

La carne pegada al hueso: planteamiento sobre la concepción del cadáver en el Posclásico Tardío, con énfasis en el México central

Roberto Martínez González
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS-UNAM

Luis Fernando Núñez
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS-UNAM



Máscara que representa a Santiago Apóstol, quien combate a los moros durante la representación dancística en el contexto de la fiesta de Ocosúchtli, en Quechultenango, Gro. Foto: Gloria Marvic.

El estudio del tema de la muerte en Mesoamérica, en general, y en la región central, en particular, ha ocupado el interés de muy diferentes ramas de la Antropología y la Historia, cuando menos desde el siglo XIX y hasta nuestros días.¹ Uno de los aspectos que ha favorecido la proliferación de trabajos sobre el tema es la abundante cantidad de información disponible, distribuida en fuentes de distinta naturaleza, las históricas, arqueológicas, etnográficas y lingüísticas son las principales.

Las fuentes documentales, escritas durante la segunda mitad del siglo XVI y principios XVII, describen una serie de prácticas mortuorias supuestamente realizadas en la época previa a la conquista del territorio en que actualmente se encuentra México. También se cuenta con algunos textos pictográficos de tradición prehispánica en donde el tema de la muerte es recurrente.

De la época precolombina se ha recuperado gran cantidad de información arqueológica que podemos clasificar en dos grandes grupos: en primer lugar, encontramos una abundante simbología de la muerte en objetos rituales, utensilios de uso cotidiano y arquitectura, lo cual permite hacernos una idea de lo que L. V. Thomas (1993) denomina *la muerte representada* -término que se refiere a la manera en que la sociedad otorgaba un significado a la muerte, incorporándola en la cotidianidad. El segundo grupo corresponde a los vestigios materiales producidos por la práctica de incorporar a los difuntos a la comunidad de los muertos -es decir los contextos mortuorios- de los que se han recuperado miles de ejemplares a lo largo y ancho de nuestra región de estudio. En este punto, la Osteología se torna en una herramienta fundamental

para obtener información de los individuos exhumados.

Otra de las fuentes de que disponemos es el *corpus* etnográfico que se ha elaborado en una gran cantidad de comunidades indígenas en las que se constata la persistencia de ciertas prácticas y creencias de origen mesoamericano. Más particularmente, las ideas sobre la muerte, el destino del difunto y los componentes anímicos muestran sorprendentes similitudes, no sólo entre las distintas etnias, sino con algunos aspectos que conocemos sobre la cosmovisión prehispánica. El estudio etimológico de las palabras que cada lengua indígena tiene para designar conceptos ligados a los procesos mortuorios es otra fuente de información fundamental para intentar una aproximación al pensamiento, simbolismo y significados sobre

¹ Se puede considerar el inicio del estudio moderno de las prácticas mortuorias prehispánicas con el trabajo de Alberto Ruz *Costumbres Funerarias de los Antiguos Mayas* (1965), a esta obra le han seguido otros trabajos relevantes como *Muerte a filo de obsidiana* de Eduardo Matos (1997), y más recientes como *La idea de la muerte en México* de Claudio Lomnitz (2006) y *Los espacios de la muerte* de Arturo Oliveros (2006), entre otros.



Personaje de la danza "La conquista", el cual representa a un evangelizador, Acatlán, Gro. Foto: Gloria Marvic.

las ideas de la muerte en las sociedades prehispánicas.

Sin embargo, la mayoría de los investigadores que han trabajado el tema de la muerte, en especial durante la época Prehispánica, sólo ha tomando en consideración los materiales propios a su disciplina, dejando de lado lo que las otras fuentes tengan que decir al respecto. Así, el texto que se presenta a continuación forma parte de un trabajo mayor que pretende integrar la mayoría de las fuentes mencionadas para observar el fenómeno de la muerte desde una perspectiva más amplia.

Durante el proceso de esta investigación que los autores venimos realizando se ha evidenciado una serie de incongruencias entre las distintas fuentes mencionadas -e. g. los contextos mortuorios no se explican en su totalidad con las referencias escritas durante la colonia (ver Núñez, 2006). Es por ello que, a nuestro parecer, sólo es posible acercarse a un conocimiento más profundo de las creencias y prácticas mortuorias a partir del contraste de las diversas clases

de datos, mediante la aplicación de una metodología que integre datos y conceptos de las diferentes disciplinas sociales. Los resultados de un análisis de este tipo permiten observar el fenómeno cultural al que nos enfrentamos de diversas formas: En primer lugar, las herramientas que nos proporciona la Historia nos muestran un amplio panorama temporal para observar los cambios en las prácticas mortuorias y la representación gráfica de la muerte (información proporcionada por la Arqueología), y por consiguiente nos permite inferir los cambios en el plano de las creencias. La etnología, por su parte, nos provee de información sobre los remanentes de las actitudes y creencias prehispánicas en grupos contemporáneos, por un lado; y por el otro nos ofrece un marco referencial sobre los aspectos fundamentales de la actividad mortuoria a nivel regional y universal -e. g. los ritos de paso de Van Gennep (1960), las exequias secundarias de Hertz (1990), la muerte vista como regeneradora de vida de Bloch y Parry (1982).

Hasta el momento hemos centrado nuestros estudios principalmente en los grupos nahuas que habitaban la región central de México durante el Posclásico, por ser este pueblo y región de los que cuenta con mayor información. Los resultados obtenidos son alentadores; por ejemplo, hemos logrado determinar que el ritual funerario para la mayoría de la población, que tenía como destino el Mictlan, tenía a la inhumación como tratamiento del cuerpo y no a la cremación como se había venido sosteniendo. También hemos propuesto la existencia de centros funerarios en los que se enterraba a la mayoría de los cadáveres, acción omitida en los documentos de la colonia, entre otras situaciones (Núñez, 2006).

Una vez analizados los datos obtenidos de una muestra de contextos mortuorios pertenecientes a los nahuas centrales del Posclásico, intentamos, en esta ocasión, identificar algunos de los significados que hay detrás de la inhumación del cadáver como parte del ritual funerario para los muertos comunes,

el cual está relacionado con una metáfora de la fertilidad y el renacimiento a partir del maíz. La información arqueológica a la que haremos referencia ha sido recuperada en su totalidad en la Cuenca de México, mientras que la documentación etnográfica, tanto la antigua como la contemporánea, procede de múltiples regiones mesoamericanas. Esto último se hace con la finalidad de ilustrar un conjunto de prácticas y creencias que tienen una amplia difusión, en sentido diacrónico y sincrónico, en el área de nuestro interés.

Las metáforas de la sepultura del cadáver y la siembra del maíz

Cuando revisamos los diversos trabajos que hasta el momento se han hecho sobre las concepciones mesoamericanas de la muerte, podemos observar que, en la mayoría de los casos éstas parecen preocuparse más por el destino de las almas que por aquello que pudiera sucederle al cuerpo. De hecho pareciera ser que, siguiendo la tradición judeo-cristiana, los cronistas antiguos daban por hecho que, después de la muerte, el cadáver no tenía más destino que su destrucción y almacenamiento en la tierra o un recipiente específicamente dedicado para ello. Como ejemplo tenemos este comentario de Francisco Hernández (2003:89) “pero la sede que habitarían las almas desnudas de cuerpo, no dependía más que del género de muerte”.

El problema es que, aunque los informantes nicaraos -nahuas de Nicaragua- nos dicen que al inframundo “no va más del corazón”, encontramos que, en el mito de creación de la humanidad, se explica que los huesos y las cenizas de los hombres de



“La muerte” de la danza “La conquista”, Acatlán, Gro. Foto: Gloria Marvic.

épocas anteriores se encontraban en el Mictlan (Fernández de Oviedo y Valdés, 1945:II 78; *Leyenda de los Soles*, 1945:121; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5; Torquemada, 1986:II 7; Mendieta, 1980:78). Esto sin mencionar que la primera etapa en el viaje al mundo de los muertos, según el *Códice Vaticano A* (1965:10-11 pl. 2), se llamaba Tlalticpac, “la tierra”; lo que pareciera indicar que desde el momento en que se enterraba el cuerpo o la cenizas éste ya se encontraba en el Reino de la Muerte. Además, el acceso al Mictlan se hacía penetrando en la tierra; pues, tal como lo señalan los nahuas del siglo XVI, el Mictlan se encontraba “bajo la tierra” (Fernández de Oviedo y Valdés, 1945:II 78; CF:XI 277; III 37).

Así, vale la pena preguntarse si existe entonces un viaje “en cuerpo y alma” al mundo de los muertos. Y, si hay un destino ultraterreno para la parte pesada del ser humano, ¿cuál es su ciclo vital?

En primer lugar, podemos notar que en el pensamiento de diversos grupos mesoamericanos antiguos y modernos se supone que el cuerpo está hecho de

maíz o es metafóricamente equiparado a dicho cereal. *Tonaca*, “nuestra carne”, es también el nombre que se da al maíz entre los nahuas (Ragot, 2000:28; CF: II 163; *Leyenda de los soles*, 1945:121) y, como lo muestra el *Popol Vuh* (1971:146-147), para los quichés, los hombres actuales estaban hechos de maíz. Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla dicen que el maíz es el *yolotzin* o *yoliatzin* “corazón” o “vida” del hombre (Lupo, 2001:362). Mientras que un especialista ritual nahuatlato de la Huasteca declara que “el maíz es nuestra sangre” (Sandstrom, 1991:240). Los tzeltales contemporáneos imaginan al cuerpo indígena como hecho de maíz y frijol y, por tal razón, en sus plegarias nombran a dicho cereal *ch’ulchu*, *ch’ul bak’etal* “pecho sagrado, carne sagrada” (Pitarch, 2000:40; Figuerola, 2005 s/n). En chol, se nombra al cuerpo *bäk’teal* de *bäk* “semilla” (Geslin, 2007 en comunicación personal).² Se llama a la Madre del maíz “el alma de nuestro sustento” entre tzotziles (Guiteras, 1961:236). Los tojolabales dicen que es porque el hombre se alimenta de maíz que

² Durante la plática presentada en coloquio *La noción de vida en Mesoamérica: Etnoclasificación y teorías de la persona*.

“el maíz es la carne del hombre” (Ruz, 1981:17). En las plegarias de los chontales de Oaxaca se llama al ser humano “el hijo del maíz” (Carrasco, 1960:110). En tanto que los totonacos llaman a la deidad del maíz “Señor de nuestra carne” (Ichon, 1973:80).

La homología entre cuerpo y maíz se ve reforzada por el hecho de que, en los mitos, este último también fue producido a través de una relación sexual. Según la *Historia de México* (1945:110)

“...los dioses descendieron todos a una caverna donde un dios llamado Altzintecuhtli estaba acostado con una diosa llamada Xochipilli, de la cual nació un dios llamado Cinteotl”. Dicho sea de paso, Romero López (2006, com. pers.) indica que los nahuas de la Sierra Negra llaman al útero “cueva” y que, en los mitos antiguos, los primeros hombres fueron igualmente creados en una cueva (*Historia de México, op.cit.:*106). En el mismo sentido, en los mitos huicholes se dice que el elote es hijo de un hombre y una virgen-maíz (Neurath y Gutiérrez, 2003:326). Lo interesante es que aquí parece haber una inversión, el maíz es un producto de lo sexual y el hombre es formado a partir de unos huesos que molidos en el molcajete dan lugar a una masa.

En los casos en que no se habla del hombre de maíz se suele decir que está hecho de tierra, o mejor dicho, que, al igual que las plantas, procede de la tierra. Al respecto, observamos que los mexicas nombraban al cuerpo *in tlalli in zoquitl* “la tierra y el barro” y Chicomoztoc “lugar de las siete cavernas”. Los mixtecos contemporáneos le llaman *coño ñuhu yu*, un término formado por la aglutinación de los vocablos “carne”, “tierra” y “nosotros”; los amuzgos le llaman *si'tzo'* “carne-tierra”, en mixe se le denomina *ñune'yu*: *ñunu* “tierra”, *ne'yu* “lodo” y los tzeltales lo nombran *yach'alel* “lodo”. Ello sin mencionar que los lacandones y los tzotziles de Chenalhó dicen explícitamente que el hom-

bre esta hecho de tierra (López Austin, 1996: I 172-173; Ruiz de Alarcón, 1892: 206-214; Flanet, 1982:159; Garnung, 2000:33; Monaghan, 1995:203; Figuerola, 2005 s/n; Cline, 1944: 108-110; Guiteras Holmes, 1965:255).

Es más, el hecho de que se llamara al sexo *tlalticpacayotl* “las cosas de la tierra” establece un paralelo en la generación humana y la germinación de las plantas. Esto último se ve reforzado por el hecho de que, para los mazatecos contemporáneos, no sólo el hombre está hecho de maíz sino que además supone proceder de un árbol: “los hombres son de maíz, están hechos de maíz [...] Los primeros hombres se dieron primero en los

árboles. Los primeros que cayeron fueron changos grandotes. Y después nosotros los mazatecos” (González Montiel, 1991:94).

Al mismo tiempo, los datos antiguos indican que, hasta cierto punto, el maíz era pensado como una suerte de doble o co-esencia de la persona. Pues, de acuerdo con Las Casas (1967, II 227-228; López Austin, 1997:243-244) y Ximénez (1929: I 90), el cordón umbilical de un recién nacido era cortado con un cuchillo de obsidiana nuevo sobre una espiga de maíz que permanecía ligada al individuo a lo largo de su vida. Sus granos eran conservados para un cultivo especial del que los padres utilizaban los frutos para preparar



“La muerte” de la danza “La conquista”, Acatlán, Gro. Foto: Gloria Marvic.

el primer atole bebido por el infante. En lo siguiente, un sacerdote conservaba el maíz hasta que la persona, habiendo llegado a la edad adulta, lo sembrara y ofrendará su cosecha a los dioses en los momentos clave de su vida. Esta misma práctica fue observada por Guiteras Holmes (1965:248) entre los tzotziles. Se dice que “si la cosecha [obtenida de la milpa llamada ‘la sangre de la criatura’] es abundante, la familia se regocijará; si es magra sus miembros se entristecerán y dirán oraciones”.

Siguiendo la misma metáfora vegetal, los choles, mencionan a los antepasados como *x-pak'il* “los que sembraron” (Geslin, 2007 en comunicación personal). Las parteras totonacas se refieren a los hijos como flores (Fagetti, 2007 en comunicación personal). Y, entre los nahuas de Guerrero, el término por el que se refiere a la acción de criar a un niño es *huapua* “endurecer”, tal como se endurece la planta al crecer (Good Eshelman, 2007 en comunicación personal).³

Una de las maneras en que Molina traduce “morir” es *ytechnaci yn tlaltecutli*, “acostarse con la deidad telúrica”; lo cual pareciera indicar una cierta cualidad fecundante en el proceso de defunción. Aparentemente, el acto de enterrar un cadáver era igualmente pensado como una acción fertilizante. Pues, además de usarse el mismo verbo *toca* tanto para la siembra como para la sepultura de un muerto, uno de los sitios en que se enterraba a los difuntos era justamente en los campos de cultivo: “también tenían oficio de ir a enterrar a los muertos y hacellos osequias y a unos enterraban en sus sementeras”. Las milpas, en El Mezquital, eran también el

sitio en que se producía la cremación de los cuerpos (*Relación de Meztitlan en Relaciones Geográficas del Siglo XVI*, 1986:l 65). Y, “si alguno moría y no tenía parientes, lo echaban por ahí al campo” (*Relación de Coatepeque*, *idem*, 295).

De la información recopilada arqueológicamente no se cuenta con ningún caso en que se encuentren entierros en campos de cultivo que estuvieran activos; esto se debe en parte a que ha habido pocas excavaciones en este tipo de espacios. De lo que sí tenemos evidencia es de la reutilización de espacios que fueron utilizados como milpas, en los que posteriormente se inhumaron los cadáveres. Esta situación se ha podido observar en varios casos en Xochimilco (Parsons, 1982). Podríamos interpretar es-

ta evidencia como una metáfora de la “siembra” de cadáveres en el espacio que se utilizó para la siembra del maíz.

La idea del cadáver que fecunda la tierra se encuentra claramente ilustrada en el discurso pictórico del *Códice Borgia* (1993: pls. 8 y 25) donde vemos por un lado a un hombre sembrando a un cadáver con una *coa* -o *uictli*, en náhuatl- y, por el otro, a un cuerpo del que, extendido sobre la tierra, emerge una planta de maíz (Figuras 1 y 2). El *Códice Vaticano B* (1993: pl. 12) nos presenta una imagen semejante, sólo que, en este caso es Mictlantecutli quien clava su *coa* en la tierra frente a un bulto funerario.

La penetración del cadáver en la superficie telúrica y su consecuente descarnado parece ser



(Figura 1)

³ Según los datos que estas tres autoras aportaron en el coloquio *La noción de vida en Mesoamérica: Etnoclasificación y teorías de la persona*.



(Figura 1)

pensado como el hecho de que la tierra “come” la carne del difunto. Pues, hoy en día, los toluapan-jicaques sostienen que se entierra a los muertos “para que los coma la tierra” (Chapman, 1982:127-221). Encontramos ideas semejantes entre los nahuas, los tepehuas y los mazatecos (Neff, 1994:82; Knab, 1991-41; Sánchez y Díaz, 1978:212; Sandstrom, 1991:240; Williams García, 1963-194; Portal, 1986: 45). De hecho, si vemos con detalle las diferentes pruebas por las que debía pasar el difunto en su viaje al Más Allá, podemos ver que todas ellas tienen como resultado la pérdida de la carne; viento que corta como obsidiana, montañas que se entrechocan como muelas, etc. (CF: III 42). En todo caso, es gracias a este alimento humano que la tierra adquiere la capacidad de regenerarse y seguir produciendo vida. Aquí vale la pena recordar el paralelismo cultural con numerosas sociedades preindustriales que otorgan un importante significado al periodo de descomposición y descarnado del cadáver, el cual está relacionado con el viaje que recorre el difunto hacia la región

de los muertos, dentro de nuestro modelo esta fase corresponde con el periodo liminal (Van Gennep, *op. cit.*; Turner, 1999).

En este sentido, los huesos humanos serían como las semillas de los frutos, que una vez consumidos, pueden ser usadas para producir nueva vida; en este caso, al final de cada era o Sol. Sobre este punto, cabe señalar el paralelo existente entre el relato en que Quetzalcoatl penetra en el Mictlan para recuperar los huesos y las cenizas con que serán creados los hombres y aquel en que esta misma deidad se introduce en el Tonacatepetl para obtener el maíz con que serán alimentados los primeros humanos. De hecho, en el Veracruz rural se supone que a mayor cantidad de tuétano en los huesos, mayor fuerza y vigor (Córdova Plaza, 2007 en comunicación personal); mientras que, entre los otomíes de la Huasteca, (Galínier, 1990) se supone que es el hueso quien produce el semen.⁴ Esta situación podría explicar varios de los contextos mortuorios secundarios que comúnmente se encuentran en los sitios de enterramiento que se han excava-

do para el siglo XVI en el México central.

La idea de los restos humanos como fuente de vida se encuentra más claramente expresada en las prácticas y creencias sobre la muerte de los infantes; es decir, de aquellos que dejaron el mundo antes de tiempo y sin que se extinguiera toda su fuerza vital.

También los mozuelos y mozuelas que mueren antes de tener experiencia de pecados ningunos, y mueren en su inocencia, en su simplicidad y virginidad, dicen los viejos que éstos reciben grandes mercedes de nuestro señor dios [...] éstos no van a los lugares de espanto del infierno, sino van a la casa del dios que se llama Tonacatecutli [Señor de nuestro alimento], que vive en los vergeles que se llaman tonacaquauhtitlan, dónde hay todas maneras de árboles, flores y frutos [...] estos niños y niñas, cuando mueren no sin razón los entierran junto a las trojes, donde se guarda el maíz y los otros mantenimientos (CF: VI 115).

Es decir, que tanto su destino inframundano como la disposición de su cadáver parecen estar en relación con la idea de un almacenamiento de fuerza vital. De hecho, en varias de las excavaciones arqueológicas en las que se han intervenido unidades domésticas -en Iztapalapa (Salas 1992), D.F. y Yautepec, Morelos (Smith, 1994; Smith, *et al.*: 1999; Vega, 1994)- se han encontrado entierros de infantes menores a los dos años de edad colocados en vasijas de cerámica e inhumados debajo del piso de algún cuarto; probablemente un cuarto para el almacenamiento de cereales.

En el sur de Veracruz, se realizan dos ceremonias inmediatas a la muerte de un pariente; la primera se llama “maíz chiquito” y la segunda “maíz grande” (Münch, 1994:137). Como si se supusiera que el muerto es una

⁴ Durante la plática presentada en coloquio *La noción de vida en Mesoamérica: Etnoclasificación y teorías de la persona*.

planta de esta clase que va creciendo conforme se interna en el inframundo. Entre los chortís de Guatemala se vierte agua sobre el cadáver como si fuese una semilla que se espera que germine “los amigos que llegan meses después a visitarla llevan una calabaza de agua al río, cuyo contenido derraman en el suelo, directamente sobre el punto donde está el cadáver” (Wisdom, 1961-349). En los documentos coloniales es una referencia común el verter agua sobre el cadáver como parte de los rituales de “desincorporación” -es decir, que marcan la separación del muerto del mundo de los vivos (Thomas, 1991). Entre los purépechas, cuando se trata de la muerte de un niño, se le viste de modo semejante a una espiga de maíz “si el muerto es una niña, el vestido es una larga túnica blanca con una especie de capa azul. El cuerpo de un niño es ataviado de la misma manera excepto que la vestimenta interior es amarilla y la capa es verde. En ambos casos se les coloca en la cabeza una corona de cartulina forrada con papel aluminio y decorada con flores” (Beals, 1946-206).

Las pruebas que sortea el muerto son equivalentes a las que se somete, en la actualidad, la deidad del maíz en su mito y su viaje al inframundo es equivalente al de Quetzalcoatl en el tiempo de la creación. Se cuenta que cuando el niño-maíz era muy pequeño, su padre murió. Y como este lloraba mucho, su madre decidió matarlo y molerlo en el metate. Tomó los restos del infante en un rebozo y los tiró al río. Gracias a la intervención divina, el infante maíz renace de un huevo, es criado por una pareja de *brujos* o *demonios* y, tras haber escapado a su intento por

devorarlo, decide viajar al inframundo en busca de los huesos de su padre.

El dios de la muerte mandó a sus enviados a ver quien era aquel intruso Hómschuc les dijo: —Yo soy el que germina, soy las semillas nuevas, soy el renacimiento. Pronto fue encarcelado en la casa de los rayos, donde las hachas, las espadas y las flechas tenían vida, después de vencerlas las condenó a ser utensilios de trabajo para el hombre. El dios de la muerte, enfurecido, lo encerró en la casa de las serpientes a quienes condenó a servir de cueros para *mecapal* (Münch, 1994:163-167).

En la versión totonaca de este mismo relato, el niño-maíz muere “su madre fue a enterrarlo fuera del cementerio [...] Cuando pasaron unos días, la mujer fue a ver la tumba y descubrió que dentro de la cerca crecía una milpa”. El niño renace de un grano de *xambé* (maíz verde) y promete renacer año con año (Ichon, 1973:74-80). De

este modo, tendríamos que el cuerpo del hombre -que ha servido de alimento a la tierra- renace en maíz y es la muerte del maíz quien -a través de su consumo- da vida al hombre.

En conclusión, podemos ver que el hombre es comparable a una planta. El sexo es semejante a la siembra -entre otras cosas Taggart (1998) y Morales Damián (2006:170) dicen que los nahuas de la Sierra Norte y los mayas equiparan la vagina a la milpa y al acto de sembrar al coito-, el embarazo a la germinación, el nacimiento y el crecimiento es análogo al desarrollo de la planta-doble (unida al hombre por la sangre-*tonalli*) y la muerte es equivalente a la caída del fruto.⁵ El entierro del cadáver es pensado como una nueva siembra, la tierra devora la carne del fruto y no resta más que una semilla capaz de producir vida, y el fin último del recorrido *postmortem* es el reciclamiento de la esencia vital en una nueva vida.



⁵ “La tarea de cultivar, como en muchas tradiciones religiosas agrarias, se asimila al coito, por lo cual la bolsa con semillas que lleva el campesino es considerada los testículos” (Morales Damián, 2006:170).



Músicos de la banda de viento conocida como "chile frito" ameniza la convivencia en las mayordomías en honor a Santiago Apóstol, patrón del pueblo, Quechultenango, Gro. Foto: Gloria Marvic.

Bibliografía

- BEALS, Ralph, *Cheran. A sierra tarascan village*, SIW, Social Anthropology, Washington, 1946.
- BLOCH, Maurice y Jonathan Perry (eds.), *Death and the regeneration of life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- CARRASCO, Pedro, *Pagan rituals and beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico*, Anthropological records, University of California Press. Berkeley-Los Angeles, 1960.
- CHAPMAN, Anne, *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los tolupan-jicaques (Honduras)*, INAH, México, 1982.
- CLINE, Howard, "Lore and dieties of the Lacandon Indians, Chiapas, Mexico", *Journal of American Folklore*, vol. LVII, número 223-226, American Folklore Society, Philadelphia, 1944, p. 107-115.
- _____, 1950-63, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble (trads.), Monographs of the School of American Research. Santa Fe, New Mexico.
- CÓDICE RÍOS, IL MANOSCRITO MESSICANO VATICANO 3738 OU CODICE VATICANO A, In *Antigüedades de México*, vol. III, 7-314, 1964-66.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO y Valdés, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias. Islas y tierra firme del Mar Océano*, 14 vols, Ed. Guaranía, Asunción de Paraguay, 1945.
- FIGUEROA, Pojul Helios, "Les dieux, les hommes et les paroles", tesis de Doctorado, Paris X, Nanterre, 2005.
- FLANET, Véronique, *La maîtresse mort*, Territoires, Berger-Lerault, Paris, 1982.
- GALINIER, Jacques, *La Mitad del Mundo. Cuerpo Cosmos en los Rituales Otomies*, UNAM, CEMCA, INI, México, 1990.
- GARNUNG, Monique, "Le corps et ses conivances chez les Amuzgo de Oaxaca à San Pedro Amuzgos", *Trace, Número especial. El cuerpo, sus males y sus ritos*, CEMCA, número 38, México, 2000, p. 30.
- GONZÁLEZ, Montiel Oscar, "En compañía de los dioses, antropología política: shamanismo mazateco en Oaxaca, México", tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM Iztapalapa, México, 1991.
- GUI TERAS, Holmes Calixta, *Perils of the soul. The world view of a tzotzil Indian*, The free press of Glencoc, inc Crowell-Collier Publishing Company, New York, 1961.
- _____, *Los peligros del alma*, visión del mundo de un tzotzil, FCE, México, 1965.
- HERNÁNDEZ, Francisco, *Historia natural de la Nueva España*, IIH-UNAM, México, 2003.
- _____, *Antigüedades de la Nueva España*, Colección Crónicas de América, Dastin, Madrid, 2003.
- HERTZ, Robert, *La Muerte/La mano derecha*, CNCA, México, D. F., 1990.
- "HISTORIA DE MÉXICO (HISTOYRE DU MECHIQUE)", *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel María Garibay (ed.), Ed. Porrúa (Sepan cuantos...), México, 1965, p. 91-120.
- ICHON Alain, *La religión de los totonacos de la Sierra*, José Arenas (trad.), INI, México, 1993.
- KNAB, Tim, "Geografía del inframundo", *ECN*, vol. XXI, IIH, UNAM, México, 1991, p. 31-57.
- LAS CASAS Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, Edmundo O'Gorman (ed.), IIH, UNAM. México, 1967.
- LOMNITZ, Claudio, *Idea de la Muerte en México*, FCE, México, 2006.
- LÓPEZ, Austin Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*, IIA, UNAM, México, 1996.
- _____, *Les paradis du brume: mythes et pensée religieuse des anciens Mexicains*, Carmén Val Julian (trad.), IHAEL-Maisonneuve et Larose, Paris, 1997.



Personaje de la danza "La conquista", el cual representa a un evangelizador, Acatlán, Gro. Foto: Gloria Marvic.

- LUPO Alessandro, "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana, FCE, México, 2001, p. 335-389.
- MATOS, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana*, FCE, México, D. F., 1997.
- MENDIETA, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), Ed. Porrúa, México, 1980.
- MONAHGAN, John, *The covenants with earth and rain. Exchange, sacrifice and revelation in Mixe society*, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1995.
- MORALES, Damián Manuel Alberto, "Árbol adentro: la sustancia del cosmos" *Cuicuilco*, vol. 13, número 38, ENAH, INAH, SEP, México, 2006.
- MÜNCH, Guido, *Etnología del Istmo veracruzano*, IIA, UNAM, México, 1994.
- NEFF, Françoise, *El rayo y el arco iris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y en el oeste de Oaxaca*, Colección Fiestas de los pueblos indígenas de México, Secretaría de Desarrollo Social, INAH, México, 1994.
- NEURATH Johannes y Gutiérrez Arturo, "Mitología y literatura del Gran Nayar (coras y huicholes)", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas: Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, INAH, Universidad de Guadalajara, México, 2003.
- NÚÑEZ, Luis Fernando, "Para que los muertos lleguen a su destino: Ritos funerarios nahuas posclásicos en el Centro de México", tesis inédita de Maestría, FFyL-UNAM, México, 2006.
- OLIVEROS, Arturo, *El espacio de la muerte*, Colmich/INAH, México, 2006.
- PARSONS, Jeffrey, Elizabeth Brumfiel, Mary Parsons, Virginia Popper y Mary Taft, *La agricultura chinampera del periodo prehispánico tardío en el lago Chalco-Xochimilco, México*, Informe preliminar, Archivo Técnico del INAH, México, 1982.
- PITARCH Ramón Pedro, "Almas y cuerpo en una tradición tzeltal", *Archives de sciences sociales des religions*, número 112, CNRS- EHESS, Paris, 2000, p. 31-48.
- PORTAL Arioso, María Ana, *Cuentos y mitos de la zona mazateca*, INAH, México, 1986.
- RAGOT Nathalie, *Les Au-delà aztèques*, Paris Monographs in American Archaeology, Bar International Series 881, Londres, 2000.
- RELACIONES HISTÓRICO-GEOGRÁFICAS DEL SIGLO XVI, 3 vols, René Acuña (ed.). IIA, UNAM, México, 1986.
- RUIZ DE ALARCÓN Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre naturales de esta Nueva España", *AMNM*, vol. VI, Imprenta del Museo Nacional de México, México, 1892, p. 123-224.
- RUIZ, Alberto, "Costumbres funerarias de los antiguos mayas", tesis Doctoral. FFyL-UNAM, México, D. F., 1965.
- RUIZ Mario Humberto, "Los dos mundos", *Los hombres legítimos. Aproximación antropológica al grupo Tojolabal*, vol. III, Mario Humberto Ruiz (ed.), CEM, UNAM, Mexico, 1981, p. 15-22.
- SALAS, Carlos, Entierros prehispánicos en el área de la Central de Abastos, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos XXXVIII*, 1992, p. 45-51.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, tomo I, Dastin, Madrid, 2003.
- SÁNCHEZ Y DÍAZ de Rivera, María Eugenia, *Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzinacapan*, tesis doctoral de la EHESS, Paris, 1978.
- SANDSTROM Alan R., *Corn is our Blood. Culture and ethnic identity in a contemporary aztec village*, University of Oklahoma Press, Norman-Londres, 1991.
- SMITH, Michael, *Proyecto excavación de casas postclásicas del centro urbano de Yautepec, Morelos*, Informe técnico sobre trabajos de campo, febrero agosto 1993.
- SMITH, Michael, Cynthia Heath-Smith y Lisa Montiel, Excavations of Aztec Urban Houses at Yautepec, Mexico, *Latin American Antiquity*, 1999, 10(2), p. 133-150.
- TAGGART James, *Nahuatl myth and social structure*, University of Texas Press, Austin, 1998.
- THE POPOL VUH OF THE QUICHE MAYA: THE BOOK OF THE COUNCIL OF GUATEMALA, Munro Edmonson (trad.). Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans, 1971.
- THOMAS, Louis Vincent, *La Muerte*, Paidós, Barcelona, 1991.
- _____, *Antropología de la Muerte*, FCE, México, D. F., 1993.
- TORQUEMADA Juan, *Monarquía Indiana*, 3 vols, Miguel León-Portilla (ed.), Ed. Porrúa, México, 1986.
- TURNER, Victor, *La selva de símbolos*, Siglo XXI, México, D. F., 1999.
- VEGA, Hortensia de, "Proyecto de investigación arqueológica en Yautepec, Morelos", *Memoria del III Congreso Interno, Centro INAH-Morelos*, INAH, México, 1994, p. 149-168.
- VAN GENNEP, Arnold, *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- VELÁSQUEZ, Primo Feliciano (ed.), *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, IIA, UNAM, México, 1945.
- WILLIAMS García Roberto, *Los tepehuas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1963.
- XIMÉNEZ Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, 2 vols, Bibliotheca Goathemala de la Sociedad Guatemalteca de Historia y Geografía, Guatemala, 1929.



Retrato del danzante que interpreta a Santiago Apóstol durante la danza de las "Quebras",
fiesta de Ocosúchitl, Quechultenango, Gro. Foto: Gloria Marvic.