajal y González 2003; Suárez 1989; Macías Goytia 1986, 535-559; Puaux 1989; Scherer, Cassady y Lori 2001: 553). La escasez de marcas de violencia muestra que la mayoría de tales restos no debieron haber correspondido a víctimas sacrificiales y que, por el contrario, los huesos fueron separados del cuerpo tras la descomposición de los tejidos blandos. Si a ello sumamos que en algunos sitios las partes faltantes en un entierro corresponden a las sobrantes en otro, podemos imaginar que se trata de restos de muertos locales que se removieron de un sitio para colocarlos en otro (Ekholm 1942; Martínez González 2013: 222; Paredes 1990; Storey 2005).

Parecería entonces que, aun cuando el *yolia* pudiera dirigirse a un espacio mítico para tener una nueva existencia al lado de los dioses, el cuerpo muerto seguía estando impregnado tanto de *tonalli* como *ihiyotl*. Siendo que tales elementos se ligaban al comportamiento moral, el carácter y el destino, la separación del alma-corazón no debió implicar la total pérdida de la personalidad. Sino que, tal como sucede con los bultos sagrados, la muerte y descomposición de los cuerpos debió haber permitido que, a través de su segmentación, se multiplicara su presencia en los diferentes espacios en los que se le pudiera necesitar.

---

[...] Entonces dejó la señal de su existencia, bulto esplendoroso [*pisom q'aaq'al*] es llamado. No estaba claro su aspecto, solamente estaba envuelto, nunca había sido desatado [...] Así, pues, fue su consejo cuando desaparecieron, pues, allá sobre el Jaqawitz. No fueron enterrados por sus mujeres, sus hijos” (*Popol Vuh* 2013: 195, f. 47v). Encontramos un estudio profundo del *tlaquimiloilli* en la obra de Olivier (1995: 105-141); ahí también se señala la existencia de un estrecho vínculo entre estos bultos y los creados a partir de restos mortuorios humanos.

<sup>31</sup> Cf. Martínez González (2013: 180).

## EL ENTERRAMIENTO Y EL VIAJE AL MUNDO DE LOS MUERTOS

Recientemente, Mikulska (s.f.) ha demostrado que la ubicación de Mictlan es mucho más ambigua y compleja de lo que se solía suponer; pues, a lo largo de diferentes fuentes, oscila entre norte-sur y cielo-tierra. Parece claro, sin embargo, para llegar a dicho ámbito, era necesario penetrar en la superficie terrestre –a veces, a través de una cueva (Sahagún 1950-1982 III: 37; XI: 277)<sup>32</sup>. En varios códices, como el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: láms. 17, 37, 40) o el *Laud* (1994: láms. 21, 27, 31), se observan muertos entrando en las fauces abiertas de reptiles dispuestos horizontalmente. En otras imágenes, como las del *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: lám. 28), el *Códice Laud* (1994: lám. 20) y el *Códice Borgia* (1993: lám. 57), quienes aparecen devorando cadáveres son seres esqueléticos o semi-esqueléticos. El reptil alude a la tierra, los restos óseos al Mictlan; la síntesis aparece en una en aquella lámina del *Códice Borgia* (1993: lám. 42) en la que un ser antropomorfo se introduce por el hocico de uno zoomorfo para acceder al lugar de los muertos –representado por la oscuridad, una deidad esquelética y la presencia de huesos humanos<sup>33</sup>–. Tierra y muerte se encuentran tan estrechamente vinculados que, en opinión de los antiguos p'urhépecha, sus dioses debían constituir un matrimonio (Ramírez 1980: 359-360)<sup>34</sup>. Así, el hecho de que el *Códice Vaticano A* (1965: 10-11, pl. 2) nombre Tlalticpac, “en la tierra” a la primera etapa del Mictlan, pudiera implicar que el difunto se encontraba ahí desde el momento en que se enterraban el cuerpo o las cenizas<sup>35</sup>.

De lo anterior se deduce que lo que ingresa al lugar de los muertos no es sólo una entidad anímica sino la totalidad del cadáver. La existencia corpórea en Mictlan parece constatarse en aquel mito en el que, para la creación de la humanidad actual Quetzalcoatl o Xolotl debió dirigirse a él para recuperar los huesos y/o las cenizas de los hombres de épocas anteriores (*LS* 1945: 121; *AC* 1945: 5; Torquemada 1986 II: 7; Mendieta 1997 I: 181-182). Después de haber muerto y resucitado, Papan, la hermana de Motecuhzoma, dijo haber visto restos óseos en el lugar de los muertos: “[m]e llevó por aquel valle adelante, donde vide muchas cabezas y huesos de hombres muertos [...] Aquellos huesos y cabezas que gemían en aquellos campos eran nuestros antepasados que no habían tenido lumbre de fe, por lo cual estaban en aquella pena” (Torquemada 1975-1979 II: 324-327)<sup>36</sup>. En el *Popol Vuh* (2013: 56, f. 12v), se dice que los responsables del descarnamiento de los cadáveres son justamente las deidades de Xib'alba. A ello se suma que,

<sup>32</sup> Una de las formas en que se podía decir “morir” era *ytechnaci yn tlaltecutli*, “acostarse con la deidad telúrica” (Molina 2001: 86v).

<sup>33</sup> El *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: lám. 3) presenta, además, una imagen de Mictlantecuhtli portando una suerte de yelmo en forma de cabeza de Cipactli.

<sup>34</sup> Entre los nahuas del centro de México Ixcuina “era mujer de Miquitlanteutle. Era diosa de las malas mujeres” (*Códice Vaticano A* 1965: lám. 39)

<sup>35</sup> Incluso los nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla identifican el Miktla con el cementerio (Acosta 2013: 188).

<sup>36</sup> Los detalles de este viaje difieren considerablemente en la versión de los *Primeros Memoriales* (Sahagún 1997: 179-183).



en muchas de las imágenes, los muertos y sus deidades suelen ser representados como seres descarnados o semidescarnados, es decir, como cuerpos en descomposición (*Códice Borgia* 1993: lám. 53, 52, 50, 49, 14; *Códice Nuttall* 1975: lám. 85, 77, 29, 23, 18; *Códice Dresden* 1965: lám. 3, 5, 6, 9). Todo esto nos lleva a considerar que, si pensáramos que sólo las almas de los hombres se dirigieron a tales espacios míticos, ¿cómo podríamos explicar que sus restos se encontraran ahí?

Una vez ahí, el muerto debía pasar por una serie de elementos –viento que corta como obsidiana, montañas que se entrechocan como muelas, etc.– que, poco a poco, iban provocando su desgaste o erosión –de ahí que Mictlan fuera también conocido como Ximoayan “donde son descarnados” (Sahagún 1950-1982 III: 37-42)–. Aparentemente, este fenómeno fue descrito bajo la imagen de un proceso alimentario pues, según el *Códice Florentino* (Sahagún 1950-1982 VI: 21), “nuestra madre, nuestro padre Mictlantecuhli, Tzontemoc, Cuezalli, todavía está sediento de nosotros, todavía está hambriento de nosotros”<sup>37</sup>. Hoy en día la penetración del cadáver en el ámbito telúrico y su consecuente descarnado es descrito como el hecho de que la tierra “come” la carne del difunto (Chapman 1982: 127, 221; Neff 1994: 82; Knab 1991: 41; Sánchez y Díaz 1978: 212; Sandstrom 1991: 240; Williams García 1963: 194; Portal 1986: 45; Madsen 1969: 209).

Como en toda alimentación, tendríamos que pensar que el proceso aquí descrito también debió implicar digestión; de modo que una parte de lo consumido tendría que haber sido incorporada por la entidad devoradora y otra separada como residuo transformado. La carne se pudre y con ello se pierde la posibilidad de reconocer al sujeto esqueletizado, aquello que antes era hermoso ahora causa temor: “[e]s la cabeza de un gran señor, solamente su carne hace bonita su apariencia, así, pues, cuando se muere asusta en su exterioridad a la gente por sus huesos” (*Popol Vuh* 2013: 69, f. 16r). El término por el que habitualmente se traduce al náhuatl el concepto de “cuerpo” –la unidad orgánica en su totalidad– es *tonacayo*. Siendo que, literalmente, dicha palabra quiere decir “nuestra carne” (Molina 2001: f. 149r), podemos suponer que, al corromperse los tejidos blandos, se perdía la unidad corporal. Por último, nos dice Alvarado Tezozomoc sobre la muerte de Ahuizotl que “en Chicnauhmicltan (al noueno ynfierno), q[ue] ya dexó su cargo y trabaxo en este mundo” (1997: 350). Tal como propone López Austin (1994: 218-219), pudiera ser que lo único que sobreviviera a dicho proceso fuera una suerte de semilla impersonal capaz de regenerar vida al interior del mismo colectivo pues, en los trabajos de Báez (2008: 59) y Questa (2010: 94), sobre los actuales nahuas de la Sierra Norte de Puebla, se encuentran datos que refuerzan la idea de que la separación del cuerpo y alma tiene lugar en un espacio mítico<sup>38</sup>. Sin embargo, también es posible imaginar que,

<sup>37</sup> También los nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla consideran que la Muerte come a los humanos (Acosta 2013: 133).

<sup>38</sup> Un informante tzeltal contemporáneo explica que el ánima regresa “pero la apariencia cambia y nunca vuelve uno a ser uno como fue” (Villa Rojas 1990: 633). Según Guiteras Holmes, para los tzotziles, “el *ch’ulel* de un recién nacido es tabula rasa, desprovisto de toda característica que pudiera asociarlo a su encarnación anterior” (Guiteras Holmes 1961: 297). Los huicholes, por su parte, dicen que, tras la muerte, “el alma desanda su vida entera, reviviendo una por una todas sus experiencias desde el nacimiento hasta la muerte” (Furst 1972: 38; Pacheco Bribiesca 2010: 57).

una vez perdida la unidad, identidad y rol social, el ser fuera transformado y refuncionalizado como un agente de diferente naturaleza.

En algunos documentos se señala que los muertos más distinguidos y, en especial, los gobernantes devenían dioses tras la muerte (Durán 1995 I: 454; Sahagún 1950-1982 X: 192; Torquemada 1975-1979 IV: 125-126; *Códice Vaticano A* 1965: lám. 5). En otros casos, se sugiere que las deidades fueron hombres célebres que, tras su deceso, se convirtieron en objeto de culto (HMP 1965: 44; Mendieta 1997 I: 191; Muñoz Camargo 1998: 85, 155, 197; Ramírez 1980: 361). Tal como lo indica Ragot (2000: 67)<sup>39</sup>, el poco culto dirigido a personajes célebres caídos muestra que, aun cuando se les deificara, éstos no debieron pertenecer a la misma categoría que los grandes númenes. No obstante, tales testimonios sí podrían estar dando cuenta de la operación de un cambio fundamental. De acuerdo a un antiguo poema, terminando el recorrido por Ximoayan, el muerto, o una parte del mismo, “con sonajas de niebla es llevado a Tlalocan” (Sahagún 1958: 61)<sup>40</sup>. Apreciamos el continuo entre estos dos espacios míticos en el relato de aquella mujer, temporalmente difunta, que sin interrupción transita de Mictlan a Tlalocan hasta encontrarse con Tlaloc y recibir el mensaje de que aun no ha llegado el momento de su deceso definitivo (Sahagún 1997: 179-183)<sup>41</sup>. Ningún documento antiguo sugiere la creencia en que el grueso de los muertos haya terminado convertido en *tlaloque*; llama la atención, sin embargo, el hecho de que los actuales nahuas de Guerrero les atribuyan un rol semejante:

Los muertos “trabajan” igual que las personas vivas, sólo que ellos “trabajan” en dos lugares: aquí entre los vivos y en el lugar donde andan [...]. En el ciclo de la producción agrícola, los nahuas dependen del trabajo de los muertos para traer la lluvia para hacer fértil la tierra, y para que crezcan y rindan fruto las plantas [...]. En la conceptualización local los muertos pueden traer el viento y las nubes cargadas de agua; también pueden hablar directamente con los santos, los dioses y Tonantzin para que traigan el agua necesaria para que las plantas produzcan [...] A cambio de esto, los vivos presentan ofrendas a los muertos. Un informante declara que, para los sacrificios, es necesario usar gallinas de rancho porque se nutrieron con maíz y su carne se nutrió con maíz [igual que la del hombre]. (Good Eshelman 1996: 277-281)

## MÁS ALLÁ DEL ALMA

La muerte en Mesoamérica es en definitiva uno de los temas con más amplias perspectivas de investigación pues, no sólo la información contenida en los documentos coloniales es cuantiosa y, a veces, detallada, sino que además se cuenta con muchos

<sup>39</sup> Cf. Brundage (1985: 197-198).

<sup>40</sup> También en el antes referido caso de Huitzilopochtli, la transformación en deidad tiene lugar después de su esqueletización.

<sup>41</sup> Aún entre los nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla, no se considera que Mictalli sea radicalmente distinto de Tlalocan sino tan sólo un lugar ubicado en su porción meridional (Knab 1991: 41; Acosta 2013: 177).

datos arqueológicos derivados de contextos poco alterados. Si bien el contraste entre estas dos clases de fuentes puede ser complementaria, también nos muestra la existencia de prácticas que no fueron registradas por las crónicas tempranas y que, en ocasiones, lo que en los escritos aparece como una generalidad no constituye más que un ideal. Aun queda mucho por saber, pero, al menos, podemos estar seguros de que, para entender este complejo tópico, no basta con averiguar el paradero de las distintas entidades anímicas.

Centrándonos en los aspectos más tangibles de la persona, hemos podido notar que el cuerpo muerto no necesariamente era visto como un objeto inerte. El *yolia*, la principal fuente de vida, pudo haberse separado del organismo al momento del deceso, pero la permanencia del *tonalli* y el *ihiyotl* hacían que éste continuara siendo visto como un sujeto al que se podía honrar o castigar. Los ritos previos al enterramiento parecen haber tenido la intención de concentrar la personalidad del difunto –en sus segmentos corporales, sus posesiones y sus relaciones– antes de que diera inicio un paulatino proceso de desagregación. Desde el momento mismo en que el cadáver es sepultado en la tierra, inicia un progresivo proceso de desgaste que, además de derivar en su esqueletización, debió implicar la pérdida de su unidad, función social e identidad individual. Sucedido lo anterior, el muerto sólo estaría en la posibilidad de conservar sus vínculos con la comunidad en tanto se mantuviera en el territorio. Una vez descarnado, el difunto se convierte en un ser transformable capaz de devenir una entidad territorial, gestora de recursos, o ser apropiado por múltiples colectivos ajenos.

Vemos pues que, a través del destino de los muertos, la memoria se inscribe en el territorio; los muertos peligrosos se ubican en los espacios marginales, la gente común en los más cotidianos y los prestigiosos en los de mayor significación. Es así que, la “geografía del inframundo” se proyecta en la del mundo, no como un algo estático sino como un ámbito al que siempre es posible acceder para dispersar y multiplicar la presencia de los seres pasados en todos aquellos lugares que se vinculan con la existencia grupal.

**Tabla 1:** Lugares de enterramiento en fuentes documentales

Sitio de depósito	Personajes	Fuentes
Ciudad sagrada (Teotihuacan o Mitla)	Gobernantes	Sahagún 1950-1982 X: 191-192; RG: <i>Oaxaca</i> 1777-1778 1994: 309.
La cima de un monte	Comerciante muerto en la ciudad, Mixcoatl (guerrero asesinado)	Sahagún 1950-1982 IX: 25; AC 1945: 7; LS 1945: 125.
Cueva	Gobernantes momificados, víctima sacrificial, representante de la deidad Tlaloc	Burgoa 1989: 339-340; Pomar 1941: 18; Clavijero 1987: 148; Sahagún 1997: 59.
Lugares de culto	Señores y los guerreros o comerciantes muertos en misión.	Durán 1995 I: 455, 498; Sahagún 1950-1982 XII: 57; Alvarado Tezozomoc 1997: 353, 393; AC 1945: 7; LS 1945: 125; Landa 1938: 70.

Lugares de culto	Mujeres muertas en parto. Víctimas sacrificiales y muertos por causas acuáticas.	Alcalá 2008: f. 31v; RG: <i>México</i> 1985: 270; RG: <i>Antequera</i> 1984 I: 232; RG: <i>Oaxaca 1777-1778</i> 1994: 309; RG: <i>Guatemala</i> 1982: 279; Mártir de Anglería 1964: 6, lib. VI, t. II: 572; Sahagún 1950-1982 XI: 68.
Las propias viviendas	Gobernantes y gente común	Sahagún 1999 III: 207; Durán 1995 I: 303; Acosta 1962: 314; RG: <i>México</i> 1985: 301, 305; RG: <i>Guatemala</i> 1982: 282; RG: <i>Antequera</i> 1984 I 232; RG: <i>Oaxaca 1777-1778</i> 1994: 59; Landa 1938: 139; Fernández de Oviedo 1944-1945 XI lib. 4: 88.
Campo y tierras de cultivo	Gente común, personas sin parientes	Acosta 1962: 314; RG: <i>México</i> 1985 I: 295, 328; RG: <i>México</i> 1985 II: 65.
Cruce de caminos	Mujeres muertas en parto	<i>Códice Carolino</i> : 1967, 47; Sahagún: 1950-1982, VI 161, IV 102
Cremación y dispersión de cenizas	Muerto en epidemia	RG: <i>México</i> 1985: 189
Abandono en el monte, los ríos o, en su caso, cenotes	Transgresores ejecutados <sup>42</sup> , víctimas sacrificiales	Durán 1995 I: 266; Muñoz Camargo 1998: 162-163; RG: <i>Nueva Galicia</i> 1988: 188, 227; Landa 1938: 76, 91.
Abandono en el monte, fuera de la ciudad	Enemigos	Sahagún 1999 III: 192; Torquemada 1975-1979 II: 198; Alvarado Tezozomoc 1997: 178, 322, 381-382; Durán 1995 I: 280, 415, 431, 488-489.
Restos conservados por sus captores de manera individual o colectiva	Víctimas sacrificiales	Sahagún 1950-1982 II: 3; Pomar 1941: 17; Durán I: 335; Alvarado Tezozomoc 1997: 324; Landa 1938: 127-129; Mártir de Anglería 1964 6, lib. VI, t. II: 572; Alcalá 2008: ff. 87-87v, 136.
Osario	Víctimas sacrificiales	Torquemada 1975-1979 VIII: 223

## BIBLIOGRAFÍA

### Documentos:

Archivo General de la Nación (AGN) Inquisición 348.4, “Información contra Hernán Sánchez Ordiales, beneficiado de Cuacomán, en Michoacán, por haberse curado con una india, porque según decía, lo habían hechizado y la india le chupó una lla-ga que tenía en la pierna y con esto le sacó tres huesos de muerto que el hechicero le había metido con sortilegios”. Michoacán, 1624.

<sup>42</sup> La “Relación de Santa Cruz Mixtepec, Zimatlán” menciona “hállanse algunos sepulcros aún en las cum-bres de los cerros” (en: RG *Oaxaca 1777-1778* 1994: 243); pero, por tratarse de un documento tardío, igno-ramos la identidad de los inhumados.

- Inquisición 792, “Michaela de Ortega, castiza de aproximadamente 50 años, denuncia que alrededor de ocho años atrás”. Acámbaro, 1724.
- Inquisición 1029. 10, “El señor inquisidor fiscal de este santo oficio de México, contra Joseph Guzmán, al parecer mestizo, casado con Marta de Lemus, al parecer mulata, por usar de un gueso de muerto”. Guango, obispado de Mechoacán, 1725. Archivo Histórico Casa de Morelos (AHCM) 337. 30, “Expediente sobre delitos de superstición contra varios Yndios del Pueblo de san Luis de la Paz”. Valladolid Año de 1797.

### Obras citadas

AC o *Anales de Cuauhtitlan*, cf. *Códice Chimalpopoca*

ACOSTA, Joseph de (1962) *Historia natural y moral de las indias*. Ed. de Edmundo O’Gorman. México, FCE.

ACOSTA MÁRQUEZ, Eliana (2013) “La constitución y deterioro del cuerpo: Una exploración sobre la noción de persona a través de la relación del itonal y el chikawalistli entre los nahuas de Pahuatlan, Puebla”. Tesis de doctorado. México, ENAH – SEP (inédita).

ALCALÁ, Jerónimo de (2008) *Relación de Michoacán*. Zamora, El Colegio de Michoacán.

ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando de (1975-1977) *Obras Históricas*. 2 vols. Ed. de Edmundo O’Gorman. México, IIH-UNAM.

ALVARADO TEZOSOMOC, Hernando (1998) *Crónica mexicana*. Ed. de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vasquez Chamorro. Madrid, Dastin. Serie Crónicas de América.

----- *Crónica Mexicayotl* (1997) Trad. de Adrián León. México, IIH-UNAM.

ANDERSON, Arthur J.O.; BERDAN, Frances & LOCKHART, James, eds. (1976) *Beyond the Codices*. Los Ángeles, Latin American Center – UCLA.

BÁEZ CUBERO, Lourdes (2005) *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. México, Programa de desarrollo cultural de la Huasteca – CONACULTA.

----- (2008) “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”. En: Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.) *Morir para vivir en Mesoamérica*. Xalapa (Ver.), Proagraf: 57-84.

BAUTISTA, Juan (1965) “Algunas abusiones antiguas” En: Angel María Garibay (ed.) *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Ed. Porrúa: 140-156.

BOTTA, Sergio (2009) “De la tierra al territorio. Límites interpretativos del naturismo y aspectos políticos del culto a Tláloc”. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 40: 175-200.

BRUNDAGE, Burr Cartwright (1985) *The Jade Steps. A ritual Life of the Aztecs*. Salt Lake City, University of Utah Press.

BURGOA, Francisco de (1989) *Geografica descripcion de la parte septentrional del polo artico de la america y nueva iglesia de las indias occidentales, y el sitio astronomico de esta provincia de predicadores de antequera valle de Oaxaca*. México, Ed. Porrúa.

CABRERA CASTRO, Rubén (2003) “Las prácticas funerarias de los antiguos teotihuacanos”. En: Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.) *Prácticas funerarias en la ciudad de los dioses. Los enterramientos humanos en la antigua Teotihuacan*. México, IIA-DGAPA-UNAM: 503-539.

- Cantares Mexicanos* (2011) Ed. de Miguel León-Portilla, trad. de Miguel León-Portilla, Librado Silva, Francisco Morales y Salvador Reyes. México, UNAM – Fideicomiso Teixidor.
- CÁRDENAS FERNÁNDEZ, Blanca (2003) *Los cuentos en lengua p'orhé: un punto de vista sociocrítico*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo – Presses Universitaires de Perpignan.
- CARVAJAL, María del Carmen y GONZÁLEZ, Luis Alfonso (2003) “Cerro de los Magueyes: Un centro funerario para matlatzincas y mexicas durante el Posclásico tardío”. *Arqueología* (INAH). 29: 85-114.
- CARSON, Ruth y FRANCIS, Eachus (1978) “El mundo espiritual de los kekchies”. *Guatemala Indígena* (Instituto Nacional Indigenista). 13 (1-2): 38-73.
- CASTILLO, Cristóbal del (2001) *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista*. Estudio preliminar de Federico Navarrete. México, CONACULTA.
- CHAPMAN, Anne (1982) *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los tolupan-jicaques (Honduras)*. México, INAH.
- CHAVERO, Alfredo (1887) “Historia antigua y de la conquista”. En: Vicente Riva Palacio (dir.) *México a través de los siglos*. Tomo I. México, Editorial Cumbre S.A.
- CHÁVEZ CHÁVEZ, José Antonio (2001) “Investigaciones arqueológicas de alta montaña en el sur del Perú”. *Chungara: Revista de Antropología Chilena* (Arica, Universidad de Tarapacá). 33 (2): 283-288.
- CHÁVEZ, Ximena (2007) *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México, INAH – SEP.
- CHIMALPAHIN CUAUHTEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón (1998) *Las ocho relaciones de Chimalpahin*. Trad. de Rafael Tena. México, CONACULTA.
- CLAVIJERO, Francisco Javier (1987) *Historia antigua de México*. México, Ed. Porrúa.
- CÓDICE BORGIA (1993) Ed. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (Comité de investigación). México – España – Graz, Sociedad Estatal 5º Centenario – ADEVA – FCE.
- CÓDICE CAROLINO. *Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina* (1967) Presentación de Ángel María Garibay K. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 7: 11-58.
- CÓDICE CHIMALPOPOCA. *Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles* (1945) Ed. de Primo Feliciano Velázquez. México, IIH-UNAM.
- CÓDICE DRESDEN (1965) *Schrift und buchmalerei de Maya Indianer*. Ed. de Rolf Krusche. Lipzig, Im Insel Verlag.
- CÓDICE FEJÉRVÁRY-MAYER (1994) Ed. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (Comité de investigación). México – España – Graz, ADEVA – FCE – Sociedad Estatal 5º Centenario.
- CÓDICE LAUD (1994) Ed. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (Comité de investigación). México – España – Graz, ADEVA – FCE – Sociedad Estatal 5º Centenario.
- CÓDICE MAGLIABECHIANO (1970) Ed. de Ferdinand Anders. Graz, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze – ADEVA.
- CÓDICE NUTTALL (1992) Ed. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (Comité de investigación). México – España – Graz, ADEVA – FCE – Sociedad Estatal 5º Centenario.

- CÓDICE VATICANO A, *Códice Ríos o Il Manoscrito Messicano Vaticanus 3738* (1965) En: José Corona Nuñez (ed.) *Antigüedades de México*. Vol. 3. Manuscritos mexicanos por Lord Kingsborough. 4 vols. México, SHCP: 7-314.
- Conquistador Anónimo (1858) *Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitan México, escrita por un compañero de Hernán Cortés*. En: Joaquín García Icazbalceta (ed.) *Colección de Documentos para la Historia de México*. Tomo 1. México, Librería de J.M. Andrade.
- CORTÉS TORRES, Ana Teresa (2010) "Aportaciones etnográficas en torno a la naturaleza del sistema frío/caliente: Clasificación y cosmos entre los chinantecos de Santiago Comaltepec, Oaxaca". Tesis de maestría. FFyL-IIA-UNAM, México (inédita).
- Costumbres, fiestas, enterramientos y diversa formas de proceder de los indios de Nueva España* (1945) Ed. de Federico Gomez de Orozco. *Tlalocan* (México). 2 (1): 37-63.
- DAVID, Cybèle; PLATAS, Diana y GAMBOA CABEZAS, Luis Manuel (2010) "Estudio comparativo de las prácticas funerarias en Chupícuaro, Guanajuato y Buenaventura, Estado de México, durante la fase Ticomán". En: Brigitte Faugère-Kalfon (coord.) *Dinámicas culturales entre el Occidente, el Centro-Norte y la Cuenca de México, del Preclásico al Epiclásico*. Zamora, Centro de Estudios de México y Centro América – El Colegio de Michoacán: 85-110.
- DURÁN, Diego (1995) *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*. Ed. de Rosa Camelo y José Rubén Romero. México, CONACULTA.
- EKHOLM, Gordon (1942) *Excavation at Guasave, Sinaloa, México*. Nueva York, Paper of the American Museum of Natural History.
- ENCINO GÓMEZ, Marco, et al. (1989) *Cuentos y relatos indígenas*, México, Coordinación de Humanidades-UNAM.
- ESPEJO, Antonieta (1996) "Exploraciones en Tlatelolco". En: Francisco Gonzáles Rul (ed.) *Tlatelolco a Través de los Tiempos 50 Años Después Tomo I Arqueología*. México, INAH: 33-55.
- FAGETTI, Antonella (1998) *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México, Plaza y Valdés – BUAP.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo (1944-1945) *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Oceano*. Ed. de Natalicio González y José Amador de los Ríos. Paraguay, Editorial Guaranía.
- FLANET, Véronique (1977) *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- FUJIGAKI LARES, José Alejandro (2009) *La muerte y sus metáforas: ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el Noroeste de México*. Tesis de Maestría, FFyL-IIA-UNAM, México (inédita).
- FURST Peter (1972) "El concepto huichol del alma". En: Peter Furst y Salomón Nahmed (eds.) *Mitos y arte huicholes*. México, SEP: 7-113.
- GALINIER, Jacques (1990) *La Mitad del Mundo. Cuerpo Cosmos en los Rituales Otomíes*. México, UNAM – Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – INI.
- GALLARDO RUIZ, Juan (2005) *Medicina tradicional p'urhépecha*. Zamora, El Colegio de Michoacán – Universidad Indígena Intercultural de Michoacán.
- GARCÍA TARGA, Juan (2007) "Algunos aspectos del mundo funerario maya de los siglos XVI y XVII a través de las crónicas y la cultura material". *Cuicuilco* (ENAH). 14 (41): 291-31.

- GARZA, Isabel (1992) "Informe de campo de los entierros de Yautepec, Morelos". En: *Informe Parcial del Proyecto Yautepec, Morelos*. Segunda Temporada de campo octubre 90 enero 91. México, Archivo técnico del INAH.
- GÓMEZ SERAFÍN, Susana; SANASORES, Francisco Javier y FERNÁNDEZ DÁVILA, Enrique (1994) *Enterramientos humanos de la época prehispánica en Tula, Hidalgo*. México, INAH.
- GÓMEZ, Susana y FERNÁNDEZ, Enrique (1990) "Costumbres funerarias de los años 800 á 1428 D.N.E. en Tula, Hgo". *Antropológicas* (IIA-UNAM). 5: 29-49.
- GONZÁLEZ, Yólotl (1975) "El culto a los muertos entre los mexica". *Boletín del INAH* (INAH). 2ª época, 14: 37-44.
- GOOD ESHELMAN, Catherine (1996) "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero". *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM): 275-281.
- GRAULICH, Michel (1997) "Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques". *Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bulletin des Séances* (Brusellas). 43 (4): 433-446.
- (2003) "El sacrificio humano en Mesoamérica". *Arqueología Mexicana* (Ed. Raíces). 9 (63): 16-21.
- GUITERAS HOLMES, Calixta (1961) *Perils of the soul. The world view of a tzotzil Indian*. Nueva York, The free press of Glencoc, inc. – Crowell – Collier Publishing Company.
- HERNÁNDEZ DE LEÓN PORTILLA, Ascensión, comp. (1998) *Obras Clásicas sobre Náhuatl*. [cd-rom] Serie IX: Fuentes Lingüísticas Indígenas, 8 (16). Madrid, Fundación Histórica Tavera y Digibis.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965) En: Angel María Garibay (ed.) *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Ed. Porrúa: 21-90.
- Historyre du Mechique o Historia de México* (1965) En: Angel María Garibay (ed.) *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Ed. Porrúa: 91-120.
- HM, ver *Historyre du Mechique*
- HMP, ver *Historia de los mexicanos por sus pinturas*
- JOHANSSON, Patrick (1998) *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*. México, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla (Seminario de Cultura Náhuatl).
- KNAB, Tim J. (1991) "Geografía del inframundo". *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 21: 31-57.
- KRICKEBERG, Walter (1962) "Les religions des peuples civilisés de Méso-Amérique". En: Walter Krickeberg, Timborn Hermann, Müller Werner y Zerries Otto (eds.). *Les Religions Amérindiennes*, Trad. de L. Jospin. París, Payot: 15-119.
- LANDA, Diego (1938) *Relación de las cosas de Yucatán*. Ed. de Héctor Pérez Martínez. México, Editorial Pedro Robledo.
- LAS CASAS, fray Bartolomé de (1967) *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. Ed. de Edmundo O'Gorman. México, IIH-UNAM.
- LÉON-PORTILLA, Miguel (1993) *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, IIH-UNAM.
- Leyenda de los Soles, cf. Códice Chimalpopoca*



- LÓPEZ, Alonso; LAGUNAS, Sergio Zaid y SERRANO, Carlos (1976) *Enterramientos Humanos de la Zona Arqueológica de Cholula, Puebla*. México, INAH.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1966) “Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores”. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 6: 97-117.
- (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*. México, FCE.
- (1996) *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*. México, IIA-UNAM.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam (2013) “Sexualidad entre los antiguos nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales”. Tesis de doctorado, IIA-FFyL-UNAM, México (inédita).
- LÓPEZ MESTAS, Martha Lorenza (2011) “Ritualidad, prestigio y poder en el centro de Jalisco durante el Preclásico tardío y el Clásico temprano. Un acercamiento a la cosmovisión e ideología en el occidente del México prehispánico”. Tesis de doctorado, CIESAS Occidente, Guadalajara (inédita).
- LS, ver *Leyenda de los Soles*
- MACÍAS GOYTIA, Angelina (1986) “Los entierros de un centro ceremonial tarasco”. *Estudios de antropología biológica* (INAH-IIA-UNAM) 4: 531-559.
- MADSEN, William (1960) *The Virgins Children. Life in an Aztec village today*. Connecticut, Greenwood Press Publishers.
- MALVIDO MIRANDA, Elsa (2000) “La guerra contra las momias en Nueva España. El siglo XVIII, jesuitas, franciscanos, autoridades seculares e Inquisición”. *Chungará Revista de Antropología Chilena* (Arica, Universidad de Tarapacá). 32 (2): 199-205.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2008) “El alma de Mesoamérica: unidad y especificidad en las concepciones anímicas de sus indígenas”. *Journal de la Société d'Américanistes* (Société des Américanistes). 93 (1-2): 7-49.
- (2013) *Cuiripu: Cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, México, IIH-UNAM.
- MARTÍNEZ, Roberto y NÚÑEZ, Luis Fernando (s.f.) “La cabeza en la imagen corporal mesoamericana: una primera aproximación a partir de algunos ejemplos”. En: Carlos Serrano y Vera Tiesler (eds.) *Modificaciones cefálicas culturales en Mesoamérica. Una perspectiva continental*. México, IIA-UNAM – Universidad Autónoma de Yucatán. En prensa.
- MARTIR DE ANGLERÍA, Pedro (1964 [1525]) *Décadas del Nuevo Mundo*. Ed. de Edmundo O'Gorman. México, Ed. José Porrúa e Hijos.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (1975) *Muerte a filo de obsidiana. Los Nahuas frente a la muerte*. México, SEP.
- (1987) *El rostro de la muerte*. México, G. V. Editores.
- MCANANY, Patricia A. (1995) *Living with the ancestors. Kinship and kingship in Naciente Maya Society*. Texas, University of Texas Press.
- McKEEVER-FURST, Jill Leslie (1995) *The natural history of the soul in ancient Mexico*. New Haven – Londres, Yale University Press.
- MEIGHAN, Clement (1972) *Archaeology of the Morett Site, Colima*. Berkeley, University of California Press.
- MENDIETA, Jerónimo (1997) *Historia Eclesiástica Indiana*. México, CONACULTA.

- MIKULSKA, Katarzyna (s.f.) “Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo”. En: Ana Guadalupe Díaz (ed.) *De cielos e inframundos. Una revisión crítica de las cosmologías mesoamericanas*. IIH-UNAM, México. En prensa.
- MOLINA, Fray Alonso de (2001 [1555-1571]) *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*. Ed. de Miguel León Portilla. México, Ed. Porrúa.
- MOTOLINIA, Toribio (1971) *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Ed. de Edmundo O’Gorman. México, IIH-UNAM.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego (1998) *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*. Ed., paleografía y notas de Luis Reyes García. Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala – CIESAS – Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- NEFF, Françoise (1994) *El rayo y el arco iris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y en el oeste de Oaxaca*. México, Secretaría de Desarrollo Social – INAH. Colección *Fiestas de los pueblos indígenas de México*.
- NOGUERA, Eduardo (1935) *La cerámica de Tenayuca y las excavaciones estratigráficas*, México, SEP.
- NÚÑEZ ENRÍQUEZ, Luis Fernando (2006) “Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios posclásicos en el centro de México”. Tesis de maestría. IIA-FFyL-UNAM, México (inédita).
- NÚÑEZ, Luis Fernando y MARTÍNEZ, Roberto (2009) “Prácticas funerarias mexicas y purépechas: El problema de la confrontación entre datos etnohistóricos y arqueológicos”. *Ancient Mesoamerica* (Cambridge University Press). 21 (2): 1-26.
- OLIVIER, Guilhem (1995) “Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des Indiens du Mexique central (XVe-XVIe siècles)”. *Journal de la Société des Américanistes* (París, Société des Américanistes). 81: 105-141.
- (2008) “Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d’intrônisation dans l’ancien Mexique”. *Journal de la Société des Américanistes* (París, Société des Américanistes). 94 (1): 191-203.
- (s.f) *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl “Serpiente de Nube”*. México, IIH-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-UNAM – FCE. En prensa.
- PACHECO BRIBIESCA, Ricardo Claudio (2010) “Ambivalencia y escisión en el concepto de persona wixarika (huichol): El ritual mortuorio y su búsqueda para lograr la invisibilidad”. Tesis de maestría, FFyL-IIF-UNAM, México (inédita).
- PAREDES, Blanca (1990) *Unidades habitacionales en Tula, Hidalgo*. México, INAH.
- PIZZIGONI, Caterina, ed. (2007) *Testaments of Toluca*. Stanford, Stanford University Press – UCLA, Latin American Center Publications.
- POMAR, Juan Bautista (1941) *Relación de Tezcoco en Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Editorial Salvador Chávez-Hayhoe.
- Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k’iche’* (2013) Trad. de Michela E. Craveri. México, IIF-UNAM.
- PORTAL ARIOSO, María Ana (1986) *Cuentos y mitos de la zona mazateca*. México, INAH.
- PORTER, Muriel (1956) *Excavations at Chupicuaro, Guanajuato*. Philadelphia, The American Philosophical Society.
- PUAUX, Olivier (1989) “Les pratiques funéraires tarasques: approche ethnohistorique et archéologique”. Tesis de doctorado, Université de Paris I, París (inédita).

- Procesos de Indios Idólatras y Hechiceros* (1912) México, Publicaciones del AGN.
- QUESTA, Alesandro (2010) "Cambio de vista, cambio de rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepezintla, Puebla". Tesis de maestría, FFyL-IIA-UNAM, México (inédita).
- RAGOT, Nathalie (2000) *Les Au-delà aztèques*. París, Bar International Series 881, Monographs in American Archaeology.
- RAMÍREZ, Francisco (1980) "Relación sobre la residencia de Michoacán [Patzcuaro]". En: Francisco Miranda (ed.) *Relación de Michoacán*. Morelia, Fimax Publicistas: 359-362.
- REA, Alonso de la (1996) *Crónica de la orden de N. seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*. Ed. de Patricia Escandón. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera* (1984) Ed. de René Acuña. 2 vols. México, IIA-UNAM.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (1985) Ed. de René Acuña. México, IIA-UNAM.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán* (1987) Ed. de René Acuña. México, IIA-UNAM.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia* (1988) Ed. de René Acuña. México, IIA-UNAM.
- Relaciones geográficas de Oaxaca 1777-1778* (1994) Ed. de Manuel Esparza México, CIESAS.
- RIVERA DORADO, Miguel (1986) *La religión maya*. Madrid, Editorial Alianza.
- RUZ LHUILLIER, Alberto (1968) *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. México, FCE.
- SAHAGÚN, Bernardino de (1950-1982) *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Ed. y trad. de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe, Monographs of the School of American Research.
- (1958) *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*. Ed. de Ángel María Garibay. México, IIIH-UNAM.
- (1997) *Primeros Memoriales de Tepeapulco*. Trad. de Thelma Sullivan. Norman, The University of Oklahoma Press.
- (1999) *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Ed. de Ángel María Garibay. México, Ed. Porrúa.
- SÁNCHEZ Y DÍAZ DE RIVERA, María Eugenia (1978) "Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzinacapan". Tesis de doctorado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París (inédita).
- SANDSTROM, Alan (1991) *Corn is our Blood. Culture and ethnic identity in a contemporary aztec village*. Norman – Londres, University of Oklahoma Press.
- SCHERER, Andrew; CASSADY Yoder y LORI Wright (2001) "La población de Piedras Negras: Una vista desde sus esqueletos". En: J. P. Laporte, A.C. Suasnívar y B. Arroyo (eds.) *XIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2000*. Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología: 910-918.
- SERNA, JACINTO DE LA (2003) *Manual de Ministros de indios*. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89613.pdf> [6.05.2013].
- SERRA PUCHE, Mari Carmen; CIVERA, Magali y ROMANO, Arturo (1982) "Entierros en un sitio formativo del sur de la Cuenca de México: Terremote-Tlatenco". *Anales de Antropología* (IIA-UNAM). 19: 55-91.

- SIGNORINI, Italo y LUPO, Alessandro (1989) *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- SMITH, Michael (1994) "Proyecto excavación de casas Postclásicas del Centro urbano de Yautepec, Morelos". Informe inédito sobre los trabajos de campo, II-VIII de 1993. México, Archivo Técnico del INAH.
- SOTELO SANTOS, Laura Elena (1987) "El inframundo maya: una descripción a través de las fuentes escritas" *Memorias del Primero Coloquio Internacional de Mayistas* (5-10 agosto de 1985): 1133-1141.
- SOUSTELLE, Jacques (1940) *La pensée cosmologique des anciens mexicains*. Conferencia en Collège de France, París.
- STOREY, Rebecca (2005) "Health and Lifestyle (before and after Death) among the Copán Elite". En: Wyllys Andrews y William L. Fash (eds.) *Copan: The History of an Ancient Maya Kingdom*. Santa Fe, School of American Research Press: 315-343.
- SUÁREZ, Sergio (1989) *Últimos descubrimientos de entierros postclásicos en Cholula, Puebla*. México, INAH.
- SUGIYAMA, Saburo y LÓPEZ LUJAN, Leonardo (2006) "Simbolismo y función de los entierros dedicatorios de la Pirámide de la Luna en Teotihuacan". En: Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.) *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*. México, INAH: 131-151.
- TAVÁREZ BERMÚDEZ, David (2012) *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. Oaxaca, UAM Iztapalapa – CIESAS – El Colegio de Michoacán.
- TORQUEMADA, Juan de (1975-1979) *De los Veinte y un Libros Rituales y Monarquía Indiana. Con el Origen y Guerras de sus Poblaciones Descubrimiento, Conquista, Conversión y Otras Cosas Maravillosas de la Misma Tierra*. Coord. de Miguel León-Portilla, Seminario para el Trabajo de Fuentes de la Tradición Indígena. México, IIH-UNAM.
- VELÁSQUEZ GALLARDO, Pablo (2000) *La hechicería en Charapán, Michoacán*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- VILLA ROJAS, Alfonso (1990) *Etnografía tzeltal de Chiapas: Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México, Gobierno del Estado de Chiapas – Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y la Difusión de la Cultura.
- WELSH, W. B. M. (1998) *An analysis of Classic Maya Burials*. Oxford, British Archaeological Report International Series 409.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto (1963) *Los tepehuas*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- XIMÉNEZ, Francisco (1929) *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*. 2 vols. Guatemala, Biblioteca Guatemala de la Sociedad Guatemalteca de Historia y Geografía.
- ZACARÍAS, Patricia (1975) "Los Enterramientos". En: Román Piña Chan (ed.) *Teotenango: El antiguo lugar de la muralla*, tomo II. México, Dirección de Turismo, Gobierno del Estado de México: 365-408.