

# De los muertos de la casa a la casa de los muertos: una aproximación a las concepciones mortuorias de Tlatilco y Chalcatzingo

Roberto Martínez González

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

*Resumen:* Como parte de una investigación más amplia sobre los orígenes formativos de las concepciones mesoamericanas del deceso humano, este trabajo se propone elucidar algunos principios lógicos que hubieron de guiar la práctica de la inhumación en Tlatilco y Chalcatzingo, dos sitios que pudieron formar parte de una misma tradición. El contraste entre depósitos procedentes de distintas épocas y regiones, revela tanto la existencia de una cierta continuidad como la presencia de relevantes cambios en las intenciones del enterramiento. Identificamos dos estrategias de gestión de la muerte: la preservación de los difuntos en la vida social y el reciclaje de sus cuerpos para la reproducción de la vida. Es la transición entre la una y la otra la que, como veremos, ayuda a entender los vínculos entre concepción de la muerte y estructura social.

*Palabras clave:* concepción de la muerte, muerte y estructura social, periodo Formativo, Tlatilco, Chalcatzingo.

*Abstract:* As part of more comprehensive research on the Formative period origins of Mesoamerican conceptions of human death, the present paper sheds light on some of the local principles that must have guided burial practices at Tlatilco and Chalcatzingo, two sites that might also have formed part of the same tradition. The contrast between deposits from different periods and regions reveals both the existence of a degree of continuity, and the presence of significant changes in the intentions of interment. We identify two different strategies of approaching death: the preservation of the deceased in social life, and the recycling their bodies for the reproduction of life. It is the transition between one and the other that, as we shall see, can lead to a better understanding of the connections between the conception of death and social structure.

*Keywords:* conception of death, death and social structure, Formative period, Tlatilco, Chalcatzingo.

Si bien la muerte ha sido uno de los temas privilegiados en el ámbito mesoamericanista, vale decir que, a la fecha, sigue siendo poco lo que ha podido dilucidarse en torno a las concepciones que hubieron de prevalecer en el periodo Formativo.<sup>1</sup> Reconocemos importantes avances tanto en la reconstrucción de las prácticas realizadas, lo que no carece de complejidad, como en la identificación de las diferencias sociales que éstas reflejan; los progresos han sido menos cuantiosos, sin embargo, en lo relativo al reconocimiento de aquellos principios cosmológicos que sirvieron de guía para la acción (por ejemplo, Merry de Morales, 1987a; Flannery y Marcus, 2005: 6; Oliveros, 2004; Nebot, 2004; Plunket y Uruñuela, 2012: 9). Esta situación parece, en buena medida, derivar de la propia naturaleza de los materiales analizados, pues, éstos, por lo general, no suelen consistir más que en arreglos compuestos por restos óseos, diversas clases de artefactos y elementos iconográficos que, por la infrecuencia de contenidos escénicos, resultan de muy difícil interpretación. El problema, dicho de otro modo, no es tanto la falta de información, sino la dificultad que implica el reconocimiento de los sentidos expresados en las relaciones entre las distintas clases de materiales.

Esos datos, no obstante, pueden tornarse mucho más significativos cuando, en lugar de abordarlos a escala de sitio, los circunscribimos en un fenómeno más amplio, en este caso, el contraste entre la vida aldeana del Formativo temprano y el desarrollo de las primeras sociedades semiurbanas en el Formativo medio. Considerando el espacio disponible para este artículo, nos hemos de enfocar en una práctica específica, la inhumación, desarrollada en dos diferentes sitios: Tlatilco (1300-1000 a.C.), en el Estado de México, y Chalcatzingo (sobre todo en la fase Cantera, 700-500 a.C.), en Morelos, vinculados por la aparente pertenencia a una misma tradición (véase Grove, 2007: 214).

La intención es que la comparación entre las informaciones procedentes de estas dos clases de sociedades, nos ayude a poner en evidencia tanto lo que tiende a mantenerse constante a través del tiempo y el espacio, y que, probablemente, hubo de estar mayormente cargado de significación,<sup>2</sup> como de aquello que se ajusta y modifica en la transformación social.

Comenzaremos, pues, explicando algunos aspectos antropológicos del deceso humano y el modo en que éstos se articulan con la conformación de los depósitos mortuorios. Analizaremos las cualidades de los

<sup>1</sup> Véanse los trabajos de Matos (1978), López Austin (1989, I: 357-393), Graulich (2000: 251-267), Ragot (2000), Coe (1975; 1978), Sotelo (1987), Ciudad *et al.* (2004), McAnany (1995), Sejourne (1960) y Miller (1995), por citar algunos ejemplos de la multiplicidad y diversidad de obras dedicadas al tema de la muerte en Mesoamérica.

<sup>2</sup> Según Kalampalikis (2003: 151), la redundancia de las expresiones deja entrever la importancia que tienen determinadas temáticas.

contextos de inhumación de cada uno de los sitios y nos enfocaremos en aquellas permutaciones que pudieran poner a la luz la existencia de patrones; entre las variables a considerar parecen especialmente relevantes las relaciones entre grupos de edad y sexo. Cuando sea posible, se establecerán algunas correlaciones con datos iconográficos procedentes de los mismos sitios, esto sobre todo en Chalcatzingo, donde el contenido escénico de las imágenes es más explícito; y, para reforzar nuestras interpretaciones, estableceremos analogías con las evidencias que se desprenden de las fuentes documentales de la Colonia temprana.

Las conclusiones serán, por supuesto, parciales y aproximativas. No pretendemos tener acceso a esas remotas mentalidades; tan sólo consideramos ser capaces de reconocer dos diferentes lógicas de acción: la socialización de los muertos y su reciclaje para la producción de nueva vida. Es en la relación entre la una y la otra donde se ubicará en el foco de nuestra discusión final.

## Para abordar la muerte

La existencia de un ser humano, como la de cualquier miembro de una especie gregaria, ha de ser comprendida a partir de dos diferentes dimensiones: un aspecto orgánico, que se modela a través de la vida en sociedad, el *cuero*, y uno de orden psico-social, que se construye continuamente a partir de la interacción entre el sujeto y la comunidad, la *persona*.<sup>3</sup> Vivir, en términos antropológicos, es, así, formar parte de una colectividad; diríamos, retomando a Viveiros de Castro (1996: 94), que sólo se es sujeto en tanto se es social.

El deceso irrumpe en esa situación produciendo la disociación entre el cuerpo, ahora transformado en cadáver inerte, y la persona, que pervive, al menos un tiempo, en la memoria, pero se muestra incapaz de asumir por sí misma su subjetividad. Las colectividades, entonces, se ven confrontadas a una doble problemática: qué hacer con el cadáver resultante, que al entrar en proceso de descomposición ha adquirido cualidades patógenas, por un lado, y cómo recomponer ese tejido comunitario, que se ha visto perturbado por la pérdida de uno de sus miembros, por el otro. Dicho fenómeno es descrito por el común de las sociedades como un

proceso de transformación capaz de afectar tanto a las identidades como a las relaciones de aquellos que fallecen (véase Hertz, 1990).

Lo interesante es que las soluciones a tales cuestiones no parecen infinitas. A partir del análisis de una muestra de alrededor de 50 ejemplos etnográficos alrededor del mundo, en trabajos previos (Martínez, 2017; 2021: 61-93), propusimos la existencia de tres principales posibilidades lógicas. La primera se refiere a aquellas situaciones en las que se elige anular por completo la presencia de los difuntos en la colectividad, sea porque terminan por desvanecerse en el ambiente, porque se alejan a lugares tan remotos que ninguna forma de contacto es ya posible, o porque se les ve como depredadores a los que es preferible evitar. La segunda es aquella que postula la regeneración de la vida a partir de la muerte; puede ser que el deceso acabe por producir nuevas existencias humanas o que conduzca a la renovación de recursos necesarios para la pervivencia de la sociedad. La tercera y última implica la posibilidad de que los occisos continúen presentes en la vida social; ya sea que se conviertan en gestores de recursos naturales o que devengan en guardianes del orden comunitario, y prevalece la idea de que se requiere continuar relacionándose con ellos para garantizar la reproducción social. Los casos contemplados en tal estudio sugieren, además, que, aun cuando una sociedad vea a una de tales opciones como destino ideal de sus difuntos, no es infrecuente que se considere a las otras como alternativas para situaciones especiales —que los muertos comunes se alejen, pero los recién nacidos reencarnen—, que la mayor parte de los fallecidos reencarnen, pero las personas excepcionales se vuelvan ancestros, etcétera.

Son estas soluciones lógicas las que, aparentemente, sirven de fundamento a aquéllos muy elaborados conjuntos articulados de nociones a los que solemos referirnos, como la *concepción de la muerte* de una determinada sociedad.

Estas últimas parecen, cuando menos, compartir tres de sus cualidades con el mito:

1) Al igual que los mitos, las concepciones de la muerte tienen por función principal la de resolver aquellas oposiciones lógicas que resultan fundamentales para la sociedad en que se originan, y actúan transformando dichas contradicciones en otras de diferente índole (Lévi-Strauss, 1964: 539-540); de este modo, la oposición vida-muerte se transformaría, por vía de las concepciones de la muerte, en otras como esterilidad-fertilidad, cuando el fallecimiento supone producir nueva vida; nosotros-los otros, si se plantea que los difuntos devienen enemigos; sociedad visible-sociedad invisible, en caso de que se atribuya a los occisos una existencia casi inmaterial, etcétera.

<sup>3</sup> Entenderemos por “cuerpo” y “organismo” los aspectos biológicos del ser humano. Mientras que con el término “persona”, designaremos aquellas “formas simbólicas —palabras, imágenes, instituciones, comportamientos— mediante las cuales, en cada lugar, la gente se representa a sí misma y ante los demás”. Aunque “cuerpo” y “persona” no son, en modo alguno, sinónimos, siempre será necesario recurrir a la concepción de los elementos orgánicos para el pleno entendimiento del ser humano (Geertz, 1997: 299-338). Véase también Mauss (2001 [1938]), entre otros.



**Fig.1** Máscara de la Dualidad. Recuperado de: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Preclassic\\_Central\\_Mexican\\_Clay\\_Mask,\\_Tlatilco,\\_Showing\\_Duality\\_of\\_Life\\_and\\_Death,\\_1200-600\\_BC.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Preclassic_Central_Mexican_Clay_Mask,_Tlatilco,_Showing_Duality_of_Life_and_Death,_1200-600_BC.jpg)>, consultada el 27 de enero de 2022.

2) Las concepciones de la muerte, como los mitos, tienden a articularse entre sí para conformar sistemas de transformación; de tal manera que si un mito es siempre una variante de un mito de una sociedad vecina (Lévi-Strauss, 1958: 241), también podemos considerar que las concepciones de grupos relacionados se construyen en función de permutaciones alrededor de un principio común.

3) Difícilmente pudiera pensarse que tales concepciones lleguen a presentarse en algún momento en su aspecto más total, pues, tal como los mitos, éstas funcionan como una suerte de lenguaje que recurre a diferentes clases de medios para expresarse. De modo que, así como cada narración mítica constituye una versión de un mito, los ritos funerarios y las descripciones de la vida *post mortem* aparecen como expresiones concretas de algo que sólo en la mentalidad colectiva existe en toda su completitud (véase Lévi-Strauss, 1964: 20).

De sobra está decir que los contextos arqueológicos mortuorios no contienen en sí mismos la totalidad de una concepción de la muerte, pues, aun haciendo caso omiso de los fenómenos post-deposicionales, éstos no podrían ser vistos más que como el resultado final de una de sus expresiones, la práctica funeraria. La colocación intencional de un cuerpo en un determinado espacio,

sin embargo, parece tener un carácter discursivo, ya que las múltiples elecciones que hubieron de tomarse en su depósito, tienen la capacidad de revelar información sobre las formas en que la sociedad sobreviviente concibe a sus miembros fallecidos. Retomando a Gell (1988: 21-23), podríamos considerar los restos humanos como objetos dotados de una agencia de segundo orden; es decir, como entidades que, por la acción de un tercero o de un contexto situacional particular —sean los tratamientos mortuorios o el deceso en sí—, adquieren la capacidad de fungir como vehículos para la construcción de relaciones, sean éstas con otros difuntos, con los objetos que les circundan, con el espacio en que se ubican o con los colectivos que continúan haciendo uso de tales espacios.

Dicho esto, podemos plantear las siguientes consideraciones metodológicas:

1) El depósito mortuario es producto de un evento particular: la transformación del cuerpo y la persona a partir de su deceso; la elección de los lugares de depósito, las posiciones en que se colocó el cadáver y los objetos asociados dan cuenta de las características de ese nuevo ser que se ha conformado.

2) Los contextos arqueológicos con restos humanos son resultado de expresiones parciales de las maneras

en que una determinada sociedad busca resolver el problema de la pérdida de uno de sus miembros. Cada uno de los depósitos analizables aparece, así, como una versión concreta de un modelo general; de modo que es a través de las variaciones entre unos y otros que se pueden deducir las normas —algo parecido a cómo los lingüistas recurren al habla para deducir las reglas del lenguaje (véase Saussure, 1945: 37-43).

3) Considerando que el problema de la muerte remite al modo en que una determinada colectividad elige transformar a sus miembros para poder garantizar su supervivencia, resulta evidente que, para abordar las concepciones del deceso humano, es indispensable analizar sus manifestaciones en relación con el contexto social en el ocurren.

4) Siendo que las permutaciones dan cuenta de las maneras en que los conceptos son ajustados a un contexto social particular, parece claro que, para esclarecer el sentido o función de una determinada práctica, es necesario analizarla en contraste con las desarrolladas por poblaciones que demuestren una cierta afinidad cultural.

Lo primero será, así, recurrir al análisis de las manifestaciones plásticas antropomorfas de ambos sitios, para procurar reconocer aquellas regularidades que pudieran remitirnos a ciertas nociones sobre el cuerpo, la persona y la vida en sociedad, en general. Contrastaremos, luego, estos resultados con lo observado acerca de los modos en que se trataron los restos humanos en los depósitos registrados para cada uno de los asentamientos; la idea es determinar, a través de este contraste, si las mismas normas que hubieron de operar en la representación del ser vivo, actuaron o no en su presentación tras la defunción; son las diferencias entre ambos registros las que nos ayudarán a imaginar el sentido de la transformación. Se espera, por último, que la comparación entre los dos sitios permita entender la especificidad de cada una de las concepciones de la muerte; las similitudes nos ayudarán a definir una tradición común, las divergencias nos permitirán elucidar el sentido de los cambios en las prácticas que hubieron de ocurrir en consonancia con las transformaciones sociales.

## Tlatilco, sus personas y sus muertos

En el sitio de San Luis Tlatilco no se conocen vestigios de templos, palacios o basamentos, y tampoco se ha identificado, al momento, ningún arte pictórico que pudiera estar asociado a su población; contamos, por fortuna, con un abundante conjunto de figurillas cerámicas antropomorfas que, aunque pocas veces muestran interacciones, nos proporcionan

algunos inicios para aproximarnos a sus ideas sobre la humanidad.

Observamos, para empezar, que, ocasionalmente, algunas porciones anatómicas pueden representarse de manera aislada; tal es lo que se nota en la vasija en forma de pie, encontrada en la primera temporada, la mano como decoración en un botellón, que se recuperó en la segunda temporada, y las múltiples máscaras que se colectaron en las cuatro principales excavaciones.

En las piezas creadas para verse como cuerpos humanos completos, resulta interesante notar que no suele otorgarse el mismo nivel de detalle a todos los segmentos corporales: la cabeza y el rostro son, en definitiva, aquellos que hubieron de requerir mayor cantidad de trabajo; pues, más allá de las precisiones fisiológicas, las figurillas exhiben una amplia diversidad de tocados y peinados, ocasionalmente tenemos orejeras y, más raramente, pintura facial. Tal como ocurre en otras regiones y periodos mesoamericanos, es sobre todo en relación con la cabeza que se marca la naturaleza híbrida de los seres (Martínez y Núñez, 2018: 209-201), sea la de vivo-muerto, en la conocida Máscara de la Dualidad, o la de humano-animal, en las esculturas antropo-zoomorfas —como la máscara del Entierro 53 de la cuarta temporada o la figuración de un perro con rostro humano, que se resguarda en



**Fig. 2** Figurilla femenina de Tlatilco conservada en el Metropolitan Museum of Art. Fuente: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Tlatilco\\_figurines#/media/File:Female\\_Figure\\_MET\\_vs1996\\_454\\_6.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Tlatilco_figurines#/media/File:Female_Figure_MET_vs1996_454_6.jpg)>, consultada el 27 de enero de 2022.

el Museo Nacional de Antropología—. En los torsos suele hacerse especial énfasis en los caracteres sexuales, senos y vulvas, principalmente; a veces se muestra, también, alguna pieza de vestido, paños y faldellines, sobre todo, y, con menor frecuencia, se llegan a ver pendientes y piedras incrustadas a manera de pectorales. Las extremidades, por último, se presentan como simples apéndices con manos y pies que apenas se adivinan en la forma de una suerte de muñón.

Difícilmente, las características de tales piezas podrían bastar para establecer si en ellas se hubieron de figurar dioses, espíritus, ancestros o personas comunes. Parece claro, sin embargo, que su apariencia se asemeja, en la mayoría de los casos, a la de individuos vivos; pues, salvo en muy contadas excepciones, como en la ya citada Máscara de la Dualidad (figura 1), la perspectiva que se ofrece del organismo es siempre de superficie —no es común que se vean vísceras, músculos o huesos.

Se trata, sobre todo, de cuerpos femeninos en posición extendida y con los brazos a los costados (García y Salas, 1998) (figura 2). Se reconocen, sin embargo, algunos personajes o roles específicos que se alejan de ese patrón común; tales son los casos del cargador, el acróbata, los enanos, los jorobados, los seres bicéfalos o el supuesto chamán identificado por Nebot (2004: 58-61). Existen, también, algunas piezas en las que se muestra la interacción entre dos o más seres individuales —esto es lo que ocurre con las féminas que cargan infantes o perros—; otro ejemplo es el arreglo compuesto por cuatro figurillas femeninas sedentes y dispuestas en círculo, como si estuvieran conversando, que se localizó en el Entierro 42 de la segunda temporada (Nebot, 2004: 141).

Identificamos, primeramente, la existencia de un cierto canon que no sólo regula las posiciones y formas del cuerpo humano, sino que también jerarquiza sus distintos segmentos en función de su capacidad de portar sentido —el nivel de detalle, la capacidad de disociarse del resto del cuerpo dan pautas para establecer su significatividad—. Lo interesante es que, lejos de tratarse de una absoluta estandarización, dicha normatividad admite una gama de posibilidades tan amplia que, prácticamente, no existen dos figuras iguales. Es como si las figurillas, en su conjunto, representaran a una sociedad compuesta por individuos claramente diferenciados, pero similares entre sí. Ésta es, tal vez, la manera en la que los tlatilcas quisieron pensarse a sí mismos. Veamos ahora con lo que ocurre en los contextos mortuorios.

Se trata un conjunto de sepulturas construidas en espacios aparentemente habitacionales, que se vieron afectados por la actividad de las ladrilleras

Edad	Masculino	Femenino	No determinado	Total
0-4				
5-9				
10-14				
15-19	7	15		22
20-24	17	36		53
25-29	29	36		65
30-34	42	44		86
35-39	20	47		64
40-44	18	14		32
45-49	3	4		7
50-54		3		3
Infantil			5	5
Adulto	12	18	15	45
Total				474

**Fig. 3** Tabla 1 de la distribución de los restos por edad y sexo en Tlatilco. Fuente: elaboración propia con datos de Salas y Hernández (1994).

que existían en la zona. Contamos con un registro detallado de los hallazgos de la cuarta temporada de excavación, datos un tanto más escuetos que de la segunda temporada y algunos elementos casi aislados del resto de las intervenciones; los materiales para nuestro análisis proceden, sobre todo, de las dos primeras mencionadas.

La información disponible concierne a 474 individuos —148 varones, 217 féminas y 94 infantes— (Salas y Hernández, 1994: 68); la distribución por sexo y edad, que se observa en la figura 3, tabla 1, sugiere una muestra relativamente representativa de la población que hubo de habitar el sitio.

El depósito de osamentas parece haber sido objeto de cuidadosos procesos de planeación; esto se hace evidente en aquellos muy excepcionales acomodados en los que la colocación de huesos e individuos sugiere el seguimiento de patrones geométricos ajenos a la anatomía humana —tal es, por ejemplo, lo que se observa en los entierros 170-176 de la cuarta temporada— (García *et al.*, 1991: 142-143).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Éstos, aunque significativos a nivel de sitio, serán menormente considerados en el presente trabajo, ya que pretender comprender las lógicas fundamentales de un sistema a partir de sus anomalías, equivaldría a tratar de definir las formas de conjugación en una lengua a través de los verbos irregulares —lo que, aunque tal vez sea posible, constituye el camino más largo.

Cantidades de artefactos	Masculino	Femenino	Infantiles
Sin objetos asociados	18.6	23.0	41.0
Uno a cinco objetos asociados	45.3	47.0	36.0
Seis a 10 objetos asociados	17.3	14.4	10.2
11 a 20 objetos asociados	14.6	9.6	7.7
Más de 20 objetos asociados	2.6	6.0	5.0
<b>Clases de materiales asociados</b>			
Contenedores	61.3	60.2	54.0
Herramientas líticas y de hueso	45.3	38.5	18.0
Huesos humanos extra	5.3	14.5	0
Huesos animales	12.0	3.6	10.2
Figurillas antropomorfas	18.6	25.3	25.6
Figurillas zoomorfas	4.0	10.8	5.0
“Máscaras”	2.6	2.4	2.5
Cuentas o pendientes	10.6	13.2	10.2
Espejos de hematita	6.6	4.8	2.5
Orejas	2.6	0	0
Sonajas	4.0	7.2	0
Sellos	2.6	1.2	2.5
Yugos	1.0	1.0	0
Silbatos	0	1.0	0

**Fig. 4.** Tabla 2 Objetos asociados en Tlatilco (porcentaje).  
Fuente: elaboración propia con datos del catálogo de García *et al.* (1991).

En casi todos los depósitos se trata, sin embargo, de fosas simples, en los que se colocó un sólo cuerpo humano, en posición anatómica, y acompañado de una serie de objetos de diversa índole; típicamente, los esqueletos suelen aparecer extendidos, boca arriba y orientados en el eje Este-Oeste. Todos los grupos de edad y sexo parecen haberse apegado, en mayor o menor medida, a este canon.

Se nota, sin embargo, que, lejos de tratarse de una suerte de receta estrictamente aplicada, existe un sinnúmero de variaciones; pueden oscilar la preparación de las cavidades, las posiciones, la orientación, los tipos de artefactos que les acompañan y las formas de tratamiento de los vestigios humanos (Nebot, 2004: 187-196).

Las similitudes en los depósitos, no obstante, parecen ir más allá de la estandarización, pues se ve

que, salvo cuando se trata de elementos sumamente inusuales, los artefactos se distribuyen de maneras bastante semejantes en los sepulcros de los diferentes grupos de edad y sexo (figura 4, tabla 2). La mayoría de los individuos se acompaña de, al menos, un objeto y aparecen con mucha frecuencia tanto los elementos utilitarios como los ornamentales; los materiales infrecuentes son poco habituales en todos los sectores poblacionales y la extrema exuberancia es tan rara en los adultos como en los menores. Algo semejante ocurre con las formas de tratamiento desacostumbrados; encontramos hombres, mujeres y niños tanto en sepulturas colectivas como en entierros secundarios; en todos los conjuntos se ven esqueletos estarcidos con ocre y, esporádicamente, llegan a ocurrir al interior de fosas troncocónicas o sobre lechos de ceniza y carbón, fragmentos cerámicos o piedras.<sup>5</sup> Podría pensarse, entonces, que la intención en la conformación de tales contextos no se limita a la uniformidad, sino que, muy probablemente, también hubo de expresarse cierta equidad —más allá de las notables excepciones, los entierros aparecen como conformaciones únicas pero semejantes entre sí.<sup>6</sup>

Considerando la semejanza en las posiciones de esculturas y esqueletos —mayoritariamente en posición extendida—, es posible imaginar la existencia de una suerte de ideales corporales a los que el grueso de las manifestaciones se debe ajustar. La predominancia de la representación antropomorfa en superficie parece tener un correlato en el hecho de que la mayor parte de los entierros sean primarios, ya que la no manipulación de los cadáveres pudiera revelar la intención de preservarlos en toda su integridad; la manera en que se tratan los segmentos corporales también parece mantener una lógica parecida a la observada en las figurillas.

Varias osamentas parecen haber sido perturbadas durante los procesos de inhumación subsecuentes; consecuencia de ello son los múltiples depósitos en los que los restos se encuentran desplazados, entremezclados o, incluso, fracturados —tal como se nota, por ejemplo, en las sepulturas 71, 100 y 119 de la cuarta temporada, registradas como “entierros primarios removidos” —(García *et al.*, 1991). Existen, no obstante, casos en los

<sup>5</sup> Entiéndase como “entierro secundario” el hipotético resultado de aquella práctica funeraria que Hertz (1990) definió en términos etnográficos como segundo entierro; es decir, una práctica que implica la descomposición de los tejidos blandos del cadáver en un sitio y su depósito final, generalmente desarticulado, en otro.

<sup>6</sup> Lo que queremos decir es que, aún si, difícilmente, los magros vestigios disponibles pueden bastarnos para establecer el funcionamiento de aquella sociedad, parece clara la voluntad de presentarse como más o menos iguales ante la muerte; lo que reconocemos no es una organización social, sino la expresión de una ideología. Imposible, entonces, tomar partido en la discusión entre Niederberger (1987) y Nebot (2004: 55-58).

Tipo de depósito	Masculino	Femenino	Mayores de 15 general	Infantil
Primario	80.0	76.0	76.3	56.4
Primario removido	12.0	18.0	14.4	13.0
Múltiple	2.6	9.6	5.7	2.5
Secundario	5.3	7.2	8.6	33.3
Hueso aislado			5.2	15.0

**Fig. 5.** tabla 3 Formas de tratamiento en Tlatilco (porcentaje). Fuente: elaboración propia con datos del catálogo de García *et al.* (1991).

que la remoción de uno u otro miembro parece haber sido claramente intencional; esto es lo que ocurre con la pelvis faltante del Entierro 1 de la cuarta temporada y con las piernas ausentes de las sepulturas 32 de la segunda temporada y 22 de la cuarta. El Entierro 107 de la segunda temporada consiste en, tan sólo, unas extremidades inferiores aisladas; su presencia nos conduce a preguntarnos si éstas no pudieran provenir de alguna de las osamentas a las que les fueron extraídas. Si este fuera el caso, tendríamos que, aunque en la mayoría de los depósitos parece haberse buscado la preservación de los cuerpos tan íntegramente como fuera posible, hubieron de existir algunos más, mucho menos frecuentes, en los que, tras su inhumación inicial y eventual descomposición de los tejidos blandos, se extrajeron algunos segmentos para colocarlos en un espacio diferente.<sup>7</sup>

Se registra, de hecho, que, entre los múltiples objetos que pueden acompañar a los difuntos, ocasionalmente se encuentran huesos pertenecientes a diferentes seres. Lo interesante es que, sean restos humanos o animales, entre todos ellos tienden a dominar las partes de la cabeza; fragmentos de cráneo, mandíbulas y, para los cérvidos, astas. Considerando las cualidades reconocidas para la testa, no resulta descabellado suponer que, al trasladarse una parte de ésta, se hubiera, también, tenido la intención de transportar algo de la personalidad de su propietario original. Vemos así, en el contraste entre las tablas 2 y 3, que la mayoría de los huesos desarticulados pertenece a infantes y que su más alta frecuencia ocurre en depósitos con esqueletos femeninos; si una mujer adulta asociada a restos infantiles pudiera representar el vínculo madre-hijo, como sugieren 14 figurillas femeninas con menores en brazos —sin duda, la más frecuente de las muy raras interacciones reconocibles—, podríamos considerar

que, más generalmente, la introducción de elementos óseos en depósitos mortuorios hubo de servir para marcar la existencia de algún tipo de relación social o parental.<sup>8</sup>

Conviene, en este punto, interrogarnos sobre las funciones que hubieron de tener los objetos que aparecen al interior de las sepulturas, acompañando a los esqueletos. Piña Chan (1958b) vinculaba la presencia de tales materiales al culto a los muertos y suponía que éstos constituían “objetos personales que les servirían [a los difuntos] en la otra vida”. Lorenzo (1965: 68), sin embargo, nota que la mayor parte de tales artefactos —80% de los compilados hasta entonces— no es estrictamente utilitaria y, de ello, deduce que, en las inhumaciones, “la ofrenda tuvo un carácter marcadamente ornamental, o bien, que el individuo era enterrado con el mayor ornato posible en su persona”. Incluso, el hecho de que encontremos herramientas asociadas a bebés, que evidentemente no se encontrarían en condiciones de usarlas como tales —lo que ocurre, por ejemplo, en los entierros 46, 103 y 108 de la cuarta temporada—, sugiere que, aun tratándose de objetos utilitarios, éstos no necesariamente se colocaron ahí para que fueran usados. Una deducción semejante se desprende del hecho de que algunos de los entierros de perros hayan aparecido vinculados a artefactos; tampoco parece probable que se supusiera que tales animales hubieran de requerirlos en una próxima existencia.<sup>9</sup>

Si tales objetos no son pertenencias que los muertos hubieran tenido en vida y tampoco parece evidente su utilidad en su nueva existencia, sólo podemos imaginar dos posibilidades más:

1) Que el énfasis no se encuentre en los artefactos, en sí mismos, sino en el acto de don por parte de un vivo a un difunto; y que, en ese sentido, los materiales fungieran como testimonios de relaciones que se concluyen o se busca mantener después del deceso. Ésta es, cuando menos, la función de los obsequios que los nobles ofrecían a un gobernante moribundo entre los nahuas y p'urhépecha de la época de contacto (Durán, 1995, I: 174, 303, 355-358; Las Casas, 1967, II: 462; De Mendieta, 1997, I: 292-294; Muñoz, 1998: 159; Alcalá, 2008: fs. 30-32)

2) Que el acento estuviera en la relación de los objetos con los fallecidos y, así, fueran utilizados para marcar atributos personales —oficio, estatus, género, etc.—. Esto es lo que sugieren las fuentes del contacto

<sup>7</sup> Las marcas de corte que algunos de estos restos presentan dan cuenta de la intencionalidad de su separación. Véanse Salas y Hernández (1994: 75), Nebot (2004: 57), Christmas (2011: 57).

<sup>8</sup> Christmas (2011: 57) ya había establecido una asociación entre los depósitos femeninos con infantes o fetos desmembrados y las pequeñas esculturas de mujeres con niños en brazos.

<sup>9</sup> El hecho de que algunos canes se encuentren relativamente completos, en depósitos independientes y en posición anatómica, sugiere que éstos no sólo hubieron de ser tratados como alimento (García, 2014; Nebot, 2004: 24).



Fig. 6 “El Rey” de Chalcatzingo. Fotografía de Roberto Martínez González.

acerca de las mantas y joyas para los nobles (De Benavente, 1979: 94; De Alva, 1952, I: 41, 168, 191-192; De Alvarado, 1997: 243-245), los instrumentos de hilado y tejido para las mujeres (*Códice Carolino*, 1967: 47), “insinias de valientes”, armas y trofeos para los guerreros (Durán, 1995, I: 291; Sahagún, 1950-1982, III: 43) y las insignias de los mercaderes para los comerciantes (Sahagún, 1950-1982, IX: 25).

Cualquiera que sea el caso, parece claro que los depósitos infantiles no sólo se distinguen por la escasez de objetos asociados, sino también por presentarse con mayor frecuencia como huesos aislados o, sin relación anatómica, en entierros secundarios (figura 5, tabla 3). Esto en conjunto sugiere una existencia *post mortem* distinta de la del resto de la población: una que requiere menos implementos, menor expresión de su personalidad o que implica menor relación con los vivos. Dicha situación nos conduce a contemplar la posibilidad de que no se considerara a los menores como personas completas, lo que ocurre en numerosas sociedades contemporáneas de tradición mesoamericana.<sup>10</sup> Esta situación particular de los infantes parece verse reflejada

<sup>10</sup> Sociedades indígenas tan diversas como los nahuas, los mayas peninsulares, los tzotziles y los p'urhépecha, coinciden en considerar que, para ser una persona, no basta con tener un cuerpo humano; se requiere, por el contrario, de un complejo proceso de socialización en el que el trabajo, la educación, el intercambio y el matrimonio ocupan un lugar central (Good, 2005: 98; Acosta, 2013: 127; Quintanal *et al.*, 2013: 69; Guiteras, 1965: 97; Ramírez Herrera, 2003: 53-73).

en lo siguiente: observamos en las tablas 2 y 3 (figuras 4 y 5) que los esqueletos sexados como femeninos son aquellos que con mayor frecuencia se encuentran asociados a restos de otros individuos, sea en entierros colectivos o acompañados de huesos extra; mayormente se trata de infantes pero, eventualmente, también puede ocurrir con perros que, incluso, llegan a registrarse semicompletos —como en la Sepultura 9 de la cuarta temporada—. En las figurillas ocurre algo semejante: algunas de las mujeres fueron representadas cargando niños, unas cuantas aparecen llevando cánidos —como la encontrada en el Entierro 120 de la cuarta temporada—. Si perros y niños pueden ser intercambiados, al menos en su relación con féminas, es probablemente porque ambos tienen un estatus similar; éste es el de seres domésticos y parcialmente socializados pero no plenamente humanos ni personas.<sup>11</sup> Recuérdese el mito nahua-p'urhépecha posclásico de los prehumanos que terminan transformados en perros tras el diluvio, a causa de una transgresión; son seres imperfectos, no en términos fisiológicos sino conductuales (Ruiz de Alarcón, 1953: 150; *Códice Vaticano A*, 1965: láms. V, XLIX; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945: 5; *Leyenda de los soles*, 1945: 119-120; Ramírez, 1980: 359-360; *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 1987: 36-37).

<sup>11</sup> De sobra está recordar que, aún entre los mexicanos ciudadanos, se suele llamar a los niños escuincla, hispanización de *itzcuintli*, “perro”.

Se observa, por otro lado, que la distribución diferencial de las clases de objetos no sólo hubo que concernir a los distintos grupos de edad y sexo, sino que, al parecer, también sirvió para caracterizar a ciertas entidades colectivas. El plano publicado por García *et al.* (1991: 25) muestra claramente que, lejos de repartirse de manera aleatoria, las sepulturas registradas durante la cuarta temporada tienden a aglutinarse conformando grupos que, probablemente, correspondieron a unidades domésticas. Analizando la repartición de los distintos materiales, Joyce (1998) propone que éstos debieron haber servido para marcar la pertenencia a uno u otro núcleo residencial; observa, así, que “la diferenciación entre grupos es más obvia en la elección del uso de elementos más variables en la preparación de los entierros” (Joyce, 1998: 30). De modo que, mientras la cerámica se distribuye de manera equitativa entre los distintos grupos, es el conjunto suroeste el que mayormente concentra figurillas y pigmento rojo; el del sureste es el que contiene más instrumentos musicales y restos de producción de herramientas de obsidiana, y el del sur el que presenta mayor número de restos de vestimenta (Joyce: 1998, 25, 27-29, 34, 37).

Si bien existe la posibilidad de que manifestaciones plásticas tlaticas ahora desconocidas, hubieran podido presentar una imagen muy distinta de la aquí esbozada, consideramos que las coincidencias observadas entre la iconografía cerámica y los depósitos mortuorios puede bastar para discernir algunos aspectos de sus concepciones del deceso humano.

La posibilidad de disociar algunos segmentos corporales se encuentra presente tanto en las figurillas como en las sepulturas; el hecho de que, básicamente, sean los mismos elementos los que se desprenden, sugiere que ambos debieron encontrarse regidos por las mismas clases de ideales. Tanto las efigies como los arreglos funerarios parecen haber estado sujetos a cierta estandarización; tanto las primeras como los segundos admiten un sinnúmero de variaciones que, esporádicamente, terminan por conducir a la excepcionalidad. Aunque en las dos clases de registros, la mayor parte de los individuos suelen ser presentados y representados como entidades aisladas, resulta notable que en ambos casos suelen existir mecanismos para aludir a relaciones probablemente parentales, siendo más frecuente la materno-infantil.

El hecho de que algunas de las cualidades observadas en figuras con apariencia de humanos vivos también se encuentren presentes en los muertos, sugiere la existencia de cierta continuidad. El uso de objetos en los contextos con restos humanos parece indicar, además, que, al menos, algunos atributos de edad y género hubieron de continuar siendo pertinentes tras el fallecimiento

—siendo el caso más notable el de los menores, probablemente vistos como aún no-personas—. La distribución espacial de los entierros en conjuntos y la diferenciación de los mismos en función de las clases de materiales más presentes en cada uno de ellos, por último, parece indicar la intención de facilitar el reconocimiento de los colectivos, posiblemente familiares, a los que pertenecen los fallecidos.

Entonces, si los muertos se presentan en modo similar a los vivos, si conservan parte de sus atributos individuales, si mantienen entre sí relaciones semejantes a las que tuvieron en vida y continúan perteneciendo a los mismos grupos a los que antes adhirieron, podemos deducir que la intención principal de la práctica funeraria hubo de ser la de retener parte de la identidad de los occisos al interior de la comunidad.

Todo apunta, dicho de otro modo, a que, al inhumarse un cadáver de esta forma, no sólo hubieron de enterrarse los despojos de un sujeto, sino también buena parte de su personalidad. Esa tierra dotada de personalidades deviene así en un territorio, el cual resulta ser el mismo que el ocupado por la comunidad de los vivos. Lo interesante es que, estos últimos, no parecen haberse desprendido de sus muertos de manera definitiva, pues, en algunos contextos consta que las interacciones hubieron de continuar después de su depósito inicial. Lo que vemos, en síntesis, es que no sólo las sepulturas de Tlatilco se nos presentan como una representación ideal de la colectividad, sino que, al mismo tiempo, se evidencia un esfuerzo por mantener a los difuntos en la sociedad. Diríamos, para concluir, que lo que se presenta en el conjunto de las inhumaciones es una versión de la vida social que se prolonga más allá de la muerte.

## Chalcatzingo, sus personas y sus muertos

Las representaciones antropomorfas de nuestro sitio morelense son extraordinariamente cuantiosas y variadas; se les observa en petrograbados, pinturas rupestres y figurillas modeladas en barro.

Como en Tlatilco, la imagen corporal dominante comprende exclusivamente la superficie; no se conoce ninguna figuración explícita de huesos, órganos o cadáveres en descomposición. Aquí también se nota que algunos segmentos anatómicos pueden aparecer

Adultos	Juveniles	Infantes
78.7	12.0	6.7

**Fig. 7** Tabla 4, distribución por edad en Chalcatzingo (porcentaje). Fuente: elaboración propia con datos de Merry de Morales (1987a; 1987b) y Cool (2018).

Cantidades de artefactos	Masculino	Femenino	Infantiles	Restos fragmentarios, perturbados o aislados
Sin objetos asociados	14.2	44.4	12.5	53
Uno a cinco objetos asociados	60.7	55.5	81.0	37.5
Seis a 10 objetos asociados	22.6		6.25	9.3
11 a 20 objetos asociados	1.2			
Más de 20 objetos asociados	1.2			
<b>Clases de materiales asociados</b>				
Contenedores	69.0	70.0	80.4	85.4
Herramientas líticas y de hueso	18.0		4.8	6.3
Cuentas o pendientes	4.5	20.0	7.3	8.5
Figurillas antropomorfas	3.6	10.0	7.3	
Figurillas zoomorfas	0.3			
Orejeras	3.0			
Espejos de hematita	0.3			
Objetos ornamentales no icónicos	1.3			2.1
Espejos de hematita	6.6	4.8	2.5	

**Fig. 8** Tabla 5, objetos asociados en Chalcatzingo (porcentaje). Fuente: elaboración propia con datos de Merry de Morales (1987a; 1987b) y Cool (2018).

disociados y, básicamente, son los mismos: la cabeza y las extremidades. El petrograbado del Monumento 10 muestra una cabeza aislada acompañada de un brazo en la misma situación (Grove y Angulo, 1987) (figura 6); lo mismo ocurre con las máscaras de barro que al día de hoy se han recuperado. Y tal como lo vimos en nuestro sitio mexiquense, también en Chalcatzingo hubo de expresarse la condición humano-animal a partir de la testa; esto es, al menos, lo que se observa en una escultura cerámica conservada en el museo de sitio y la figurilla de una mujer con tocado de tlacuache. Pinturas como las de las cuevas 2, 3, 5 y 6 presentan improntas de manos tanto en positivo como en negativo; tales manifestaciones no han sido datadas más que por cronoestilismo, pero no es imposible que, al menos, algunas de ellas sean contemporáneas a nuestros entierros (Apostólides, 1987); se conocen, igualmente, pies disociados, o improntas de los mismos, en cerámica.

Se observa, sin embargo, que, lejos de conformar un conjunto uniforme, al que pudiéramos nombrar “la imagen corporal de Chalcatzingo”, existen importantes diferencias entre cada una de las clases de manifestaciones registradas; pues, tanto aquello que se plasma como los lugares en que se ubican, sugieren que la elección de una u otra técnica plástica difiere en función de las temáticas abordadas. Es el contraste entre piezas cerámicas y bajorrelieves el que mayormente nos sirve para dar cuenta de ello.<sup>12</sup>

En los petrograbados, que se ubican en el Cerro Chalcatzingo y algunas porciones de la zona habi-

<sup>12</sup> La pintura rupestre es, en definitiva, el registro que presenta mayores complicaciones, ya que, no contándose con dataciones directas, resulta difícil establecer siquiera su contemporaneidad con los depósitos mortuorios. A ello se suma que muchos de los motivos se encuentran en mal estado de conservación y, dado el escaso detalle que la mayoría de éstos presenta, aun cuando se encuentren completos, no siempre es fácil distinguir los antropomorfos de animales, como lagartijas y ranas.

Tipo de depósito	Adulto general	Juvenil	Infantil
Primario	61.0	56.2	55.5
Primario removido	21.4	25.0	11.1
Múltiple	3.3	12.5	30.0
Secundario	1.6		
Hueso aislado	12.4	6.2	

**Fig. 9** Tabla 6, formas de tratamiento en Chalcatzingo (porcentaje). Fuente: elaboración propia con datos de Merry de Morales (1987a; 1987b) y Cool (2018).

tacional, la mayor parte de los humanos plasmados son de sexo masculino (excepto, por supuesto, el del Monumento 21), algunos aparecen desnudos y otros se encuentran claramente diferenciados por las vestimentas y tocados que portan; son raras las interacciones entre antropomorfos (salvo en el Monumento 2) y, en muchos casos, se deducen escenas que se desarrollan en un ámbito mitológico.

Las figurillas, por el contrario, son predominantemente femeninas y resulta infrecuente la exhibición de interacciones con humanos o animales —las pocas reportadas conciernen la relación materno-infantil—. Salvo raras excepciones —como los hermafroditas o la mujer con tocado de tlacuache—, casi todas estas estatuillas parecen remitir a una vida terrenal. La desnudez es casi norma, pero se observa un esfuerzo de diferenciación en función de las cualidades de los rostros y los tipos de tocados; existen incluso figurillas tan detalladas que en ellas se han podido reconocer individuos específicos —identificados como gobernantes o ancestros— (Grove y Gillespie, 2002: 15). Las efigies cerámicas se ubican sobre todo en el espacio urbano, concentrándose en la Plaza Central, y, frecuentemente, en áreas de preparación de alimentos (Grove y Gillespie, 2002: 15). En los mismos espacios se han encontrado algunas piezas de formas animales; la diferencia con las que nos ocupan radica en que las zoomorfas suelen tener alguna función tecno-utilitaria —como ocarina, por ejemplo— y las humanas no (Grove y Gillespie, 2002: 16). Entre los rituales que ha sido posible identificar destaca el de “decapitación” de figurillas (Grove y Gillespie, 2002), algo que pudiera ser análogo al sacrificio representado en el Monumento 2; esto, aunado a lo antes dicho, sugiere que su naturaleza se aproxima más a la de seres que a la de herramientas.

Pareciera, así, que lo masculino se encuentra más ligado al cerro y al contacto con seres no-humanos —con la alteridad, en general, tal vez— y lo femenino con

el espacio urbano y la relación con el ámbito doméstico —con el nosotros, probablemente—; lo que muestran estos datos es, en síntesis, la imagen de una sociedad en la que los aspectos identitarios de las personas y los espacios en los que se ubican inciden en los tipos de relaciones que establecen con su entorno.

Los contextos mortuorios también presentan interesantes similitudes.

Como en el caso anteriormente descrito, aquí tienden a prevalecer las inhumaciones en fosas simples que, aparentemente, hubieron de excavarse bajo las viviendas; su orientación más frecuente, aunque no llega a ser mayoritaria —constituye 46.6% de los casos— es igualmente la del eje Este-Oeste y, aun si el porcentaje de restos perturbados es más elevado —cerca de 20%—, la posición más recurrentemente registrada es en decúbito dorsal extendido —aunque en el Formativo tardío dominan los flexionados—. Son mucho más inhabituales los entierros con más de dos individuos: sólo uno; pero cuando se trata de inhumaciones colectivas, la asociación más común parece igualmente ser la de mujer-infante. Aunque en menor proporción, en Chalcatzingo también se recurrió al estarcido con hematita en algunas sepulturas —los entierros 39 y 40—; y, pese a que, en ocasiones, el mal estado de las osamentas dificulta su apreciación, resulta claro que, de igual modo, hubo de practicarse la extracción y rehumación de segmentos corporales aislados (Merry de Morales, 1987a; 1987b).

Al igual que en Tlatilco, aquí también se aprecian ciertas similitudes entre la manera en que se trata a los muertos y las formas en que se representan seres con apariencia de vivos; esto parece notarse en el hecho de que los segmentos corporales que pueden presentarse disociados son básicamente los mismos, la cabeza y las extremidades. Se reportan, así, depósitos de cráneos disociados y fragmentos craneales en los entierros 1, 20, 37, 81; al menos, en el caso de los depósitos 111 y 112 parece claro que la parte faltante en el segundo corresponde a la encontrada en el primero. Al Entierro 139 le falta un brazo, el 141 consiste sólo en un par de manos; también se reporta el hallazgo de una columna en el 104. Se encuentran huesos de piernas aislados en los entierros 38, 57, 101, 137 y 4 de PAC Museo; y, al parecer, le fue extraído un pie al 159.

Lo interesante es que, pese a tratarse, *grosso modo*, de las mismas prácticas que las observadas en Tlatilco, éstas parecen articularse de manera diferente.

La muestra disponible es, para empezar, considerablemente más reducida que en nuestro sitio mexiquense, un poco menos de 150 individuos. Los restos humanos no se asocian exclusivamente a espacios habitacionales, pues, además de ubicarse al interior de estructuras, también se les ha registrado en

Conjunto	Cerámica	Obsidiana	Molienda	Pendientes	Antropo	Zoo	Orejas	Hematita	Inusuales
Est. 1	25/36	9/36	9/36	5/36	3/36	1/36	2/36	2/36	
Est. 4	2/2			2/2	1/2		2/2	2/2	Espejo
Est. 2-1	6/10		4/10	2/10	1/10				
P. Central	1/2		1/2		1/2				
T. 4	1/4		3/4				1/4		
T. 9 <sup>a</sup>	1/6								
T. 9b	2/3								
T. 11	1/1		1/1						
T. 20	1/2								
T. 21	1/1								
T. 22	5/7								
T. 24	3/5			3/5					
T. 25	9/21	2/21	1/21	4/21					Espina de raya
T. 27	7/12		1/12	2/12	1/12				Hierro mineral
T. 37	2/5			1/5			1/5		
C S-39	4/7				1/7				
C N-2	1/2								Hierro mineral
Cueva 1	2/2						1/2		
Cueva 4	2/3	2/3	1/3					1/3	
T. 29									
Museo	5/7								

**Fig. 10** Tabla 7 dispersión de objetos por conjunto en Chalcatzingo (presencia en total de entierros por conjunto). Fuente: elaboración propia con datos de Merry de Morales (1987a; 1987b) y Cool (2018).

el montículo, la plaza central, las terrazas y las oquedades naturales de los cerros. No se conocen inhumaciones en troncocónicos, pero se reportan algunas osamentas al interior de criptas, lo que ocurre en cerca de 10% de los casos, y otras en las que los fosos se encuentran rodeados o cubiertos con lajas pétreas, lo que se observa más o menos en la misma proporción.

Al igual que en el sitio mexiquense, en Chalcatzingo la mayoría de los entierros se encuentran acompañados de artefactos; el grupo de los contenedores es el mayormente representado en ambos casos, según se ve en las tablas 3 y 5 (véanse las figuras 5 y 8), la diferencia radica en la mucho menor presencia y variedad de objetos ornamentales y figurativos en el caso morelense —es especialmente notable que, aunque se conocen miles de figurillas cerámicas, muy pocas de ellas hayan sido localizadas en contexto mortuario—. Es difícil ponderar el significado de tales diferencias, aunque pudiera pensarse que los objetos cumplen funciones distintas; al menos parece indicativa la ausencia de herramientas líticas en los depósitos infantiles de Chalcatzingo.

Un cambio de importancia es el hecho de que, en nuestro ejemplo más tardío, la mayor parte de los restos disociados corresponden a adultos, no a infantes (véase la figura 9, tabla 6) y, en lugar de aparecer como huesos extra acompañando a un individuo, más bien tienden a figurar como elementos independientes; sólo los entierros 2 y 5 de PAC Museo parecen contar con fragmentos óseos ajenos. Entonces, si tales elementos —en especial, las cabezas— hubieran continuado estando cargados de atributos de personalidad, como planteamos anteriormente para Tlatilco, ello implicaría que más que usarse para marcar la existencia de relaciones entre difuntos, aquí hubieran servido para multiplicar la presencia de ciertos individuos a través del espacio.

Los vestigios humanos de nuestro sitio morelense se encuentran en mal estado de conservación y, por desgracia, la mayor parte de las osamentas no se encuentra sexada.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Los individuos fueron clasificados como adultos, jóvenes adultos, juveniles e infantes; por desgracia, la publicación correspondiente no explica cuáles fueron los criterios empleados para su diferenciación ni los rangos de edad comprendidos en por cada categoría (véase Merry de Morales, 1987a: 95).



**Fig. 11** Monumento 31 de Chalcatzingo. Fotografía de Roberto Martínez González.

Se nota, sin embargo, que la práctica de la inhumación hubo de tener un carácter más excluyente. Son raros los restos animales en las sepulturas, la mayoría se encuentran trabajados, y, hasta el momento, no se tiene noticia de cuerpos de cánidos o miembros de cualquier otra especie zoológica que hayan recibido tratamientos comparables a los acordados a los humanos. Observamos, asimismo, que los depósitos de menores son sumamente infrecuentes, pues, según vemos en la figura 7, tabla 4, la suma de vestigios juveniles e infantiles no alcanza el 20% del total, eso sin decir que no se registra ni un solo bebé. En contraste con las sepulturas de adultos, se aprecia además que el tratamiento de los pequeños tiende a salir de la norma; la figura 8, tabla 5 muestra que éstos suelen encontrarse acompañados de menos objetos y, tal como se observa en la figura 9, tabla 6, a mayor edad, menor probabilidad de figurar en sepulturas colectivas. Las cosas no lucen diferentes en las manifestaciones plásticas; las únicas representaciones infantiles reconocibles son aquéllas en las que éstas son portadas por féminas. Pudiéramos extraer de todo lo anterior una conclusión similar a lo planteado sobre los infantes de Tlatilco; pero, su casi total ausencia, más bien nos invita a pensar que no sólo no se les consideraba plenamente personas, sino que,

tal vez, tampoco se les veía como verdaderos muertos, algo similar a lo registrado entre los nahuas del contacto, donde a los recién nacidos se les acordaba un destino muy diferente al de los demás, la reencarnación.<sup>14</sup>

La distribución espacial de los esqueletos y objetos asociados también muestra interesantes diferencias respecto a lo observado en Tlatilco.

Los restos humanos hasta ahora registrados se reparten en 20 localizaciones diferentes: dos estructuras, la plaza central, varias terrazas, un par de cuevas y campos aledaños. Lo interesante es que, en lugar de presentarse conformando conjuntos más o menos regulares, aquí se observa que los depósitos tienden a concentrarse en una suerte de núcleos, comprendidos por las estructuras de la plaza central, por un lado, y las terrazas 25 y 27, por el otro; más del 50% de los elementos óseos se registran en estas zonas, mientras que el resto de los puntos apenas contienen entre una y siete inhumaciones. Es en los focos donde se ubica la arquitectura funeraria de mayor complejidad; en la periferia sólo se observan fosas simples o, a lo mucho, delineadas o cubiertas con piedras. Según se observa en la figura 10, tabla 7, casi todos los conjuntos de entierros presentan objetos cerámicos; en ninguna parte del sitio son particularmente frecuentes las otras clases de materiales; éstos se tornan mucho más raros, sin embargo, cuando nos alejamos de las zonas nucleares.

La estructura 1 es, en definitiva, el espacio más llamativo, pues, además de concentrar una gran cantidad de sepulturas, también muestra la mayor variedad de objetos asociados —más específicamente, es de remarcar la relativa abundancia de objetos producidos con materiales exóticos o cuya manufactura hubo de requerir de una gran inversión de trabajo—.<sup>15</sup> Gutiérrez (2021: 229) sugiere que dicho espacio hubo de ser residencia de grupos de alto estatus social; Gillespie (2011), por el contrario, cuestiona la hipótesis del uso habitacional y plantea que más bien hubo de tener un uso ceremonial. Cualquiera que sea el caso, creemos reconocer, en los datos sobre la distribución de materiales esqueléticos, patrones concéntricos —con lugares *para* los muertos rodeados por lugares *con* muertos.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Fernández de Oviedo (1945, XI: 73) reporta que, para los nicaraos, “los niños que mueren antes que coman maíz o dejen de mamar, han de resucitar o tornar a casa de sus padres, e sus padres los conocerán e cuidarán; e los viejos que mueren, no han de tornar a resucitar”. Las fuentes del México central se limitan a explicar que a ellos correspondía un destino diferencial, el Chichihualcuauhco, lugar en el que se encontraba el árbol de senos que les alimentaría (*Códice Vaticano A*, 1965: 16; Sahagún, 1950-1982, VI: 115; Ragot, 2000: 115).

<sup>15</sup> Llama la atención, por ejemplo, la excepcional presencia de obsidiana en la estructura 1, ya que, siendo poco común en el resto de las inhumaciones, aquí se presenta en el 25% de los depósitos.

<sup>16</sup> Parece extraño que Joyce (2000: 48) concluya que “es la pertenencia a una casa, no la edad ni el sexo, lo que distingue a un grupo de entierros colocados bajo el piso de una vivienda”, cuando la mayor parte de los esqueletos no se encuentran sexados.



Fig. 12 Monumento 5 de Chalcatzingo. Fotografía de Roberto Martínez González.



Fig. 13 Monumento 2 de Chalcatzingo. Fotografía de Roberto Martínez González.

La existencia de espacios con importantes concentraciones de esqueletos también se registra en la arqueología del Posclásico, tanto en el centro como en el occidente de México; se les conoce como “centros funerarios” y, por lo general, suelen coexistir con distintos lugares de depósito (Núñez y Martínez, 2010: 13, 19). Las fuentes documentales no proporcionan información alguna sobre tales “centros”; lo que sí se reporta es que la elección de los espacios para el depósito mortuario estaba en buena medida condicionada por la identidad de los individuos —edad, género, ocupación— y las circunstancias de su deceso —muerte en parto, en la guerra, en sacrificio (Martínez, 2014: 42-43).

De existir una lógica semejante en Chalcatzingo, podríamos considerar que la elección de los lugares de inhumación hubo de aludir a dos diferentes clases de muertos; aquellos que, por su rol en vida o la forma de su fallecimiento, han de pertenecer a un ámbito colectivo, y aquellos que, por las mismas razones, deben ser relegados a espacios menos sociales.

Se observa, por otro lado, que la iconografía de Chalcatzingo, a diferencia de la de Tlatilco, sí cuenta con algunas escenas que sugieren el momento del deceso. Hasta ahora conocemos cuatro de ellas: los relieves conocidos como monumentos 4 y 31, donde se muestra a felinos atacando a personajes antropomorfos (figura 11); el Monumento 5, en el que se ve a una serpiente devorando a un individuo (figura 12), y el Monumento 2, que representa una escena de sacrificio humano (figura 13).<sup>17</sup> En tres de tales imágenes, son fieras las que

<sup>17</sup> Pudiera ser que, en el Monumento 3, también se hubiera plasmado a un felino atacando a un individuo, y junto a éstos, un elemento vegetal; desgraciadamente, el relieve está demasiado deteriorado y no se aprecia bien. Magni (1999: 15) y Taube (2016: 18) señalan que, al menos, una de las esculturas de San Lorenzo, originalmente descritos por Stirling como

provocan la muerte; en la restante se trata de personajes antropomorfos que portan máscaras dotadas de fauces y colmillos, es decir, hombres que emulan fieras.<sup>18</sup> Un detalle revelador del Monumento 2 es que, al parecer, la víctima tiene el pene erecto; dicha peculiaridad también se presenta en la imagen de un cautivo en el Monumento 4 de Cerro de las Mesas; esto sugiere la existencia de un vínculo entre muerte sacrificial, o tal vez muerte en general, y fertilidad. El vínculo entre sacrificio y fertilidad asimismo está presente en las fuentes del contacto. En el ritual, la futura víctima es transformada en el “amado hijo” de su captor (Sahagún, 1950-1982, II: 54), es decir, en aquel que perpetuará su linaje en las generaciones sucesivas. 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). 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: 10).

Dos de los citados relieves de Chalcatzingo, vinculan las posibles escenas de muerte a un motivo particularmente relevante en el sitio, la doble espiral divergente o *xonecuilli*; éste aparece por debajo del ofidio en el Monumento 5 y, por encima, derramando

escenas de cópula entre humanos y jaguares, también representa un ataque por parte de un felino.

<sup>18</sup> La asociación entre el agresor y la fiera también parece haber estado presente en sitios de influencia olmeca; en las pinturas rupestres de Oxtotitlán, Guerrero, por ejemplo, se observa una figura antropomorfa con piernas y cola de jaguar, blandiendo una probable arma frente a una figura más pequeña (Taube, 2016: 18). Vale también recordar que, en un mural de Tetitla, Teotihuacan, se representó el sacrificio humano a través de dos fieras, esta vez coyotes, extrayendo el corazón a un ciervo (Martínez y Mendoza, 2011: 34). Y también el sacrificio gladiatorio mexicana, la víctima había de enfrentarse a guerreros ataviados como fieras (López Austin, 1965).

gotas de lluvia, en el 31. Ese mismo signo aparece asociado a tres felinos en el Monumento 41 y a fieras que producen con su aliento nubes de lluvia en los “relieves de la fertilidad” (monumentos 7, 8, 11, 14). Tenemos, pues, las combinaciones fiera-muerte, fiera-*xonecuilli*, fiera-*xonecuilli*-lluvia y fiera-muerte-*xonecuilli*-lluvia; todo parece formar parte de un mismo paradigma.<sup>19</sup>

La síntesis de todo esto aparece en el grabado conocido como Monumento 1, o El Rey (figura 6); en él descubrimos que la fiera es la entrada a la tierra, una cueva, en cuyo interior se encuentra una figura regente, sentada en un *xonecuilli* y con otro elemento de la misma índole en los brazos, y que de ella emanan vientos que traen lluvia. Más fieras-cueva se encuentran en los monumentos 9, en perspectiva frontal, y 13, lateral y con una figura antropomorfa en su interior; el altar 5 de La Venta también presenta un personaje hincado al interior de una oquedad, sólo que, en lugar de portar un *xonecuilli*, lleva un infante en los brazos.<sup>20</sup> El vínculo entre la fiera, el *xonecuilli* y la lluvia no tiene nada de novedoso; no pretendemos “descubrir el hilo negro”; mucho de esto ya ha sido enunciado antes por Grove (1972, 1999, 2012), Angulo (1987) y Barona (2009), entre otros. El punto ciego, hasta ahora, había sido la relación con el deceso humano; morir es ser devorado por la fiera, la fiera es la tierra y, a cambio de los cuerpos que consume, produce lluvia y fertilidad.

Nada de esto, por supuesto, resulta ajeno a las descripciones proporcionadas por las fuentes de la época de contacto.

Ofidios y felinos se encuentran igualmente ligados a la tierra y sus deidades; los ejemplos son casi innumerables. Baste por ahora recordar que, mientras el *Codex Telleriano Remensis* (1995: fol. 10r) indica que “pónenle este nombre de tiguere a la tierra”,<sup>21</sup> el *Códice Florentino* (Sahagún, 1950-1982, II: 42-45, 165) comenta que uno de los epítetos del dios de la tierra y la lluvia era Epcoatl, “serpiente de concha o caracol”.<sup>22</sup> Ambos animales parecen,

19 Un paradigma, según Barthes (1971: 72), es un conjunto de elementos diversos, pero con una o más características en común.

20 Magni (1999: 81) reporta el motivo de la cueva con un personaje al interior en muchos sitios más; Laguna de los Cerros, Abaj Takalik, Tiltepec, San Lorenzo. Originalmente, Grove (1972: 159-161) identificó a dicho ser como jaguar o monstruo de la tierra, más tarde (Grove, 2000: 279-280) lo reconoció como serpiente; la discusión al respecto está lejos de cerrarse, baste para los objetivos del presente trabajo su valor de fiera telúrica.

21 La escultura olmecoide analizada por Turner (2017) también parece vincular a los felinos con la tierra, pues, en ella, se observa a un jaguar de cuya cabeza brota maíz. El autor hace notar que para el Clásico maya se conocen, igualmente, figuraciones de tales animales con elementos vegetales en sus testas.

22 Pudiera presentarse como contra-argumento el hecho de que el felino del Monumento 36 de Chalcatzingo, no parece vincularse a la tierra sino al sol; consideramos posible, sin embargo, que más bien se trate de una representación de un felino telúrico portando al sol, tal como en el Posclásico se podía figurar a Tláloc, dios de la tierra y la lluvia cargando al helio astro al ponerse (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: fol. 20r).

además, fusionarse en la imagen de uno de los dobles de la deidad acuático-telúrica; recordemos que uno de los nanahualtin de Tláloc era la *ocelocoatl*, la serpiente-jaguar (Martínez, 2011: 91). Son jaguares los que, al término del primero de los soles, devoran y exterminan a los seres de aquella era, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965: 30); dicho episodio, como bien apunta Olivier (1997: 115), confiere al felino un rol semejante al de los *tzitzimime*, seres semidescarnados que, en ocasiones, pueden ser asimilados a Mictlantecuhtli (*Códice Vaticano A*, 1965: lám. 3). El señor del lugar de los muertos, dicho sea de paso, aparece con garras de jaguar, reconocibles por su color amarillo y las manchas, en el *Códice Borgia* (1993: pl. 3). Tanto la tierra como los dioses de Mictlan son reiteradamente caracterizados por su carácter devorador de humanos (véanse, por ejemplo, Sahagún, 1950-1982, VI: 21; *Histoire du Mexique*, 1965: 26). Lo interesante es que los *tzitzimime* no sólo se asocian a la muerte, sino que de acuerdo con Alvarado Tezozomoc (1997: 261), ese nombre también se aplicaba a los “dioses de los ayres [que] traían las lubias, aguas, truenos, rrelánpagos, rrayos”.

Imposible establecer si esta clase de nociones se encontraban también presentes en Tlatilco; encontramos la figura del *xonecuilli* en una pieza cerámica, vemos motivos de serpientes y garras de felino en vasijas (García *et al.*, 1991: 184; Nebot, 2004: 78, 80) y es posible que, como apunta Christmas (2011), las figurillas femeninas con infantes en brazos representen algo más que la crianza cotidiana. Lo que no podemos reconocer es la articulación de todos estos elementos al interior de un mismo concepto.

Vemos, en síntesis, la coexistencia de dos diferentes clases de discursos relativos a las concepciones de la muerte de los antiguos pobladores de Chalcatzingo: uno procede de los propios contextos con restos humanos y, el otro, de la iconografía.

Los depósitos mortuorios sugieren la intención de retener, al menos temporalmente, parte de la personalidad de los difuntos. Lo interesante es que, a diferencia de lo dicho sobre Tlatilco, en este caso parece existir una suerte de gradiente de inclusión, pues, mientras algunos individuos fueron colocados en pequeños grupos en las periferias del asentamiento, otros se ubican en lo que parece ser el epicentro de la vida social, conformando grandes conjuntos acompañados de múltiples y variados objetos.

Las imágenes, por su parte, nos hablan del consumo de los fallecidos por una fiera terrestre que, en una suerte de proceso de reciclaje, habría terminado por transformarla en lluvia o fertilidad, en general.

El problema, por supuesto, radica en establecer el modo en que ambos modelos hubieron de articularse.

Pudiera ser, para empezar, que uno precediera al otro; y, entonces, los individuos hubieran conservado parte de su personalidad hasta la culminación de su transformación. Segundo, es factible que ambos ocurrieran de manera simultánea, y, así, la existencia se hubiera desdoblado en dos aspectos diferentes: uno que pervive en la vida social y un segundo que termina por derivar en la producción recursos. Y, tercero, pudiera ser que uno y otro se refirieran a distintas clases de muertos; que la muerte sacrificial, por ejemplo, condujera al reciclaje y, el deceso “por causas naturales”, conllevara a la permanencia de los muertos. Lo llamativo, en todo caso, es que sea el aspecto de reciclaje el que se encuentra subrayado en la escultura monumental; eso sugiere que lo uno beneficia mayormente a la colectividad y lo otro sólo es relevante en un ámbito más reducido —unidad doméstica, familia extensa, barrio, etcétera.

## A manera de cierre

Después de este breve recorrido, hemos de volver a nuestro cuestionamiento inicial; ¿en qué radica entonces la diferencia entre la sociedad aldeana y la semi-urbana en términos de sus aproximaciones a la muerte? Diríamos que se trata, sobre todo, de una diferencia de grado.

Las coincidencias en las formas de representación del cuerpo sugieren la existencia de cierta continuidad en sus concepciones de la humanidad. En las imágenes de ambos sitios se observa cierta tendencia a la estandarización, como si cánones parecidos hubieran establecido las maneras en que idealmente una persona se debe figurar. Lo interesante, pese a todo, es que las divergencias respecto a tales patrones en cada uno de los sitios difieren considerablemente entre sí; pues, si en Tlatilco son sobre todo los entes excepcionales los que se apartan de la norma, en Chalcatzingo se observa que las variaciones más bien tienden a responder a criterios estables, como la ubicación de las manifestaciones pictóricas, las técnicas y soportes empleados, las temáticas abordadas y el género de los personajes.

En ambos sitios se observan semejanzas entre las maneras en que se representan los cuerpos en las imágenes y la forma en que se les presenta en las sepulturas, como si lo uno y lo otro, hubieran estado regidos por los mismos patrones. Los arreglos mortuorios de nuestros dos casos de estudio presentan elementos que sugieren que, al menos, una parte de la identidad de las personas hubo de preservarse tras su deceso; de esto y su depósito preferencial en espacios habitados, se deduce la intención de mantener, como mínimo, temporalmente, a los fallecidos en la vida social. La diferencia aquí radica en los modos en que se les

retiene, ya que, si en Tlatilco, parece haberse marcado la permanencia de los muertos y sus relaciones en las unidades domésticas a las que una vez pertenecieron, los datos procedentes de Chalcatzingo apuntan hacia la existencia de una lógica de distribución a nivel de sitio, en la que unos cuerpos se colocaban en los centros y otros en sus periferias.

Lo que creemos reconocer, dicho de otro modo, es que en Tlatilco existe un mayor interés por señalar los atributos individuales y sociales de los difuntos, como si en su conjunto, éstos constituyeran una prolongación de la sociedad de los vivos. Lo que vemos en Chalcatzingo parece, en cambio, una forma de apropiación colectiva y diferencial de los muertos; es como si, en lugar de pertenecer a una familia, algunos de ellos constituyeran una suerte de patrimonio que a todos conviene conservar.

El arte pictórico de nuestro sitio morelense muestra, además, un discurso en el que la tierra, como una fiera, devora los cuerpos para producir lluvia; pudiera ser que una concepción semejante hubiera existido también en Tlatilco, pero los indicios al respecto son extremadamente débiles. Lo interesante en todo caso es que sea esta segunda clase de ideas la que se eligió enfatizar en Chalcatzingo a través de la escultura monumental, ya que, mientras la conservación de los muertos en el ámbito doméstico hubo de concernir mayormente a la unidad familiar, su reciclaje bajo la forma de fertilidad agrícola parece haber beneficiado a toda la comunidad —eso, al menos, parece congruente con la preferencia por depositar los cuerpos en espacios públicos, centro de la vida social.

Evidentemente, el análisis de los casos aquí tratados resulta insuficiente para establecer si las diferencias observadas en el contraste entre los sitios, son o no consecuencia directa de un cambio social; parece sugerente, no obstante, que los cambios ocurran en el sentido de concepciones más colectivas de los muertos. Habrá que recurrir en el futuro a diferentes ejemplos para entender el modo en que la urbanización, el aumento en la centralización y la estratificación social hubieron de impactar en las nociones sobre el deceso humano.

## Bibliografía

**Acosta Márquez, E.**

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 en Antropología. ENAH/SEP, México.

**Alcalá, Jerónimo de**

2008 *Relación de Michoacán: instrumentos de consulta*, Claudia Espejel (comp.) y Carlos Alberto Villalpando (desarrollo). Zamora, El Colegio de Michoacán.

**Alva Ixtlilxochitl, Fernando de**

1952 *Obras históricas*, Alfredo Chavero e Ignacio Dávila Garibi (eds.). México, Editora Nacional.

**Alvarado Tezozomoc, Hernando**

1997 *Crónica mexicana*, Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vasquez Chamorro (eds.). Madrid, Crónicas de América.

*Anales de Cuauhtitlan*, véase *Códice Chimalpopoca*.

**Angulo, Jorge V.**

1987 The Chalcatzingo Reliefs. An Iconographic Analysis. En David C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo* (pp. 132-158). Austin, University of Texas Press.

**Apostólides, Alex**

1987 Chalcatzingo Painted Art. En David C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo* (pp. 171-199). Austin, University of Texas Press.

**Barona Martínez, Carlos Arturo**

2009 *Chalcatzingo como reflejo del orden natural, símbolos de una antigua creencia*. Tesis de Licenciatura en Arqueología. INAH-ENAH, México.

**Barthes, Roland**

1971 *Elementos de semiología*, Alberto Méndez (trad.). Madrid, Talleres Gráficos Montaña.

**Benavente, Toribio de (Motolinía)**

1979 *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, Edmundo O'Gorman (ed.). México, Porrúa.

**Castillo, Cristóbal del**

2001 *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista*, Federico Navarrete (estudio y trad.). México, Conaculta.

**Christmas, Patricia S.**

2011 *Bearing Memory: Woman and Child Figurines from Tlatilco*. Tesis de Maestría en Artes. San Marcos, Texas State University.

**Ciudad Ruiz, Andrés, Ruz, Mario Humberto e Iglesias Ponce de León, María Josefa (eds.)**

2004 *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*. México, UNAM-CEM/AUCSHUM.

**Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript**

1995 Eloise Quiñones Keber (ed.). Austin, University of Texas Press.

**Códice Borgia**

1993 Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes (comité de investigación). México, Sociedad Estatal 5º. Centenario/Akademische Druk und Verlagsanstalt/FCE.

**Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina**

1967 Ángel María Garibay K. (presentación). *Estudios de Cultura Náhuatl*, (7): 11-58.

**Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles**

1945 Primo Feliciano Velázquez (ed.). México, UNAM-IIH.

**Códice Vaticano A, Códice Ríos o II Manuscrito Messicano Vaticanus 3738**

1965 En José Corona Núñez (ed.), *Antigüedades de México*, vol. 3: *Manuscritos mexicanos por Lord Kingsborough* (pp. 7-314). México, SHCP.

**Coe, Michael**

1975 Death and the Ancient Maya. En Elizabeth P. Benson (ed.), *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America* (pp. 87-104). Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research.

1978 *Lords of the Underworld: Masterpieces of Classic Maya Ceramic*. Princeton, The Art Museum-Princeton University.

**Cool Argüelles, Gustavo Alejandro**

2018 *Análisis de las costumbres funerarias de tradición olmeca en los sitios de Zazacatla, Chalcatzingo y Teopantecuanitlan en el periodo Formativo (1500 a.C.-200 d.C.)*. Tesis de Maestría en Antropología. UNAM-IIA-FFYL, México.

**Durán, Diego**

1995 *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, Rosa Camelo y José Rubén Romero (eds.). México, Conaculta.

**Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo**

1945 *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*, J. Natalicio González

y José Amador de los Ríos (eds.). Asunción, Editorial Guaranía.

**Flannery, Kent. V. y Marcus, Joyce**

2005 *Excavations at San José Mogote 1: The Household. Archaeology*. Ann Arbor, University of Michigan-Museum of Anthropology.

**García Moll, Roberto**

2014 Los perros en Tlatilco. *Arqueología Mexicana*, (125): 42-47.

**García Moll, Roberto, Juárez, Daniel, Pijoan, Carmen, Salas, María E. y Salas, Marcela**

1991 *San Luis Tlatilco, México. Catálogo de entierros Temporada IV*. México, INAH.

**García Moll, Roberto, y Salas Cuesta, Marcela**

1998 *Tlatilco. De mujeres bonitas, hombres y dioses*. México, Conaculta.

**Geertz, Clifford**

1997 Persona, tiempo y conducta en Bali. En *La interpretación de las culturas* (pp. 299-338). Alberto L. Bixio (trad.). Barcelona, Gedisa.

**Gell, Alfred**

1988 *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford, Oxford University Press.

**Gillespie, Susan D.**

2011 Inside and Outside: Residential Burial at Formative Period Chalcatzingo, México. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 20 (1): 98-120.

**Good, Catharine**

2005 Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero. *Estudios de Cultura Náhuatl*, (36): 87-113.

**Graulich, Michel**

1980 L'au-delà cyclique des anciens Mexicains. En *La antropología americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, vol. 1 (pp. 253-270). México, Editores Mexicanos Unidos.

2000 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Duculot-Bruselas, Academie Royale de Belgique (Mémoires de la class de lettres).

**Grove, David C.**

1972 Olmec Felines in Highland Central Mexico. En Elizabeth Benson (ed.), *The Cult of the Feline* (pp. 151-164). Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library.

1999 Public Monuments and Sacred Mountains: Observations on Three Formative Period Sacred Landscapes. En *Social Patterns in Pre-classic Mesoamerica. A Symposium at Dumbarton Oaks*. 9 and 10 October 1993 (pp. 255-299). Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections.

2000 Faces of the Earth at Chalcatzingo, Mexico: Serpents, Caves, and Mountains in Middle Formative Period Iconography. En *Symposium Papers XXXV: Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica. Studies in the History of Art*, vol. 58 (pp. 276-295). Washington, D.C., National Gallery of Art.

2007 Stirrup-Spout Bottles and Craved Stone Monuments: The Many Faces of Interregional Interaction in Formative Period Morelos. En Lyneth S. Lowe y Mary E. Pye (eds.), *Archaeology, Art and Ethnogenesis in Mesoamerican Prehistory: Papers in Honor of Gareth W. Lowe* (pp. 209-227). Provo, Utah, Papers of the New World Archaeological Foundation, 68.

2012 The Middle Formative Period Stelae of Chalcatzingo. En Matthew A. Boxt y Brian Dervin Dillon (eds.), *Fanning the Sacred Flames. Mesoamerican. Studies in Honor of H.B. Nicholson* (pp. 33-54). Boulder, The University of Colorado Press.

**Grove, David C., y Angulo V., Jorge**

1987 A Catalog and Description of Chalcatzingo's Monuments. En David C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo* (pp. 114-131). Austin, University of Texas Press.

**Grove, David C., y Gillespie D., Susan**

2002 Middle Formative Domestic Ritual at Chalcatzingo, Morelos. En Patricia Plunquet (ed.), *Domestic ritual in Ancient Mesoamerica* (pp. 11-19). Los Angeles, University of California Press.

**Guiteras Holmes, Calixta**

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Carlos Antonio Castro (trad.). México, FCE.

**Gutiérrez García, Royma Nayeli**

2021 *Cerámica y marcadores de estatus en Chalcatzingo. Una propuesta desde cuatro unidades habitacionales de la fase Cantera*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. UNAM-IIFL-FFYL, México.

**Hertz, Robert**

1990 *La muerte y la mano derecha*. Madrid, Alianza.

**Histoyre du Mechique o Historia de México**

1965 En *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (pp. 91-120), Ángel María Garibay (ed.). México, Porrúa (Sepan cuántos,...).

**Historia de los mexicanos por sus pinturas. Libro de oro y Tesoro Índico**

1965 En *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (pp. 21-90), Ángel María Garibay (ed.). México, Porrúa (Sepan cuántos,...).

**Joyce, Rosemary A.**

1998 Social Dimensions of Pre-classic Burials. En David C. Grove y Rosemary A. Joyce (eds.), *Social Patterns in Pre-classic Mesoamerica. A Symposium at Dumbarton Oaks. 9 and 10 October 1993* (pp. 15-48). Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections.

2000 *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*. Austin, University of Texas Press.

**Kalampalikis, Nikos**

2003, L'apport de la méthode Alceste dans l'étude des représentations sociales. En Jean-Claude Abric (ed.), *Méthodes d'étude des représentations sociales* (pp. 147-163). París, Editions Erès.

**Las Casas, Bartolomé de**

1967 *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policias, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes dstatas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 2 vols., Edmundo O'Gorman (ed.). México, UNAM-IIH.

**Lévi-Strauss, Claude**

1958 *Anthropologie structurale I*. París, Plon.

1964 *Mythologiques 1: Le cru et le cuit*. París, Plon.

**Leyenda de los soles**, véase *Códice Chimalpopoca*.

**López Austin, Alfredo**

1965 El Templo Mayor de México-Tenochtitlan según los informantes indígenas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, (5): 75-102.

1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, UNAM-IIA.

**Lorenzo, José Luis**

1965 *Tlatilco, 3: Los artefactos*. México, INAH.

**Magni, Caterina**

1999 *Archéologie du Mexique. Les Olmèques*. París, Éditions Artcom.

**Martínez González, Roberto**

2011 *El nahualismo*. México, UNAM-IIH-IIA.

2014 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*, (19): 25-51.

2017 A dónde van los muertos: algunas reflexiones en torno a las relaciones entre vivos y difuntos en diversos tipos de sociedades del mundo. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, (22): 221-244.

2021 *La invención de la muerte. Ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión*. México, UNAM-IIH.

**Martínez González, Roberto y Mendoza, Larissa**

2011 ¿Por qué los agricultores cazan y los cazadores no? Aproximaciones etnológicas a la ausencia de escenas cinegéticas en el arte paleolítico. *Dimensión Antropológica*, (53): 7-41.

**Martínez González Roberto y Núñez, Luis Fernando**

2018 La cabeza en la imagen corporal mesoamericana. En Vera Tiesler y Carlos Serrano (eds.), *Modificaciones cefálicas culturales en Mesoamérica. Una perspectiva continental*, vol. I (pp. 205-238). México: UNAM-IIA/Universidad Autónoma de Yucatán.

**Matos Moctezuma, Eduardo**

1978 *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*. México, INAH/SEP.

**Mauss, Marcel**

2001 [1938] Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi". En *Les classiques des sciences sociales*. Recuperado de: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/5\\_Une\\_categorie/une\\_categorie\\_de\\_esprit.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/5_Une_categorie/une_categorie_de_esprit.pdf)>.

**McAnany, Patricia A.**

1995 *Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Naciente Maya Society*. University of Texas Press.

**Mendieta, Jerónimo de**

1997 *Historia eclesiástica indiana*. México, Conaculta.

**Merry de Morales, Marcia**

- 1987a Chalcatzingo Burials as Indicators of Social Ranking. En David C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo* (pp. 95-113). Austin, University of Texas Press.
- 1987b The Chalcatzingo Burials. En David C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo* (pp. 457-480). Austin, University of Texas.

**Miller G., Arthur**

- 1995 *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico. Living with the Dead*. Nueva York, Cambridge University Press.

**Muñoz Camargo, Diego**

- 1998 *Historia de Tlaxcala*. Tlaxcala, CIESAS/ Universidad Autónoma de Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala.

**Nebot García, Edgar**

- 2004 *Tlatilco. Los herederos de la cultura Tenocelome*. Oxford, The Basingstoke Press (BAR International Series 1280).

**Niederberger, Christine**

- 1987 *Paleopaysages et archéologie preurbaine du bassin de Mexico*, vols. I y II. México, CEMCA.

**Núñez Enríquez, Luis Fernando y Martínez González, Roberto**

- 2010 Prácticas funerarias mexicas y purépechas. El problema de la confrontación entre datos etnohistóricos y arqueológicos. *Ancient Mesoamerica*, 21 (2): 1-26.

**Oliveros Morales, José Arturo**

- 2004 *Hacedores de tumbas en El Opeño, Jacona, Michoacán*. Zamora, El Colegio de Michoacán/H. Ayuntamiento de Jacona.

**Olivier, Guilhem**

- 1997 *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*. París, Institut d'Éthnologie/Musée de l'Homme.

**Piña Chan, Román**

- 1958a *Tlatilco 1*. México, INAH.
- 1958b *Tlatilco 2*. Tlatilco a través de su cerámica. México, INAH.

**Plunket, Patricia y Uruñuela, Gabriela**

- 2012 Where the East Meets the West: The Formative in Mexico's Central Highlands. *Journal of Archaeological Research*, 20 (1): 1-51.

**Quintanal, Ella F., Quiñones, Teresa, Rejón, Lourdes y Gómez, Jorge**

- 2013 El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares. En Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (eds.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. 2: *Pueblos mayas* (pp. 57-93). México, INAH.

**Ragot, Nathalie**

- 2000 *Les au-delà aztèques*. Oxford, Archaeopress (BAR International Series 881).

**Ramírez, Francisco**

- 1980 Relación sobre la residencia de Michoacán [Pátzcuaro]. En Francisco Miranda (ed.), *Relación de Michoacán* (pp. 359-362). Morelia, Fimax Publicistas.

**Ramírez Herrera, Ana María**

- 2003 Honor, moral y sexualidad en la cultura purhépecha. Reglas y normas de comportamiento en las relaciones de pareja. En J. Luis Seefó Luján y Luis Ramírez Sevilla (eds.), *Estudios michoacanos XI* (pp. 53-73). Zamora, El Colegio de Michoacán.

**Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán**

- 1987 René Acuña (ed.). México, UNAM-IIA.

**Ruiz de Alarcón, Hernando**

- 1953 Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre naturales de esta Nueva España. En Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. II (pp. 17-130). México, Fuente Cultural.

**Sahagún, Bernardino de**

- 1950-1982 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble (trads.). Santa Fe, Monographs of the School of American Research.

**Salas Cuesta, María Elena y Hernández Espinoza, Patricia Olga**

- 1994 Tlatilco, México. Una aldea del Preclásico. Un ejemplo de adaptación al medio ambiente. *Anales de Antropología*, (31): 63-87.

**Saussure, Ferdinand de**

- 1945 *Curso de lingüística general*, Amado Alonso (trad.). Buenos Aires, Losada.

**Sejourné, Laurette**

1960 El simbolismo de los rituales funerarios en Monte Alban. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, (16): 77-90.

**Sotelo Santos, Laura Elena**

1987 El inframundo maya: una descripción a través de las fuentes escritas. En *Memorias del Primer Coloquio Internacional de mayistas* (pp. 1133-1141). México, UNAM-CEM.

**Taube, Karl**

2016 El portador de la lluvia. *Artes de México*, (121): 16-23.

**Turner, Andrew D.**

2017 The Roar of the Rain: A Late Preclassic Jaguar Pedestal Sculpture from Southern Mesoamerica. *Yale University Art Gallery Bulletin*: 90-96.

**Viveiros de Castro, Eduardo**

1996 Le meurtrier et son double chez les Araweté: un exemple de fusion rituelle. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, (14): 77-104.