

Diego Marquez Valadez

Rumbo al más allá.

**Ritos funerarios
de los gobernantes
incas y mexicas**





lo:

Rumbo al más allá. Ritos funerarios de los gobernantes incas y mexicas

Autor:

Diego Marquez Valadez

Primera edición 2026, Ciudad de México

Editorial Interpec

ISBN: 9798195092603

288 pp. 14 x 21.6

Obra publicada bajo la licencia CC BY-NC-ND 4.0. Se autoriza compartir (copiar y redistribuir) el material en cualquier medio o formato bajo los siguientes términos:

Debe otorgar el crédito correspondiente al autor, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se realizaron cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de ninguna manera que sugiera que el licenciante lo respalda a usted o su uso. No puede utilizar el material con fines comerciales, ni se puede remezclar, transformar o construir sobre el material, además, no se puede distribuir el material modificado.

Diseño editorial: Paco Velázquez

Afrouniversidad Politécnica Intercultural

Rector: Heladio Reyes Cruz

Coordinación de investigación: Noé Carmona Álvares

Encargada de proyecto editorial: Ivette Salinas Carranza

Directora administrativa: Eliveth Avigail López

www.afrouniversidad.mx/

Editorial Interpec

Director ejecutivo: Juan de Dios Escalante Rodríguez

Responsable editorial: Francisco Tapia Velázquez

Vinculación y comunicación: Edith Castañeda Mendoza

www.editorialinterpec.org

Diego Marquez Valadez

Rumbo al más allá.

**Ritos funerarios
de los gobernantes
incas y mexicas**

Índice

Notas introductorias	15
CAPÍTULO 1. COSMOVISIÓN SOBRE LA MUERTE	19
La muerte como un acto regenerativo	20
El caso quechua	20
a) El ciclo de la vida y la muerte	20
b) La naturaleza y la muerte	23
c) El ser humano y la muerte	26
El caso náhuatl	30
a) El ciclo de la vida y la muerte	30
b) La naturaleza y la muerte	35
c) El ser humano y la muerte	39
La geografía simbólica de la muerte	43
Destinos de los muertos según la religión andina	43
a) El Ucu Pacha	43
b) Los Apus	46
c) El Coricancha	49
Destinos de los muertos según la religión náhuatl	53
a) El Mictlán	53
b) El Tonatiuh Ichan	57
c) El Cincalco	62
d) El Tlalocan	65
Figuras	69

CAPÍTULO II. RITOS FUNERARIOS DE LOS GOBERNANTES

INCAS	73
Ritos de separación.....	74
Presagios mortuorios	74
Momificación inca.....	80
a) Incisión del cuerpo y retirada de órganos	81
b) Técnicas de conservación	83
c) Atavíos que le disponían al muerto	86
Anuncio del fallecimiento	89
a) Aviso a los miembros del grupo gobernante ...	89
b) Aviso a toda la comunidad	92
Ritos de transición	96
Ofrendas para el difunto	96
a) Bienes materiales de gran estima social	97
b) Alimentos	99
c) Seres humanos y animales	104
Honras funerarias	107
a) Presentación del muerto	107
b) Los participantes	111
c) Desarrollo del ceremonial	114
d) Catarsis colectiva y despedida del muerto	117
Ritos de incorporación	125
Ceremonias de integración al nuevo hogar.....	125
a) El recinto de la momia como espacio sagrado..	125
b) Sacrificios de los acompañantes	126
c) Ingreso de la momia al sepulcro	130
d) Banquete en honor al muerto	132
Suspensión del luto	135
a) Melancolía y consuelo de los dolientes	137
b) Resignación.....	139
Rumbo al destino de los muertos.....	141
a) Diferentes etapas del recorrido.....	141
b) Última morada.....	144
c) Celebraciones luctuosas	145
d) El muerto como entidad sagrada	149

Figuras	153
---------------	-----

CAPÍTULO III. RITOS FUNERARIOS DE LOS

GOBERNANTES MEXICAS.....	163
Ritos de separación.....	164
Presagios mortuorios	164
Bulto mortuario	169
a) Lavado del cadáver	169
b) Amortajamiento	173
c) Atavíos que le disponían al muerto	179
Anuncio del fallecimiento	184
a) Aviso a los miembros del grupo gobernante ...	184
b) Aviso a toda la comunidad	188
Ritos de transición	189
Ofrendas para el difunto	189
a) Bienes de gran estima social	189
b) Alimentos	193
c) Seres humanos y animales	196
Honras funerarias	200
a) Presentación del muerto en público	200
b) Los participantes	204
c) Desarrollo del ceremonial	209
d) Catarsis colectiva y despedida del muerto	213
e) Banquete en honor al muerto.....	217
Ritos de incorporación	221
Incineración del bulto mortuario	221
a) Sacrificios de los acompañantes	222
b) Técnica y secuencia de incineración	228
c) Facultad transformadora del fuego	234
Suspensión del luto	235
a) Melancolía y consuelo de los dolientes	236
b) Resignación.....	237
Rumbo al destino de los muertos.....	240
a)Diferentes etapas del recorrido	240

b) Última morada.....	243
c) Celebraciones luctuosas	243
d) El muerto como entidad sagrada	248
Figuras	250
Reflexiones finales	257
Obras consultadas	261
a) Fuentes históricas.....	261
b) Estudios modernos.....	266

*A la memoria de mis padres.
Alejandra y Javier.*

Para Martha con amor.

*Y sobre todo para mis hijos, Sofía y Emiliano,
que me han enseñado la importancia
de la felicidad y de vivir.*

A todos mis muertos, fallecidos o imaginados.

*[Si] en un día nos vamos,
en una noche baja uno a la región del misterio,
aquí sólo venimos a conocernos,
sólo estamos de paso sobre la tierra.*

Cantares Mexicanos

Notas introductorias

Sacaban los sacerdotes a los defuntos con diversas ceremonias, según ellos lo pedían, las cuales eran tantas que cuasi no se podían numerar.

José de Acosta
Historia natural y moral de las Indias

Realizar cualquier investigación histórica implica reconstruir un hecho del pasado y en ella va implícita la visión del autor. Por esta razón, el estudio que se presenta no es la excepción, pues, lo único que se pretende es mostrar una mirada diferente a lo que se ha argumentado contemporáneamente sobre los ritos funerarios de los gobernantes incas y mexicas. Este trabajo es una pequeña contribución para entender desde otra perspectiva a los enigmáticos pueblos prehispánicos de Nuestra América.

Ahora bien, analizar la muerte en cualquier sociedad siempre nos adentra a espacios lúgubres y misteriosos. Más aún cuando se indaga en los ritos funerarios, ya que muestra a todo interesado en el tema las concepciones de vida y muerte que guarda cualquier comunidad. Para el caso de los incas y mexicas el fallecer no es finitud. El morir para aquellas culturas es un tránsito, por ende, es necesario preparar al difunto para su nueva aventura. En consecuencia, los dolientes están obligados a realizar las ceremonias que ayuden al inanimado para enfrentar otra circunstancia distinta al mundo de los vivos.

A pesar de que se ha estudiado considerablemente estos ritos, en ningún trabajo se ha analizado conjuntamente las solemnidades mortuorias de las personas que dirigían a las sociedades inca y mexica. En general, las fuentes coloniales de tradición andina y náhuatl concentran sus intereses en el grupo gobernante, por lo tanto, se encuentra más información detallada sobre los ritos que celebraba el estamento superior. Este libro se enfoca principalmente en las exequias de los jefes políticos, ya que contrario a las relaciones históricas los estudiosos modernos sólo han indagado ligeramente en dichas prácticas. En contraste retoman de las crónicas la fastuosidad de los rituales funerarios de los dignatarios como una generalidad para toda la población. Por tal motivo, es pertinente examinar exclusivamente los mortuorios de los mandatarios, así, se puede entender mucho mejor y ampliamente la cosmovisión¹ de ambos pueblos.

Hasta el momento no existe investigación que analice de manera conjunta los funerales de los dirigentes incas y mexicas. Sólo en la obra del español Juan Luis de León Azcárate titulada *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones* se resumen parcamente los sepelios de ambos pueblos.² El objetivo es sintetizar de manera global sobre la idea de muerte a través del tiempo.

De esta suerte, *Rumbo al más allá. Ritos funerarios de los gobernantes incas y mexicas* propone al lector un propósito. Observar de manera escrupulosa la magnificencia de las honras fúnebres de los representantes del Tahuantinsuyu y de México-Tenochtitlán según las tradiciones orales indígenas que se recopilaron en los siglos XVI y XVII.

-
1. En este libro se retoma la definición de cosmovisión que acuñó el investigador Alfredo López Austin, la cual "puede entenderse [como] el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprender el universo". *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 reimp., México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, ils. (Etnología-Historia /Serie antropológica, 39), v. 1, p. 20.
 2. Véase Juan Luis de León Azcárate, *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2000, 448 p. (Serie Teología, vol. XXXII).

Por otro lado, en ninguna sección del libro se analizan las fiestas calendáricas sobre los fallecidos ya que rebasarían las pretensiones del tema. En el primer capítulo se indaga sobre las nociones que tenía cada pueblo sobre el fin de la vida. En ese mismo apartado de la obra se argumenta en torno a los diferentes destinos *post mortem* de los occisos. Todo lo anterior es fundamental, pues, son dos piezas nodales que ayudan a la explicación de los homenajes luctuosos.

Para el desarrollo de la investigación se parte de un supuesto teórico, el cual, postula que las prácticas mortuorias están divididas en tres etapas: ritos de separación, ritos de transición y ritos de incorporación. El esquema es extraído de un modelo antropológico diseñado por el francés Arnold van Gennep en el siglo XX.³ Aquel diseño es significativo, dado que, sirve para demostrar las distintas etapas rituales por las cuales tenía que pasar el extinto antes de llegar a su última morada. Cabe destacar que tanto para los incas como para los mexicas el marchito líder durante sus funerales se encontraba en un período fronterizo. Los dolientes estaban obligados a realizar múltiples ceremonias, sobre todo, para que el difunto pasara sin ningún problema hacia su nuevo estado. En este texto se retoma la teoría del etnólogo galo porque ayuda a exponer de manera clara y ordenada todo el complejo ritual que desarrollaron ambos pueblos prehispánicos cuando sucumbía alguno de sus estadistas.

Para finalizar con esta introducción sólo resta decir que se pone a consideración del versado lector sus ilustradas críticas y que sean los propios incas y mexicas los que nos dirijan al más allá.

3. Véanse Arnold van Gennep, *Los ritos de paso*, trad. de Juan Aranzandi, Madrid, Editorial Taurus, 1986, 215 p., y Víctor Turner, "Mito y símbolo", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David L. Sills, Madrid, Ediciones Aguilar, 1975, v. 7, pp. 150-154.

Capítulo 1.

Cosmovisión sobre la muerte

Al morir, o sea al abandonar la condición humana, regresa –en estado de “simiente” o de “espíritu”– al árbol. Efectivamente, estas fórmulas concretas expresan únicamente un cambio de nivel. Los hombres se reintegran a la matriz universal, adquieren de nuevo el estado de simiente, vuelven a convertirse en gérmenes. La muerte es una recuperación del contacto con la fuente de vida universal.

Mircea Eliade

Tratado de historia de las religiones

LA MUERTE COMO UN ACTO REGENERATIVO

El caso quechua

a) El ciclo de la vida y la muerte

Las ideas cosmológicas de los antiguos quechuas consideraban que previo al origen existió una vasta oscuridad que dominaba completamente el plano terrestre. Al respecto, el cronista español Juan de Betanzos que recogió la tradición oral andina relata lo siguiente:

En los tiempos antiguos dicen ser la tierra e provincias de Pirú oscura y que en ella no había lumbré ni día y que había en este tiempo cierta gente en ella, la cual gente tenía cierto Señor que la mandaba y a quien ella sujeta; del nombre desta gente y del Señor que la mandaba no se acuerdan.⁴

Esta falta de luz es posible que se entendiera como la carencia de vida durante los inicios del mundo. El permanecer en la oscuridad es una situación insoportable, por ello, los antiguos quechuas hacían incesantes plegarias a los dioses por la luz que se carecía.⁵ Es una situación poco adecuada para que se desarrollen los primeros seres humanos. Se sitúan en un lugar donde aún no existe el sol, astro que constituía por excelencia la vida y el orden cosmológico. Tal estado mítico nos sugiere que antes

4. Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas, seguida del Discurso sobre la Descendencia y Gobierno de los Incas*, edición, introducción, notas e índices de María del Carmen Martín Rubio, Madrid, Ediciones Polifemo, 2004, maps. (Colección Crónicas y Memorias), part. I, cap. I, p. 51, también Pedro Cieza de León, *El señorío de los incas*, edición, introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, DASTIN Historia, 2000, map. (Crónicas de América, 6), cap. V, pp. 31-32.

5. Pedro Cieza de León, *El señorío de los incas*, edición, introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, DASTIN Historia, 2000, map. (Crónicas de América, 6), cap. V, pp. 31-32.

que se conformara el mundo lo presidía la muerte en toda su extensión.

Ahora bien, para que surgiera la vida lo primero que debía suceder era acabar con esa inmensa noche. Los andinos mencionaron en sus relatos que hubo un dios que apareció por el *collasuyo*, “sureste”, y que llamaron Contiti Viracocha, “espuma del mar”, el cual decían que hizo el sol, el día y alineó el curso de las estrellas y de la luna para siempre.⁶ Podemos inferir que este personaje con su aparición liquidó a la muerte que imperaba en el principio del todo. Estableció el equilibrio al disponer el día y la noche acabando con el caos que prevalecía. El reinado de la oscuridad cedió el paso al dominio de la vitalidad porque salió de la isla de Titicaca un sol resplandeciente⁷ y, con ello, comenzaría la existencia de los seres vivos y la hegemonía solar.

Lo anterior muestra que en la cosmovisión de los Andes se concebía que para que algo llegara a existir se tenía que establecer previamente una acción que remitiera a la muerte o a la devastación. Observamos que para explicarse la creación del mundo los incas contaban que:

Dicen que pasado el diluvio [...] pues, que cesadas las aguas se apareció un hombre en Tiahuanacu, que está al mediodía del Cuzco, que fue tan poderoso que repartió el mundo en cuatro partes y las dio a cuatro hombres que llamo Reyes; el primero se llamó Manco Cápac, y el segundo Colla y el tercero Tócap y el cuarto Pinahua. Dicen que a Manco Cápac dio la parte septentrional y al Colla la parte meridional (de cuyo nombre se llamó después Colla aquella gran provincia); al tercer, llamado Tócap, dio la parte del levante, y al cuarto, que llaman Pinahua, la del poniente; y que

6. Betanzos, *Suma y narración de los incas*, part. I, cap. I, p. 51.

7. Cieza de León, *El señorío de los incas*, cap. V, pp. 31–32.

les mandó fuese cada uno a su distrito y gobernase la gente que hallase [...]

Dicen que de este repartimiento del mundo nació después el que hicieron los Incas de su reino, llamado Tahuantinsuyo. Dicen que el Manco Cápac fue hacia el norte y llegó al valle del Cuzco y fundó aquella ciudad y sujetó los circunvecinos y los doctrinó.⁸

La acción destructora que realizó el diluvio hace suponer que exterminó algo que existía anteriormente. Después de la llegada de este fenómeno climatológico se conforma la estructura horizontal del mundo porque se establece el modelo cuatripartita, por el cual, se auxiliaban los hijos del sol para dividir su sistema geopolítico. Aquel hecho catastrófico generó la aparición de cuatro hombres que representan los gobiernos regionales del Tahuantinsuyu y el nacimiento del predominio incaico con la fundación del Cuzco por Mánco Cápac. De esta forma se distingue que un acto con repercusiones mortíferas, como se concebía a un exceso de agua, era también un buen motivo para comenzar, pues, la tierra estaba llena de fuerzas celestes y sagradas que habían caído sin más para germinar.

Resulta significativo que para florecer cualquier sujeto debía enfrentar ante todo una muerte o compartir en algún momento el espacio donde esta habitaba. El origen del ser humano de acuerdo con las historias sagradas no era la excepción. De hecho, durante el torrencial que provocó el diluvio era imposible huir de la muerte y de la destrucción.⁹ Los primeros humanos se vieron obligados a buscar un refugio para sobrevivir a las

8. "Inca" Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, 5 ed., introducción y cronología de José de la Riva-Agüero, México, Editorial Porrúa, 2006. (Colección "Sepan Cuantos...", 439), lib. I, cap. XVII, pp. 41–42.

9. Cieza de León, *El señorío de los incas*, cap. III, p. 27.

torrenciales fuerzas celestes. Las cuevas fueron el abrigo al cual acudieron, pero, también, en la cosmovisión de estos pueblos andinos eran el puente entre la morada de los muertos y el espacio de los vivos.

Hay que tener presente que con dichas lluvias murieron gran cantidad de personas, ya que el agua subió hasta lo más alto de los cerros.¹⁰ El ambiente de escasez nos remite a un escenario donde no existía nada. Los individuos que escaparon vuelven a nacer cuando emergen de la tierra por medio de las cuevas. Principalmente se multiplican durante ese alojamiento tectónico. Por supuesto, la nueva presencia de los humanos extermina el espacio de la muerte que momentáneamente se había impuesto, a la postre, regresa la existencia habitual y la luz.

Como vemos para que nacieran los seres humanos o hasta el propio mundo inicialmente se tenía que pasar por las potencialidades de la muerte. En el caso del hombre estas fuerzas fueron compartidas cuando penetraron al interior de la tierra. La muerte, en general, en las narraciones míticas de los antiguos pueblos andinos era el comienzo y el final de lo existente.

b) La naturaleza y la muerte

Pensaban los quechuas prehispánicos que los elementos que integraban a la naturaleza continuamente morían. El fraile dominico Bartolomé de las Casas señala que existieron:

Otros sacrificios [que] se ofrecían en ciertos tiempos, unos cada mes, al principio que parecía la luna; éstos eran de las mismas cosas, puesto que en mayor cantidad, como tres veces más, de lo común de cada día. Otros eran más grandes, dos veces en el año,

10. Cristóbal de Molina, "Relación de las fábulas y ritos de los incas", edición, introducción y notas de Henrique Urbano, en Albornoz, Cristóbal de y Cristóbal de Molina, *Fábulas y mitos de los incas*, edición, introducción y notas de Pierre Duviols y Henrique Urbano, Madrid, Historia 16, 1989. (Crónicas de América, 48), p. 50.

conviene a saber, una cuando hacían sus sementeras, porque fuesen fértiles y prósperas, u otra cuando las cogían, porque había dado Dios o el que ellos pensaban que lo era.¹¹

De acuerdo con lo anterior se consideró que los alimentos que proporcionaba la tierra fenecían en algunas temporadas del año. Es decir, desaparecían del alcance del humano para morar en un mundo donde se requería enviar vitalidad, tiempo después, regresarían con fuerza. Para mandar aquellos alientos vitales era necesario ejecutar abundantes sacrificios de llamas, los cuales, cobijaban al maíz para que no fuera devastado por las heladas.¹² Dichas ofrendas tenían como objetivo vencer la muerte que atravesaba continuamente la vegetación. Desdeñar las ofrendas interrumpiría la regeneración de las semillas y el resultado sería instaurar el desconcierto en la naturaleza, como en toda la sociedad. Si el Inca iba a la guerra o a visitar sus extensos dominios donde quiera que se encontrara estaba obligado a ejecutar sacrificios y celebrar las festividades correspondientes, por ende, siempre llevaba en su caravana cargando celosamente tres *huacas*, “deidades”, la del trueno, la del relámpago y la del sol.¹³

El cronista mercedario Martín de Murúa puntualiza en su obra que, durante la luna menguante había muchos sacrificados en el templo del sol del Cuzco, su objetivo, fomentar la abundancia de cosechas por todo el territorio inca.¹⁴ Los ofrecimientos que se realizaban cada vez que se postraba la luna eran moti-

11. Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria, quanto a las qualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policía, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertence a los reyes de Castilla*, 3 ed., edición preparada, estudio preliminar, apéndices, índices de materias y notas por Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 1), v. II, lib. III, cap. CLXXXII, p. 237.

12. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. VII, cap. V, p. 361.

13. Martín de Murúa, *Historia general del Perú*, edición, introducción, notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, Historia 16, 1987. (Crónicas de América, 35), p. 419.

14. *Ibidem*.

vados porque este astro surgía y desaparecía periódicamente. Tales acciones significarían vencer las facultades destructoras de la muerte. Los ritos agrícolas según las costumbres religiosas andinas se elaboraban cada vez que salía la luna, ya que en su breve estancia en el lugar de los muertos este satélite obtenía las semillas y fuerzas de germinación que se encontraban en el interior de la tierra para luego donárselos a los humanos.

Entre las costumbres que se practicaron para fomentar la agricultura se mandaba que:

[...] con los cuerpos de sus progenitores gentiles, que guardan en sus cuevas y entierros antiguos. A éstos sacrifican cuando empiezan a labrar la tierra para sembrar, echando *chicha* en las *chácaras*. Si el fuego chispea dicen que las almas de sus antepasados padecen sed y hambre, y echan en el fuego de maíz y *chicha*, papas y otras de comida para que coman y beban. Y a este modo les sacrifican en las enfermedades.¹⁵

En esta relación histórica podemos percibir que los cadáveres de los antepasados eran el enlace entre el mundo de los vivos y el interior de la tierra. Por esta razón a la mayoría de las madres y los padres los enterraban en las cuevas para que transitaran por donde se localizaba el depósito de las semillas. Se observa que, para sembrar era necesario el favor de los muertos porque ayudaban a distribuir las riquezas de la fecundidad que guardaba la tierra. La preocupación de que las ánimas no padecieran hambre y sed tuvo como base la idea de que los difuntos necesitaban energías para su recorrido, pero, también, se ofrecían alimentos para que estos se revitalizaran en los acopios subterráneos y dieran nuevos frutos periódicamente.

15. Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, estudio preliminar, notas e índices analíticos de Henrique Urbano, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1999, maps. (Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 13 / Monumenta idolátrica andina, 3), p. 88.

c) El ser humano y la muerte

Entre los pueblos andinos se pensaba que el muerto iba a residir a un hogar pequeño en forma de horno que nombraron *pucullo*,¹⁶ “casita”, la cual, se suponía que había sido edificada por los primeros hombres. En la lámina XX (figura 1) de la obra del cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala se ve en el lado izquierdo el *pucullo*, o la casa ancestral, en la cual, se distingue una mujer en el interior. La vivienda que se muestra es una cueva porque está hecha de piedra y detenta una concavidad, además, este pequeño hogar cuenta con cualidades femeninas por la presencia de un miembro de este género.

Los quechuas pensaban que la muerte de los seres humanos era un regreso a la matriz primordial de la cual habían surgido. Es un acto que se liga directamente con la regeneración periódica de la naturaleza. De igual forma que la vegetación, en la finitud de un individuo había una obligación de regresar al interior de la tierra, espacio por excelencia donde se engendró la vida. El muerto que se colocaba en un *pucullo* esperaba que las fuerzas sagradas que emergían lo cubrieran de vitalidad. La intención no era volver íntegramente al mundo de los vivos, sino, renacer en algún lugar de la compleja estructura cosmológica. Hubo grupos andinos como los cauiña que pensaban que los primeros padres habían salido de una laguna, es por eso que, todos los difuntos buscaban el manto acuífero para refugiarse. En ocasiones los muertos brotaban de ella y entraban en los cuerpos de los recién nacidos.¹⁷

En el mismo tenor, se creía que algún elemento no físico de los muertos se regeneraba al hallarse en aquellas matrices terráqueas nombradas popularmente como *pucullo*. Se decía que:

16. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 ed., edición crítica de Rolena Adorno y John V. Murra, traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste, México, Siglo Veintiuno Editores, 1992, láms. (Colección América Nuestra / América Antigua, 31), p. 45.

17. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. I, cap. XX, p. 46.

Todos los moradores de las provincias de acá creen la inmortalidad de la ánima [...] El creer que el ánima era inmortal, según lo que yo entendí de muchos Señores naturales a quien lo pregunté, era que muchos decían que sí en el mundo había sido el varón valiente y había engendrado muchos hijos y tenido reverencia a sus padres y hecho plegarias y sacrificios al Sol y a los demás dioses suyos, que supongo deste, que ellos tienen por corazón, porque distinguir la natura de ánima y su potencia no lo saben ni nosotros entendemos dellos más de lo que yo cuento, va aun lugar deleitoso lleno de vicios y recreaciones, adonde todos comen, beben y huelgan, y si por el contrario ha sido malo, inobediente a sus padres, enemigo de la religión, va a otro lugar oscuro y tenebroso.¹⁸

Al parecer, los seres humanos contaban con obligaciones esenciales que se debían de cumplir cuando aún se vivía. El objetivo de las tareas ineludibles era la permanencia de la humanidad y el mundo por medio de la procreación de muchos hijos, como también, la realización de sacrificios al sol y a otros dioses. Consideramos de suma importancia estas observaciones, ya que nos muestra que no solamente lo sagrado tectónico era lo demasiado influyente para que un muerto marchara a buen arribo. La persona que acató durante su vida tales preceptos indudablemente compartiría con la tierra las fuerzas suficientes para su pronta regeneración en un lugar deleitoso. Aquellos muertos privilegiados gozarían de excesivo sustento y holganza, puesto que, se encontraban en la cueva de la abundancia.

La muerte de un individuo en la cosmovisión andina alcanzó distintas connotaciones simbólicas. Se pensó que la inmola-
ción de los humanos ofrecidos a la tierra ayudaría a engendrar alimentos para toda la población. En la lámina CIV (figura 2) de *El*

18. Cieza de León, *El señorío de los incas*, cap. III, p. 28.

primer nueva corónica y buen gobierno se observa la ceremonia de sacrificio de un infante que se ofrecía cada vez que se preparaba la tierra para cultivar. En la parte superior izquierda frente a un hombrecillo que está dentro de un árbol se lee una glosa que dice: *Paria Caca Pacha Camac*, “creador de la tierra”. Esta deidad protegía los secretos del nacimiento de la naturaleza, por ende, los ofrecimientos eran dirigidos a su persona. De hecho, investigaciones arqueológicas atestiguan que Pachacamac era un oráculo anterior a los incas y que su culto se mantuvo hasta la llegada de los europeos.¹⁹

En las ceremonias anuales donde se propiciaba la fertilidad algunos habitantes del pueblo llano ofrecían a los dioses sus hijos enterrándolos vivos en medio de los llantos de los padres.²⁰ En dicho rito se creía que al sepultar con vida a los infantes de los agricultores las pequeñas víctimas seguirían creciendo en la profundidad terráquea. Concibieron que, por su corta edad, sus potencialidades de desarrollo contribuirían a renovar las posibilidades de vida subterráneas que se desgastaban periódicamente.

Los quechuas relataron a los frailes que evangelizaron los Andes que, los ritos prehispánicos donde se realizaban inmolaciones “acá era para negocios de muchísima importancia, como en tiempo de grandísima hambre o pestilencia, o mortandad, ofrecidos y mostrados al ídolo a quien los sacrificaban, después los ahogaban y enterraban y con él ropa fina y otra por tejer”.²¹ El sacrificio de seres humanos era promovido especialmente en momentos de sequías, crisis económicas o enfermedades. Otras referencias de tradición indígena mencionan que se elaboraban cuando los animales u otros objetos suntuosos que habían sido ofrecidos no ayudaban del todo para superar

19. Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, 2 reimp., México, Ediciones Era, 2012, ils., p. 290.

20. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 225.

21. Murúa, *Historia general del Perú*, p. 420.

el desequilibrio de la naturaleza.²² En ambas circunstancias apreciamos que las inmolaciones eran fundamentales para alimentar a la entidad que abastecía y proveía de fondos benignos a la comunidad.

Las ofrendas humanas tenían como finalidad colaborar en alguna acción regeneradora de cualquier elemento cosmológico que así lo necesitara. También fueron parte de un pacto que se estableció entre los humanos y el sol para la continuidad del mundo. A esta estrella rara vez se le ofrecían personas en sacrificio. Sin embargo, cuentan los primeros españoles que al llegar a tierras andinas vieron una fiesta en honor al sol diferente a las solemnidades acostumbradas en el calendario ritual, lo peculiar de esta celebración era que se estaban ejecutando muchos seres humanos, el objetivo, según las narraciones de los conquistadores era agradecer por las cosechas recibidas.²³ Con ello se comprueba que no eran frecuentes dichos sacrificios. Cuando se practicaban eran para compensar la donación hecha diariamente por el sol en el inframundo, debido a que, vigorizaba con sus virtudes las semillas de los frutos. Era necesario que le ofrecieran de vez en cuando algún hombre, si no, se avistaría un desorden global por el derroche que había sufrido.

Por su parte, la tradición oral andina relataba que el Inca sacrificaba periódicamente en el Coricancha, “templo dorado”, o casa del sol, niños de diez años sin manchas cutáneas y bien parecidos. Para ello convocaba aproximadamente a más de quinientos infantes provenientes de todo el Tahuantinsuyu.²⁴ La intención no la mencionan claramente las fuentes históricas, pero, por la edad de los sacrificados se infiere que las ejecuciones eran para suministrar a la estrella de renovadas fuerzas. Asimismo, con un objetivo similar se realizaban inmolaciones infantiles en momentos críticos en la vida del hijo del sol, por

22. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CLXXXII, p. 237.

23. *Ibidem*, v. II, lib. III, cap. CLXXXII, p. 238.

24. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 236, también Betanzos, *Suma y narración de los incas*, part. I, cap. XI, p. 89.

ejemplo, cuando enfermaba de gravedad, cuando iba a la guerra o cuando se le imponía el puesto de sumo gobernante.²⁵

El caso náhuatl

a) El ciclo de la vida y la muerte

Dentro de la cosmovisión náhuatl se consideró fundamental atravesar en algún momento por una etapa cubierta de muerte para luego dar origen a la vida. La tradición oral tezcocana de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl menciona que en el tercer sol hubo gigantes que tiranizaban a los residentes del Altiplano Central:

[...] por cuya causa los caudillos y gente principal buscaron modos para poderse librar de esta servidumbre, y fue en un convite que les hicieron muy solemne: después de repletos y embriagados, con sus mismas armas los acabaron y consumieron, cuya hazaña quedaron libres y exentos de esta sujeción y fue en aumento su señorío y mando.

Y estando en la mayor prosperidad de él, llegó a esta tierra un hombre a quien llamaron Quetzalcóatl y otros Huémac por sus grandes virtudes, teniéndolo por justo y bueno; enseñándoles por obras y palabras el camino de la virtud y evitándoles los vicios y pecados, dando leyes y buena doctrina; y para refrenarles de sus deleites y deshonestidades les constituyó el ayuno, y el primero que adoró y colocó la cruz que llamaron Quiahuzteotlchicahualiztéotl y otros Tona-

25. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, edición, introducción y notas de José Alcina Franch, Madrid, Promo Libro / DASTIN Historia, [s.a.] Crónicas de América, 43), lib. V, cap. XIX, p. 337.

caquáhuitl, que quiere decir: dios de las lluvias y de la salud y árbol del sustento o de la vida.²⁶

En este texto se observa que los nuevos pobladores tenían que asesinar para librarse de la servidumbre que los oprimía. Los descomunales individuos que fallecieron fueron parte de una ofrenda para que germinara la prosperidad. Al mismo tiempo nos muestra que después de que interviene la muerte se establece la estabilidad, así, se extiende su señorío y mando de los verdaderos seres humanos.

La muerte de los gigantes envuelve simbólicamente una fuente de vida para los nahuas, ya que después de la emboscada del convite surge un dios llamado Quetzalcóatl, “serpiente emplumada”, que instauró las lluvias y el árbol del sustento. Los enormes humanos prefiguran una etapa llena de caos debido a que estos para gobernar se basaban únicamente en ser gente corpulenta, por lo tanto, afianzaban su hegemonía en sus ventajas físicas. Se argumenta claramente que previo al fallecimiento de los gigantes predominaba la falta de vida y orden social. Sólo con la actuación de las fuerzas que despliega el morir se siembra en el mundo las semillas de los alimentos, de la salud y de las leyes.

Asimismo, los antiguos nahuas pensaban que el mundo había existido cinco veces consecutivas y a cada una de estas etapas las nombraron soles. En la primera edad los hombres murieron por torrentes de agua convirtiéndose después en peces. En el segundo sol un jaguar sobrenatural por la noche se devoraba a los humanos. La tercera edad se caracterizó por una incesante lluvia de fuego y piedras de *tezontle*, “mechón de cabellos”, dando como consecuencia la muerte de todo ser vivo. El cuarto sol fue marcado por un gran viento que arrasó con todas las criaturas

26. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl “Historia de la nación chichimeca” en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 2 ed., 2 vol., edición, estudio introductorio y apéndices por Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1985. (Serie de Historiadores y cronistas de Indias, 4), v. II, cap. I, pp. 7-8.

y las personas se convirtieron en monos. El quinto sol es precedido por los actuales humanos, según las relaciones indígenas culminará con grandes movimientos de tierra y hambrunas.²⁷

Al respecto, los indígenas coloniales contaban que sus antepasados creyeron que el sol había muerto varias veces con los hombres y, ambos, volvían a surgir constantemente por voluntad de los dioses.²⁸ Con todo lo anterior, se confirma que antes de que existiera la última edad que conocían los pueblos nahuas tuvieron que fallecer seres humanos para otorgarle al mundo componentes generadores de vida. De esta suerte, la quinta edad contaba con suficientes elementos fertilizantes para que se erigiera una situación propicia para existir.

En cuanto a la participación de la muerte en la creación del último sol, fray Juan de Torquemada narra que los dioses se reunieron en Teotihuacán para formar a la estrella. De modo que:

[...] dijieron a sus devotos que el que más presto se lanzase de ellos en el fuego llevaría la honra de haberse criado el sol, porque el primero que se echase en el fuego, luego saldría sol, y que uno de ellos, como más animoso, se arrojó en el fuego y bajó al infierno. Y estando esperando por donde había de salir el sol, en el entretanto, dicen, apostaron con las codornices, langostas, mariposas y culebras, que no acertaban por donde saldría. Y los unos, que por aquí, los otros, que por allí, en fin, no acertando, fueron condenados a ser sacrificados; lo cual después tenían muy en costumbre de hacer delante de sus ídolos. Y finalmente salió el sol por donde había de salir y detúvo-

27. "[Fragmento de los] Anales de Cuauhtitlán", en Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, 8 reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1987, (Colección Popular, 88), pp. 16–19.

28. "Histoire du Mexique", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 4 ed., edición, introducción y glosario de Ángel Ma. Garibay K., traducción del francés por Ramón Rosales Munguía, México, Editorial Porrúa, 1985. (Colección "Sepan Cuan-
tos...", 37), p. 104.

se, que no pasaba adelante; y viendo los dichos dioses que no hacía su curso, acordaron de enviar a Tlotli por su mensajero, que de su parte le dijiese y mandase hiciese su curso; y él respondió, que no se mudaría del lugar adonde estaba hasta haberlos muerto y destruido a ellos. [...] viendo esto los otros dioses, desmayaron, pareciéndoles que no podrían prevalecer contra él, y como desesperados, acordaron de matarse y sacrificarse todos por el pecho. Y el ministro de este sacrificio fue Xolotl que, abriéndoles por el pecho con un navajón, los mató y después se mató a sí mismo; [...] y así aplacado el sol, hizo su curso.²⁹

El cronista franciscano nos describe que para ser creado el sol era necesario ofrecer como tributo la vida de las deidades que se habían reunido en dicha ciudad sagrada. Este astro requería de vitalidad para surgir, ya que se encontraba sumergido en la parte baja esperando la donación sagrada que emanaría de los sacrificios. Las codornices, langostas, mariposas y culebras que se ofrecían no contenían las fuerzas necesarias para que se estableciera el curso. Contrario a su voluntad acordaron de matarse todos por el pecho para regenerar al sol que irradiaría a los seres humanos, pero, sobre todo, para crear un nuevo orden cosmológico. Se convertiría la muerte a punta de navajón en la abastecedora de vida en el mundo.

Según los nahuas prehispánicos la muerte intervino en el nacimiento del ser humano. Así:

29. Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra firme*, edición de Miguel León-Portilla y otros, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1975–1983. (Cronistas e historiadores de Indias, 5), v. III, lib. VI, cap. XLII, pp. 121–122. Para más detalles de este mito véase Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, prólogo e índices analíticos de Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes: Dirección General de Publicaciones, 2002. (Cien de México), v. II, lib. VII, pp. 694–697.

Un día de madrugada fue arrojada una flecha desde el cielo, la cual dio en un lugar llamado Tezcalco, que ahora es un pueblo.

Del hoyo formado, por tal flecha salió un hombre y una mujer era Tzontecomatl, es decir “cabeza”, y también Tlohtli, “Gavilán”; el hombre de la mujer era Tzompachtli, “cabellos de cierta yerba”.

A la sazón el dicho hombre no tenía cuerpo, sino de los sobacos para arriba, ni tampoco la mujer, y engendraron metiendo él la lengua en la boca de la mujer [...]

En tales condiciones tuvieron seis niños y una niña, los cuales fueron al lugar donde al presente es Tezcoco, que entonces era sino un espeso monte, lleno de toda suerte de bestias, de cuyas pieles se vestían y tanto ellos como ellas jamás se cortaban los cabellos.³⁰

Como se indica, la flecha que fue arrojada desde el cielo formó una puerta hacia el interior de la tierra, lo cual, dio como resultado, que emergiera la primera pareja de humanos. El hombre y la mujer que salieron del hoyo eran dos personas incompletas, ya que la mitad de sus cuerpos sólo se conformaban por huesos. Empero, en tales condiciones tuvieron seis niños y una niña que fueron los descendientes del linaje de los señores de Tezcoco.

Ambos seres surgen de un espacio subterráneo en donde se encontraba algún hueso o ceniza de los muertos pasados de otros soles. La tierra muestra ser la depositaria de las fuerzas regenerativas, porque en sus profundidades es donde Quetzalcóatl descendió al inframundo a buscar las cenizas de otros difuntos

30. *Histoire du Mexique*, pp. 91–92.

y, con ellas, amasar a los hombres.³¹ Con la germinación de Tzontecómatl, “cabeza”, y Tzompáchtli, “hilera de cráneos”, inferimos que las semillas de los humanos se gestaron en un ambiente donde preponderaba la muerte. Vemos que los primeros padres en el mundo retenían las fuerzas sagradas de los muertos pasados, pues, el texto indica que de ahí provenían. Del interior de la tierra los abuelos iniciales de la cuna tezcocana obtuvieron la vitalidad necesaria para procrear descendencia.

La muerte para los nahuas era el inicio de todo lo existente. Su papel era dotar de vida, en algunas ocasiones, por medio de inmolaciones, en otras circunstancias, los muertos ayudaban a sembrar humanos en el mundo. En el ciclo de la vida, la muerte no exterminaba a los sujetos o los espacios donde se actuaba, por el contrario, inauguraba escenarios para la existencia.

b) La naturaleza y la muerte

Los elementos de la naturaleza para los antiguos nahuas estaban sujetos a un ciclo que tenía como base el nacimiento y la muerte periódica. Decían los más versados en religión que en el plano celeste morían constantemente los astros. Por ejemplo, cuando surgió el sol por primera vez se les presentó a los dioses por el occidente, sin embargo, se ocultó tan rápido que no pudieron ofrendarle nada. La segunda vez que alumbró fue por el norte, pero, volvió a descender rápidamente. Detallan los relatos indígenas que fue hasta una tercera ocasión que salió el sol por el oriente y, continuó su camino, sin premura, ni tapujos, hacia al occidente donde completa diariamente su camino.³² Desde esa perspectiva el sol evidenciaba que si algo moría en la naturaleza lograba renovarse al ocultarse en

31. *ibidem*, p. 106.

32. Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, introducción y notas de Ma. Elena de la Garza Sánchez, México, Secretaría de Educación Pública: Dirección General de Publicaciones y Medios, 1988. (Cien de México), trat. I, cap. X, p. 75.

el interior de la tierra. Sin duda, tal estrella, nos demuestra la capacidad de fecundidad que sin descanso obtenía de las profundidades. En su última salida por el oriente diariamente pondría a su servicio aquellas facultades, sobre todo, para superar su fallecimiento.

Otro astro que se enmarcaba en esta dinámica era el planeta venus. Contaban los nahuas prehispánicos que cuando sale por el oriente este lucero hace cuatro arremetidas. En las primeras tres entradas luce muy poco la estrella por la noche, casi no se percibe su luz. Posteriormente vuelve a esconderse y es hasta el cuarto intento cuando surge con tal esplendor que imita el brillo de la luna.³³ Las cuatro entradas de venus por el oriente representan una serie de fallecimientos que eran necesarios hasta obtener del interior de la tierra la vitalidad óptima. Cuando lo conseguía, su luz se parece a la de la luna, porque igual que ella, su aparición y desaparición reiterada en el mundo implicaba traspasar las potencialidades destructoras de la muerte. Además, a este astro se le relacionó con Quetzalcóatl, pues, aquel dios después de ser sacrificado transitó durante cuatro días por el inframundo, luego de permanecer en la morada de los muertos renació como Tlahuizcalpantecuhtli, “el señor del lugar de la casa de la luz”, nombre que se le daba como deidad al planeta venus.³⁴

Todos los componentes de la naturaleza atravesaban por una muerte cíclica, pero, sobre todo, eran las plantas que se cultivaban anualmente las que confirmaban dichas creencias. Cuando desaparecían los frutos al final de las cosechas surgía la preocupación de la regeneración de la vegetación. El texto de los *Cantares Mexicanos* lo describe con estas palabras:

33. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. II, lib. VII, cap. III, p. 697.

34. Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, ils. de Miguel Covarrubias, 21 reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2004. (Colección popular, 104), pp. 37–38.

¿He de irme como las flores que perecieron?
¿Nada de mi nombre?
¿Nada de mi fama aquí en la tierra?
¡Al menos mis flores, al menos mis cantos!
Aquí en la tierra es la región del momento fugaz.
¿También es así en el lugar
donde de algún modo se vive?³⁵

Con una relación directa entre el abandono temporal de las flores en la tierra y la muerte de los humanos, el poema nos ilustra la inquietud sobre la germinación en el inframundo de los capullos de la vegetación y el retoño de los cantos. Los nahuas deseaban un nacimiento de los frutos alimenticios luego de una temporada donde se imponía la esterilidad. Por esa razón los sacerdotes que se especializaban en ritos propiciatorios les hablaban a las semillas de la siguiente forma:

[...] lo que te mando no es para que se ejecute con dilación, que es ver otra vez a mi hermana (al maíz que va enterrado), nuestro sustento, luego muy presto ha salir sobre tierra, quiero ver con gusto y darle la enhorabuena de su nacimiento a mi hermana nuestro sustento.³⁶

Con lo anterior, podemos afirmar que las profundidades de la tierra eran espacios donde residían los granos antes de nacer. Hay un *cuícatl*, “canto”, que manifiesta esta idea de la siguiente manera:

¿Cuál maíz otra vez sembraré?
¿Mi madre y mi padre aún habrán de dar fruto?

35. “Cantares Mexicanos”, en *Cantos y crónicas del México antiguo*, edición, compilación, introducción y notas de Miguel León-Portilla, Madrid, Promo Libro / DASTIN Historia, [s.a.] (Crónicas de América, 31), pp. 153–154.

36. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, trat. III, cap. IV, p. 135.

¿Fruto que vaya medrando en la tierra?
Es la razón porque lloro:
nadie está allí: nos dejaron huérfanos en la tierra.
¿En dónde está el camino
para bajar al reino de los Muertos,
a donde están los que ya no tiene cuerpo?
¿Hay vida aún allá en esa región
en que de algún modo se existe?³⁷

El bajar al reino de los muertos implicaría buscar las semillas del maíz y de los seres humanos que se requerían sembrar. En este *cuícatl* el hombre náhuatl se conduele porque en el plano horizontal de la tierra no había vitalidad necesaria para que volvieran a florecer sus padres. La incógnita que muestra el poema, de sí en el más allá existe vida, nos demuestra que los nahuas antiguos pensaban que en el interior de la tierra moraban las facultades necesarias para que germinara el alimento y para fecundar a las personas. La morada de los que ya no tienen cuerpo era anhelada, porque, ahí, se reproducía infatigablemente la simiente de los seres vivos. En la actualidad los nahuas y los teenek de la región Huasteca de San Luis Potosí, sostienen que en las cuevas y sus profundidades se creó la vida, surge cada año la naturaleza y prospera la salud, de igual forma, mencionan que en ese espacio sagrado regresaron los primeros hombres después de su último aliento.³⁸

37. "Cantares Mexicanos"..., p. 165.

38. Vianey Mayorga Muñoz y Nelly A. López Soto, *Cuevas del viento y la fertilidad: continuidad ritual entre nahuas y teenek de la Huasteca potosina*, México, Secretaría de Cultura: Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2017, ils., en https://www.colsan.edu.mx/arch/dea/Librodigital_CuevasyFertilidad_Fonca.pdf, p. 67.

c) El ser humano y la muerte

Los antiguos mexicanos reflexionaron en su poesía que la vida únicamente había sido prestada por un breve instante. Los collares suntuosos, las plumas de *quetzal*, “pluma verde”, y los círculos de cantos tenían que disfrutarse en el mundo una sola vez. Al mexica se le enseñaba desdeñar aquellos deleites mundanos por una muerte valerosa en el campo de batalla. Se le educaba carecer de miedo o preocupaciones cuando se enfrentara a una situación amenazadora. Como ejemplo el *cihuacóatl*, “la mujer serpiente”, Tlacaélel, antes de iniciar las hostilidades con los tepanecas se le requirió en una tarea en donde peligraba su vida, para lo cual respondió al *huei tlatoani*, “gobernante supremo”, Izcóatl: “Señor y rrey mío, ¿para qué soy en esta vida? ¿Para cuándo me guardo de hazer serbiçio a mi rrey patria? Yo quiero tomar la demanda de ser mensajero y si allá muriere, a la fin e de morir, con consentimiento de estos nuestros hermanos y deudos y parientes. Y les encargo a mi muger e hijos”.³⁹

De hecho, la muerte era bien recibida por los habitantes de México-Tenochtitlán en tanto que fuera una ofrenda para la guerra. Los informantes indígenas de Sahagún mencionaron que eran los dioses los que exigían las contiendas bélicas, sobre todo, para obtener como botín de campaña victimas para los ritos de sacrificio.⁴⁰ Por ello, en la religión de los mexicas se idealizaba al que moría en combate, pues, se le perpetuaba como un guerrero ejemplar que ayudaba a prolongar la vida de los dioses y, por ende, el equilibrio cosmológico del mundo donde residían los vivos.⁴¹

39. Hernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, edición, introducción y notas de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, glosario de Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Promo Libro / DASTIN Historia, [s.a.] (Crónicas de América, 25), cap. VII, p. 72.

40. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. II, lib. VI, cap. III, p. 485.

41. Referente a lo anterior, el arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma dice: “Ahora bien, para nosotros es importante observar que la muerte por sacrificio se justifica teológicamente, pero tiene una base esencial: el hecho de que la guerra queda así plenamente justificada, pero también la guerra es una de las principales fuentes para el sostenimiento económico de Tenochtitlan, junto con la agricultura”. *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, prol. de Miguel León-Portilla, México, Fondo de Cultura Económica / Asociación de

Los nahuas precolombinos nombraron al parto como, la hora de la muerte, ya que las madres, sobre todo las primerizas, se encontraban en una situación con alto riesgo de fallecer. Las embarazadas que morían en el primer alumbramiento se les conocía como, *cihuateteuh*, “diosas”. Ellas acompañaban al sol del cenit hasta el poniente llamado popularmente *cihuatlampa*, “lugar de las mujeres”, puerta que conducía al inframundo.⁴² En efecto, el dar a luz estaba relacionado con el regreso a la matriz terrestre, la cual, hizo brotar a los antepasados al mundo de los vivos.

De esta suerte, Motecuzoma en algún momento de su gobierno mandó indagar el lugar en donde residían los gobernantes predecesores a él. Hizo llamar a un viejo historiador llamado Cuauhcoatl, al cual, le recomendó que enviara mensajeros con viandas a las bocas del cerro de Culhuacán. El resultado fue un encuentro entre los sacerdotes tenochcas y la diosa Coatlicue, “la que tiene su falda de serpientes”. Conmovida por verlos:

Ella les dixo, ya algo aplacada de su llanto, sea nora buena, hijos míos; yo se lo agradezco á esos mis hijos: decime, ¿son vivos los viejos que llevó de aquí mi hijo? Ellos le respondieron: señora, no son ya en el mundo: muertos son, y nosotros, no los conocimos: no a quedado más de su sombra y memoria. Ella tornó a su llanto, y dixo que los mató, pues acá todos son vivos sus compañeros.⁴³

Según la crónica de tradición indígena la tierra posee las fuerzas necesarias para procrear, pero, también, para destruir a

Amigos del Templo Mayor, 1997, ils. (Sección de Obras de Antropología), p. 58.

42. Patrick Johansson K., “Cihuateteuh, mujeres nahuas muertas en un primer parto. La “singularidad” de un plural”, en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces / Instituto Nacional de Antropología e Historia, enero-febrero 2006, v. XIII, núm. 77, ils., p. 70.

43. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 v., estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, paleografía de Francisco González Vera, notas de José Fernando Ramírez, México, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes: Dirección General de Publicaciones, 2002, láms. (Cien de México), v. I, Historia, cap. XXVIII, p. 274.

los humanos. Los que en el mundo están muertos, en el subsuelo obtienen vitalidad, como para que la madre de Huitzilopochtli, “colibrí de la izquierda”, atestigüe que allá todos son vivos. Igual que las semillas, las cenizas de algunos difuntos eran enterradas según las costumbres funerarias nahuas, lo cual, hace suponer que ciertos occisos obtenían su regeneración.⁴⁴ Los vivos desconocen su paradero y se consuelan en festejarlos. El regreso a la tierra-madre integraba a los difuntos en un espacio sagrado donde residen los primeros padres fundadores.

Los sacrificios que eran ofrecidos a la tierra eran capaces de desatar las facultades de germinación de los granos cultivados. Decían los antiguos nahuas que en el mes *tozozontli*, “pequeña velada”, empezaba a brotar el maíz. Por lo tanto, los sacerdotes escogían cuatro niños de edad de cinco o seis años y se los ofrecían a Tláloc. Los encerraban en una cueva, la cual, no abrían hasta el siguiente año. Así, los infantes inmolados renovaban el interior de la tierra colaborando con la alimentación que requerían las deidades proveedoras.⁴⁵

Torquemada relata que los antiguos mexicanos creían en una diosa llamada Xilonen, “la peluda”, refiriéndose a las barbas de la mazorca, patrona de los jilotes o mejor dicho del maíz prematuro. En su festividad se le ofrecía una mujer en el crepúsculo del día. La intención era que la ofrenda ayudara a circular las fuerzas vitales desde el interior tectónico hasta el mundo de los vivos. Por eso se realizaba el sacrificio al caer el sol para que este astro trasladara las peticiones que se requerían. Se menciona que durante la ceremonia las mujeres dedicadas al servicio de esta diosa, como los miembros de la alta jerarquía, bailaban y cantaban incesantemente. El propósito era demostrar el caos que prevalecía entre los humanos cuando se carecía de alimento. Sólo con las capacidades

44.  so, *El pueblo del sol*, p.83.

45. Toribio de Benavente o Motolinía, *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*, 7 ed., estudio crítico, apéndices, notas e índice analítico de Edmundo O’Gorman, México, México, Editorial Porrúa, 2001. (Colección “Sepan Cuantos...”, 129), trat. I, cap. 7, p. 47.

destructoras de la muerte se podía finalizar con dicho desorden y cultivar la prosperidad para toda la comunidad.⁴⁶

De acuerdo con las historias sagradas de los nahuas para que surgiera el sol el ser humano estaba obligado a entregar su existencia como ofrenda. Este pacto nació cuando:

Nanahuatl, como era pobre, no tenía nada para ofrecer, pero su sacrificio era picarse con una espina a menudo y ofrecía lo que podía, según su pobreza.

Se juntó con sus hermanos e hizo un gran fuego de los dioses, los cuales le dijeron que se metiera, que él sería sol.

Entonces, Nanahuaton se arrojó al fuego por arte mágica, en que él era bien sabio, y se fue entonces al infierno y de ahí trajo muchas piezas ricas y fue escogido por sol.⁴⁷

Al sol no le satisfacían las donaciones de bienes materiales suntuosos o gotas de sangre provenientes de picotazos. El astro para moverse día con día requería de la fortaleza que retenían los individuos pobres como el dios Nanáhuatl, “bubosito”, pero, sobre todo, de los guerreros muertos en batalla. Las inmolaciones eran para que el cuerpo celeste venciera a los seres nocturnos del inframundo y extraer los tesoros que florecerían entre los humanos. Los mortales asistían al sol para que saliera continuamente, empero, este último, les obsequiaba a sus servidores las potencialidades de vida que residían en el interior de la tierra. El pacto tenía que efectuarse, así que, para compilar la sangre los antiguos mexicanos estaban obligados a practicar constantemente la guerra y ofrendar corazones.

46. Torquemada, *Monarquía Indiana*, v. III, lib. X, cap. XX, p. 390.

47. *Histoire du Mexique*, p. 109.

LA GEOGRAFÍA SIMBÓLICA DE LA MUERTE

Destinos de los muertos según la religión andina

a) El Ucu Pacha

Analizando la información de las fuentes históricas los antiguos pueblos andinos creían que el plano vertical cosmológico se dividía en tres partes.⁴⁸ A estos pisos los llamaban Hanan Pacha, “mundo de arriba”, Cay Pacha, “mundo de aquí”, y Hurin Pacha o Ucu Pacha, “mundo bajo”. Investigadores contemporáneos como Franklin Pease afirmaban que el piso intermedio entre lo alto y lo bajo es una interpretación católica de los cronistas sobre las concepciones prehispánicas andinas; por otro lado, el peruano Luis Eduardo Valcárcel alegaba que los quechuas concibieron tres mundos que se vinculaban continuamente. Por esta razón no existe consenso en los estudios modernos sobre la división tripartita de la verticalidad cosmológica en el mundo andino.⁴⁹

Por otra parte, la mitología de la región de Huarochirí cuenta que existieron en épocas muy remotas dos zorros, uno provenía de la parte baja y otro residía en la parte superior, respectivamente ambos animales representaban el Ucu Pacha y el Hanan Pacha. De acuerdo con la narración un día coincidieron en un cerro por donde los humanos circulaban, el cual, correspondía al Cay Pacha o el mundo de los humanos. El zorro que moraba en la superficie baja le preguntó al contrario: “¿Cómo están los de arriba?” “Lo que debe estar bien, está bien—contestó el zorro (de la parte alta)—; sólo un poderoso, que vive en Anchicocha, y que es también un sacro hombre que sabe de la verdad, que hace

48. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. II, cap. VI, p. 75.

49. Franklin Pease G.Y., *Los incas: una introducción*, 2 ed., Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial, 1992, ils. (Biblioteca “Lo que debo saber”, vol. I), p. 146, y Luis Eduardo Valcárcel, *Etnohistoria del Perú antiguo. Historia del Perú (incas)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Departamento de Publicaciones / Patronato del Libro Universitario, 1959, ils. (Textos Universitarios, 1), pp. 137–144.

como si fuera dios, está muy enfermo”.⁵⁰ Este pasaje mitológico nos muestra que el Ucu Pacha tiene como particularidad principal contener fuerzas sagradas que favorecían a los individuos, como el misterio para una posible cura, por esa razón, se encontraron dos seres míticos opuestos para salvar al dios que enfermaba.

Desde el mundo bajo se trasladaban las virtudes y la abundancia que se guardaban en el interior, el objetivo, rociarlas en el mundo para que se deleitaran los humanos. Por ejemplo, la tradición oral andina menciona que en la parte baja se les proporcionó a los primeros gobernantes de riquezas y vestidos fastuosos. Los dirigentes con sus propias manos sacaron del interior de una cueva lo siguiente: oro, lana, joyería suntuosa y atuendos bordados con fina delicadeza.⁵¹ Muchas de estas creencias prehispánicas se conservaron durante muchos años. Los quechuas coloniales narran que después de morir Atahualpa, último Inca legítimo, penetró debajo de la tierra o en el corazón de un cerro llevándose las riquezas más estimadas por él, entre las que se encontraban: su familia, su pueblo y los metales preciosos atesorados por sus predecesores. Comentaban los indígenas que algún día el hijo de sol saldría de su hogar subterráneo para repartir las haciendas resguardadas y reestablecer la justicia incaica.⁵²

Al Ucu Pacha en la cosmovisión andina se le asoció con la tierra, pues, abrazaba las posibilidades de vida que ésta retiene. Al respecto, las historias sagradas de Huarochirí narraban que durante muchos años se adoró en una provincia de los Andes a un dios llamado Lloclayhuancu, “el que envuelve el diluvio”.

50. Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, 2 ed., introducción, traducción y prólogo de José María Arguedas, apéndice por Pierre Duviols, México, Siglo Veintiuno Editores, 1975, cap. V, p. 36.

51. Betanzos, *Suma y narración de los incas*, part. I, cap. II, p. 57.

52. Hélène Roy, “El inca y su refugio mítico: espacio de regeneración y de resistencia”, en *Diálogo Andino. Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, Arica, Universidad de Tarapacá: Facultad de Educación y Humanidades / Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas, 2017, núm. 54, pp. 103–111.

Pero, una vez que no le rindieron culto como era debido, el *huaca* desapareció; se fue donde estaba su padre Pachacamac. Los hombres se afligieron mucho, y lo buscaron. Hicieron un hueco profundo en el mismo sitio de la chacra donde la mujer Lantichumpi lo encontró. [...]

Y así, habiendo adorado y entregado ofrendas al padre, hicieron volver [a Llocllayhuancu]. Desde entonces con renovado fervor lo adoraron, destinaban para él al jefe de las llamas; y a este de las llamas lo hacían pastar en un paraje llamado Sucyahuillca. “Es la llama de Pachacamac”, decían. El Inca también confirmó esta orden.

Desde entonces y por mucho tiempo, en todos los pueblos de que hemos hablado, *ayllu* por *ayllu*, adoraron a este *huaca*. Cuando llegaban las enfermedades, a él le pedían que curara a los dolientes; cuando hería a alguien cualquier pena o caían en desventuras, cuando amenazaban los enemigos, cuando la tierra se estremecía; “mi padre está irritado”, clamaban muy espantados y le dedicaban ofrendas; le servían maíz inca, tomándolo de los depósitos, para que el huaca bebiera [*chicha*].⁵³

El retorno de Llocllayhuancu al mundo de los vivos es interpretado por la cosmovisión andina como un viaje al lugar del origen. Del interior de las *chacras*, “campos de cultivo”, obtuvo la renovación de su persona, como de su culto. El Ucu Pacha le proporcionó los medios para que creciera como la llama preferida de Pachacamac. La deidad después de morir

53. Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, cap. XX, pp. 90–91. Las palabras entre corchetes son insertadas por el editor de la obra.

vuelve a florecer, lo cual, nos corrobora que la morada de los que ya se han ido es un núcleo de fertilización. En la época colonial, en el pueblo de los checa, los gobernantes lo consideraban el dios de la salud, ya que combatía con certeza las enfermedades infecciosas como: la viruela, el sarampión y la varicela.⁵⁴ Se pensaba que esas atribuciones regenerativas que el mismo había gozado en el mundo de abajo tenía que compartirlas con los vivos.

Por el solo hecho de haber recorrido el inframundo, los muertos se regeneraban igual que el maíz que enterraban en algunas oquedades y que luego exhumaban para sembrarlo en los campos de cultivo. Prueba de ello, es el poema donde se exhortaba dicho favor para un dirigente del Tahuantinsuyu recién fallecido:

Madre Tierra
Dichoso, bienaventurado
El Señor Inca, tu hijo, acógelo en tus brazos, ténlo
de la mano.⁵⁵

De modo que los difuntos en el Ucu Pacha, como la deidad Llocllayhuancu, parecían estar tan vivos que contaban con necesidades demasiado mundanas, como el requerir la ingesta de bebida embriagante, sino se les servía *chicha* se irritarían y harían que la tierra se estremeciera.

b) Los Apus

Este sitio *post mortem* tiene cualidades peculiares y sólo algunos individuos especiales lo habitaban. Una de ellas era que el

54. Alfredo Alberdi Vallejo, "Llocllayhuancupa: las enfermedades, los desequilibrios psicossomáticos y la psicosis daturínica de Cristóbal Choquecassa (1598–1610)", en *Kuntur. Revista de Investigación Científica de la UDAFF*, Ayacucho, Universidad de Ayacucho Federico Froebel, v. 3, núm. 3, 2015, p. 70.

55. Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los inca*, p. 92. La traducción es de Enrique Urbano.

significado de la palabra *apu*, “supremo señor”, remitía directamente en la tradición andina a un cargo administrativo regional. El cronista indígena Juan de Santa Cruz Pachacuti expresaba que el Inca era el que otorgaba dicho puesto al más fiel o servil *curaca* “el de mayor edad”, de una comunidad.⁵⁶ Esto indica que los Apus era un lugar cosmológico donde habitaban únicamente jefes políticos. Es un espacio con connotaciones masculinas, ya que el puesto era exclusivo para aquel género, por consiguiente, los residentes eran varones y personajes poderosos.

Los Apus se localizaban de acuerdo con la cosmovisión de los antiguos pueblos andinos en lo más alto de las montañas, pues, eran el vínculo entre la tierra y lo sagrado celeste. Desde ese lugar los difuntos dirigentes protegían y ayudaban a sus descendientes, además, se apropiaban de la cúspide de la serranía como nuevo hogar. Los quechuas aseguraban que sus antepasados en los cerros alentaban la fertilidad en los campos de cultivo mandando fuerzas celestes como las lluvias o deteniendo las nevadas. En agradecimiento a estas intervenciones oportunas por parte de los occisos gobernantes, los habitantes del Tahuantinsuyu edificaron para ellos sus templos en lo más alto de las serranías.⁵⁷

Por ende, fray Bartolomé de las Casas refiere en su obra que en casi todas las cumbres de los Andes se encontraba:

[...] un gran montón de piedras como por altar, y en algunas partes puestas allí muchas ensangrentadas saetas, y allí ofrecían de lo que llevaban. Algunos dejaban allí algunos pedazos de plata; otros de oro; otros pelos de las pestañas, otros de las cejas, otros de algunos cabellos. Tienen por costumbre caminar

56. Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, edición, presentación, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1995, láms. (Sección de Obras de Historia), p. 63.

57. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. I, lib. III, cap. CXXXVI, p. 658.

por allí con gran silencio, porque dicen que si hablan se enojarán los vientos y echarán mucha nieve y los matarán.⁵⁸

Las montañas que representaban a los Apus requerían de regalías estimadas por la comunidad, como: sangre, metales suntuosos o cabellos de personas. El objetivo era demostrar que el donante necesitaba de la intervención de sus antepasados para obtener prosperidad. Los viejos en los picos de las montañas interactuaban con las facultades sagradas de lo alto. Cuando los humanos subían a estos lugares no podían violar el equilibrio con ruidos o voces, ya que sus predecesores se enojarían y les enviarían nevadas para afectar los cultivos.

Hasta ese lugar subían los humanos para comunicarles a los abuelos las necesidades de la comunidad. Empero, no cualquier individuo iba y se vinculaba con ellos, esta era una labor que sólo los sacerdotes aventajados podían ejercer sin tachadura. Según las costumbres de los incas se enterraba en la sierra alta al sacerdote supremo llamado *vilahoma*, “cabeza que habla”, pues, se pensaba que este personaje de alcurnia después de la muerte solicitaba a los supremos señores beneficios para el pueblo.⁵⁹

En Quito se narraba que después de las intensas lluvias que dieron origen a los humanos bajaron dos guacamayas. Aquellas aves convivieron con una pareja de hombres que residían en la cumbre de un cerro, una de ellas, copuló con un varón y tuvo seis hijos. El animal que se unió con el primer padre en el mundo le regaló semillas para que subsistiera perpetuamente.⁶⁰ Con dicha información podemos inferir que estos individuos eran los progenitores de los humanos, como lo eran los Apus para cada comunidad, de hecho, uno de ellos fue el que procreó a los

58. *Ibidem*, v. I, lib. III, cap. CLXXXII, p. 240.

59. Blas Valera, “Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú”, edición, introducción y notas de Enrique Urbano, en varios, *Antigüedades del Perú*, edición, introducción y notas de Ana Sánchez y Enrique Urbano, Madrid, Historia 16, 1992, láms. (Crónicas de América, 70), p. 68.

60. Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los inca*, pp. 55–56.

primeros pobladores de esta región. En este caso, las aves sagradas eran el medio por el cual a los precursores del linaje cuzqueño se les entregó el sustento y la vida humana.

Así, las cúspides de los cerros donde residían los muertos de las élites locales sirvieron de lugares sagrados. Cada vez que transitaba un mundano por las cumbres debía de arrodillarse y hablar con el monte. Más aún, el hombre quechua cuando visitaba a los Apus creía que transitaba por un espacio celeste e invisible donde rondaba Viracocha.⁶¹ Decían los relatos andinos que este dios caminaba por todas partes simulando ser un mendigo, el viajero que tropezara y socorriera a la deidad sin interés era beneficiado, por el contrario, la persona que lo rechazara por su aspecto era castigada con infortunios divinos.⁶²

c) El Coricancha

Todas las fuentes consultadas coinciden que este templo del sol sirvió como morada funeraria para los Incas y las esposas elegidas. Conforme iba creciendo el poder político y económico del Tahuantinsuyu se renovaba el recinto. Por ejemplo, el Inca Yupanqui a los pueblos que sometió durante su mandato los obligó a expandir el edificio y decorarlo con caudales de ornamentos.⁶³ Era un lugar exclusivo, pues, sólo el gobernante, el máximo sacerdote *vilahoma*, algunos privilegiados sacerdotes, la servidumbre del templo y los individuos que se ofrendaban eran los únicos que practicaban los rituales correspondientes.

Los españoles que llegaron al Cuzco en 1534 atestiguan que el templo estaba repleto de oro y plata propiedad del astro rey. El conquistador Diego de Trujillo menciona que el sumo sacerdote le manifestó que antes de entrar al edificio tenía que ayunar

61. Valera, "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú", p. 57.

62. Luis Millones, "Dioses y demonios de los Andes", en Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, p. 214.

63. Cieza de León, *El señorío de los incas*, cap. XXII, pp. 97–98.

un año, quitarse el calzado y ofrendar artículos finos confeccionados de metales preciosos. Asimismo, el soldado Juan Ruíz de Arce que saqueo las salas del santuario presencié que en el patio central se encontraba un escaño y un dios, ambos, elaborados de oro. Unas sacerdotisas vírgenes ofrecían diariamente un plato de carne de llama, otro de maíz y un jarro de *chicha*. Al finalizar la ofrenda un par de varones quemaban la comida y alzaban las manos al cielo en forma de agradecimiento.⁶⁴

El viajero carmelita Antonio Vázquez de Espinosa describe en sus notas que, en el mismo barrio donde se encontraba la casa del sol existía una residencia de doncellas habitada por vírgenes consagradas al servicio del astro. El número de mujeres que residía era diverso y amplio. Algunas, eran hijas o parientes de los Incas, otras más, eran seleccionadas por su peculiar belleza. Las que tutelaban el inmueble eran las féminas de mayor edad, llamadas *mamacuna*, “madres”. Estas señoras estaban autorizadas de vigilar a todas las integrantes que guardaran clausura, por lo cual, inspeccionaban con sumo celo que nadie hablara o fuera vista por algún ser humano del exterior. Entre las tareas fundamentales que realizaban cotidianamente las mujeres castas era confeccionar la vestimenta del gobernante y su esposa. La virginidad de dichas damas representaba la pureza que ostentaba el palacio del sol, por eso, sólo ellas podían servirle y abrigar a los Incas vivos o muertos. En la calle o en la realidad mundana existían elementos cosmológicos que podían infectar a los difuntos dirigentes, carcomerlos o extinguirlos. A juzgar por el cronista carmelita el hogar de las vírgenes era un monasterio hecho isla donde la incorruptibilidad se arraigaba y se expandía al templo del sol.⁶⁵

El Coricancha incorporaba varias cualidades simbólicas en la cultura incaica, una de ellas era ser una residencia solar

64. Jhon Hemming, *La conquista de los incas*, 2 ed., trad. de Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, ils. (Sección de Obras de Historia), pp. 152–154.

65. Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, edición, introducción y notas de Balbino Velasco Bayón, Madrid, Historia 16, 1992. (Colección Crónicas de América 68b), v. II, cap. LXXXIX, pp. 751–753.

y celeste. La lámina II (figura 3) que acompaña la obra de Santa Cruz Pachacuti ilustra cómo fue concebido el aposento sagrado. En la parte superior izquierda se percibe un sol y en la derecha una luna, en medio de ellos, un óvalo, que el cronista llamó el hacedor del cielo y la tierra.⁶⁶ De igual forma, en el lado izquierdo debajo del sol, se esbozó un grupo de estrellas, un rayo y un arco iris. Del lado derecho debajo de la luna, un montón de granizo y el zorro del Hanan Pacha. Por todo lo anterior, este templo parece ser un sitio plagado de elementos provenientes de las alturas donde lo divino prevalecía.

La pieza fundamental del recinto era según el cronista Garcilaso de la Vega, un

[...] testero que llamamos altar mayor [en el cual] tenían puesta la figura del Sol, hecha de una plancha de oro al doble más gruesa que las otras planchas que cubrían las paredes. La figura estaba hecha con su rostro en redondo y con sus rayos y llamas de fuego todo de una pieza, ni más ni menos que la pintan los pintores. Era tan grande que tomaba todo el testero del templo, de pared a pared.⁶⁷

Los incas honraban principalmente en el Coricancha al sol, puesto que el óvalo que concibió Santa Cruz Pachacuti como la imagen del hacedor que todo lo creó, es el mismo concepto que la plancha de oro solar arriba señalada. Supuestamente todas las paredes de este inmueble estuvieron cubiertas de oro o estaban pintadas de forma luminosa, la intención del decorado era puntualizar la extensión sin medida que celebraba día con día el astro con sus rayos. La casa del sol le mostraba al grupo gobernante la obligación de ejercer el poder y de establecer la hegemonía sobre todos los pueblos

66. Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, p. 38.

67. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. III, cap. XX, p. 163.

andinos. Igual que la estrella diurna debían de expandirse sin medida como la luz solar, pues, eran los descendientes directos del astro.

Con base en lo anterior, el recinto era propicio para que residiera el Inca después de la vida. Así:

A un lado y a otro de la imagen del Sol estaban los cuerpos de los Reyes muertos, puestos por su antigüedad, como hijos de ese Sol, embalsamados, que (no se sabe cómo) parecían estar vivos. Estaban asentados en sus sillas de oro, puestas sobre los tablones de oro en que solían asentarse. Tenían los rostros hacía el pueblo; sólo Huaina Capac se aventajaba de los demás que estaba puesto delante de la figura del Sol, vuelto el rostro hacia él, como hijo más querido y amado.⁶⁸

Como retoños del sol, los jefes máximos del Tahuantinsuyu iban a integrarse con su padre cuando morían. En consecuencia, los encargados de sus ritos funerarios depositaban los cadáveres de los Incas frente a la imagen solar que predominaba en el Coricancha. El Inca, al igual que el recinto, estaban colmados de elementos sagrados provenientes de las alturas. Creían que el gobernante del Cuzco era un hombre divino proveniente del cielo. Es por ello que residían estos muertos en el templo dorado, ya que se encontraban todos los elementos celestes adecuados para su peculiar estado.

En la casa del sol a los Incas se les sentaba en sillas de oro mirando hacia el pueblo que algún día dirigieron. Los antiguos peruanos pensaban que el cadáver era un puente entre lo divino del Hanan Pacha y los humanos. Los occisos, en las sillas de oro, eran los responsables de obtener las fuerzas necesarias para el beneficio de sus gobernados. La tradición oral contaba que los

68. *Ibidem*, lib. III, cap. XX, p. 164.

difuntos dirigentes del Tahuantinsuyu actuaban en los hechos fundamentales de su comunidad como: las guerras, la designación de *curacas*, las fiestas religiosas y el inicio de las cosechas. De hecho, el Inca nunca abandonaba a los habitantes de los Andes, pues, se creía que, aunque lo mataran, aquel individuo volvería con sus tutelados, ya que su padre el sol lo regeneraría en el Coricancha. Por esa razón el Inca Atahualpa decidió abrazar el catolicismo en el último momento de su vida y prefirió morir ahorcado en manos de los españoles que ser quemado como idolatra. El conquistador Pedro Pizarro que presencié la ejecución narra que el anhelo más ansiado del hijo del sol era volver a este mundo.⁶⁹

Destinos de los muertos según la religión náhuatl⁷⁰

a) El Mictlán

Los antiguos nahuas señalaban que después de la vida existieron distintos lugares donde residían los muertos. El destino que los aguardaba estaba ante todo relacionado con la forma de su fallecimiento. Fray Bernardino de Sahagún menciona en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* que los difuntos que transitaban hacia el infierno son los que sucumbían de enfermedad natural sin importar el estamento social.⁷¹ El concepto cristiano de infierno al

69. Hemming, *La conquista de los incas*, p. 86.

70. En este apartado no se analiza el Chichihuacuauhco, "lugar del árbol nodriza", recinto exclusivo para los niños que morían cuando aún lactaban, obviamente, nunca se convertían en gobernantes.

71. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. III, Apéndiz, cap. I, p. 327.

cual se hace referencia no es más que la parte inferior de la tierra en el mundo náhuatl, o sea, uno de los tantos destinos de los finados y no la interpretación que hizo el franciscano en el siglo XVI. Sin embargo, lo que cabe destacar es que en aquel lugar iban los que fenecían por causas comunes, muerte que evidentemente no era muy bien recibida por los mexicas. Por tal razón el inframundo era muy equitativo, pues, acogía tanto a dirigentes o campesinos.

A esta morada subterránea se le denominó en la antigua cultura náhuatl Mictlán, “lugar de los muertos”. Un elemento cosmológico que se le asociaba era el *técpatl*, “pedernal”, objeto relacionado con el norte cardinal y con las alturas. Según el calendario cuando un año o mes correspondía el signo *técpatl* era mal visto y se auguraba que las tierras de cultivo estarían áridas durante toda la temporada.⁷²

El lugar de los muertos estaba localizado en el piso horizontal de la tierra por la parte septentrional, aquellos territorios los conocían los nahuas como: *mictlampa*, “rumbo de los muertos”.⁷³ El norte era una región que abrazaba la oscuridad, el frío, la noche, la estación de seca y el hambre. Los mexicas creían que en el mundo existían cuatro vientos, el del norte era muy peligroso, ya que provocaba que las canoas que navegaban en los lagos de la Cuenca de México naufragaran. Asimismo, el color asociado era el negro que representaba la nulidad de luz y de vida. Los dioses nocturnos o relacionados con la magia, como Tezcatlipoca, “espejo humeante”, aparecen en los códices con piel teñida de negro.⁷⁴ Por todo lo anterior a los difuntos en sus honras funerarias se les localizaba de cara al norte para que se

72. Jacques Soustelle, “El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos. Representación del mundo y del espacio”, en *El universo de los aztecas*, 6 reimp., trad. de José Luis Martínez y Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, ils. (Sección de Obras de Antropología), p. 150.

73. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. II, Lib. de los Ritos y Ceremonias, cap. I, p. 228.

74. Soustelle, “El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos. Representación del mundo y del espacio”, pp. 150–159.

encaminaran por el *mictlampa*, sendero por el cual, los antepasados caminaron hasta llegar al Altiplano Central.

Los vivos reflexionaron muchas preguntas sobre el inframundo, a pesar de ello, se desconocía casi todas las características de ese lugar cosmológico. Debido a esas dudas se le denominó popularmente la casa de las tinieblas. Referente a estas incertidumbres un antiguo canto náhuatl menciona que:

Por mucho que lllore yo,
por mucho que yo me aflija,
por mucho que lo ansíe mi corazón,
¿no habré de ir acaso al reino del Misterio?
En la tierra dicen nuestros corazones:
¡Ojalá que no fuéramos mortales, oh príncipes!
¿Dónde está la región en que no hay muerte?
¿No habré de ir allá yo?
¿Vive acaso mi madre allá en la Región del Misterio?
¿vive acaso mi padre allá en la Región del Misterio?
Mi corazón trepida... ¡no he perecer...
me siento angustiado!⁷⁵

El Mictlán es sin duda para el pensamiento náhuatl una región donde moraban los difuntos y el misterio. Los corazones se acogaban de sólo meditar sobre el fin de sus vidas, pero, sobre todo, por la posible soledad que perseguía a los individuos que habitaban en el interior de la tierra. Nadie corroboraba con acierto sí ahí se localizaban los abuelos. Nos menciona el canto que se desconocía una posible reunión con otros humanos a la hora del fallecimiento. El lugar de los muertos es un punto cosmológico donde predomina la incertidumbre y el desasosiego.

Decían los nahuas que en el hogar de las tinieblas y la oscuridad era precedido por un dios llamado Mictlantecuhтли, “señor del lugar de los muertos”, y su esposa Mictecacíhuatl, “señora

75. *Cantares Mexicanos*, p. 146.

del lugar de los muertos”.⁷⁶ Ambas deidades eran las encargadas de recibir a los difuntos al concluir su recorrido en el más allá. De acuerdo con las historias sagradas mexicas cuando se le avisó a Nezahualpilli del deceso de Ahuítzotl, el *tlatoani* de Tezcoco respondió que el finado gobernante de Tenochtitlán iría a habitar prontamente el “lugar adonde está Tzomtemoc Mictlanteuctli, el señor del ynfierno, y adonde está la muger de este señor, llamada Mictēcāçihuatl, que es la autora de la muerte, todos preñçipales de los ynfiernos y escuridad”.⁷⁷

A juzgar por el *Código Fejérváry–Mayer* en la segunda columna de la lámina 3 (figura 4) se encuentra representado de forma gráfica el señor del lugar de los muertos. Las características que ostenta son las siguientes:

1. El rostro es una calavera con nariz de pedernal. El *técpatl* fue el instrumento más importante con el cual los mexicas sacrificaban personas. El cuchillo de obsidiana estaba relacionado con el lúgubre septentrión, por eso el *tlacuilo*, “pintor”, lo trazó en la parte superior izquierda de la imagen.
2. La calavera muestra una boca abierta devorando posiblemente a los difuntos que llegaban al inframundo.
3. En la mano derecha el dios sostiene un chorro de sangre y en la mano izquierda un pequeño bastón en forma de corazón. Ambas ofrendas eran necesarias para que el sol circulara diariamente.
4. La deidad porta un tocado y un traje en forma de *cipactli*, “lagarto negro”. En Mesoamérica el reptil representaba la tierra que pisan los humanos. Contaba con propiedades acuáticas que ayudaban a fertilizar a las plantas. Además, el dios del inframundo tiene en su espalda un caparazón de piel de cocodrilo.

76. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. III, Apéndice, cap. I, p. 327.

77. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LXXXIII, p. 359.

Entre los antiguos mayas el *imix*, “caimán”, representaba los tres niveles cosmológicos y su cuerpo es el camino en el que transitan los dioses y los muertos.⁷⁸ Es posible que, los nahuas creían que la vestimenta de *cipactli* le ayudaba a Mictlantecuhтли viajar al mundo de los vivos para arrancar humanos y llevarlos al interior de la tierra.

b) El Tonatiuh Ichan

Los mexicas llamaron a este destino de los muertos la casa del sol. Era el espacio donde habitaba el astro de manera brillante y victoriosa. Como arriba se explicó, las moradas después de la vida estuvieron asociadas al tipo de muerte con la que tropezaba el ser humano. Por lo tanto, el Tonatiuh Ichan era:

La otra parte a donde se iban las ánimas de los difuntos es el cielo donde vive el Sol. Los que se van al Cielo son los que mataban en las guerras y los captivos que habían muerto en poder de sus enemigos. [...] Todos éstos dizque que están en un llano, y que a la hora que sale el Sol alzaban voces y daban voces y daban grita, golpeando las rodela. Y el que tiene rodela horadada de saetas, por los agujeros de la rodela mira al Sol. Y el que no tiene rodela horadada de saetas, no puede mirar el Sol.⁷⁹

Los guerreros y sus adversarios que morían en la guerra eran los privilegiados de convivir con la estrella en la parte alta del cosmos. En el cielo donde vive el sol se alojaban los

78. Alfonso Arellano Hernández, “El monstruo de la tierra: una revisión”, en coords. Carmen Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y María Yolanda Fernández Marquínez, *Religión y sociedad en el área maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1995, ils. (Mesa Redonda Internacional, núm. 4), p. 23.

79. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. III, Apéndiz, cap. III, p. 331.

hombres valientes y gallardos que no temían a lo azaroso de las contiendas.

Era sin duda alguna, el lugar ideal que se le ofrecía a los *macehualtin*, “personas del pueblo llano”, con edad de pelear, sobre todo para que participaran con temple en los conflictos bélicos. Sólo en la casa del sol un campesino podía equipararse con algún antepasado de la élite gobernante. Para ilustrar lo anterior, la *Crónica Mexicana* refiere que antes de enfrentarse Tenochtitlán con Tlatelolco, el mando militar tenochca le aclaró al conjunto de la tropa que sí eran víctimas del adversario no se preocuparan, pues, los guerreros muertos irían a donde estaban

[...] loz que murieron la bez primera de la conquista de Chalco, Tlacahuepan y Cuatlecoatl y Chahuacuec y Quetzalcuauhtzin, estos tales pasaron de esta vida, ya se quitaron de estos cuidados y trauajos y están descansando en el descanso del ynfierno, lugar deleitoso agradable, apasible, de descanso, en donde no ay casa de nadie conosciada, sino todo de perpetua alegría, que es <en> lugar y asiento del sol.⁸⁰

El hombre que sucumbía en las guerras y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos se regeneraban diariamente junto con la estrella. Acompañaban al astro desde su salida por el oriente hasta el mediodía con demasiado júbilo, de modo que, se convertían igual que el astro matutino en el prototipo de muerto que renacía cada mañana. Los que fallecían en combate y los prisioneros saldaban el pacto que tenían los humanos con los dioses de rociar de sangre el mundo. El líquido que circula por las arterias y venas contribuía a la fertilización de la naturaleza. En consonancia con las creencias de los pobladores del Altiplano Central, la sangre rociada en batalla o en el templo

80. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. XLIV, p. 196.

ayudaba a fecundar, fortificar o transmitir vida.⁸¹ El guerrero difunto, sobre todo el que entregó su vida sin rendirse, lo cual evidenciaba su rodela horadada de saetas, se divertía junto con el sol chupando el dulce de las flores. Se embriagaban de gozo eterno, pues, los capullos nunca se marchitaban.⁸²

La imagen que se nos presenta con anterioridad es la de un ave nombrada en la lengua náhuatl como *huitzitzilin*, “colibrí”. El valiente hombre que ofrendó su vida en la guerra, ahora en el Tonatiuh Ichan disfrutaba de la vitalidad que le otorgaban las flores que nunca envejecen. Era un difunto privilegiado que se deleitaba del rejuvenecimiento incesante. Francisco López de Gómara menciona que el colibrí en México invierte por octubre en una rama de un árbol. En abril cuando florece la vegetación, despierta o revive, por esa razón, el cronista español menciona que los indígenas lo llamaban el resucitado.⁸³ Los mexicas pensaban que jamás envejecía o fallecía por completo este pajarillo, por eso su vínculo con los guerreros caídos en contienda, ya que ambos trascienden a la posterioridad, uno de manera natural y el otro a través de la heroicidad.

Es importante hacer notar que no solamente habitaban en el Tonatiuh Ichan los varones fallecidos en contiendas bélicas. En la cosmovisión de los antiguos mexicanos, las madres que morían en el primer parto y en la guerra eran el símil femenino de aquellos combatientes gloriosos. A cada una de ellas se les llamaba *mocihuaquetzqui*, “la que se levanta como mujer”. Ya dentro de la casa del sol dichas señoras:

81. Patrick Jhoansson K., *Xochimiquitzli, la muerte florida. El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2022, ils. (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 38), p. 81.

82. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. II, lib. VI, cap. III, p. 486.

83. Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, 3 ed., estudio preliminar de Juan Millares Ostos, México, Editorial Porrúa, 1997, (Colección “Sepan Cuantos ...”, 566), cap. CCXLVI, pp. 331–332.

[...] residen en la parte occidental del Cielo. Y así aquella parte occidental los antiguos la llamaron *cihuatlampa*, que es donde se pone el Sol, porque allí es su habitación de las mujeres. Y cuando el Sol a la mañana vanle haciendo fiesta los hombres, hasta llegarlo al medio día. Y luego las mujeres se aparejaban con sus armas, y de allí comenzaban a guiarle, haciéndole fiesta y regocijo, todas aparejadas de guerra. Dexábanle los hombres en la compañía de las mujeres, y de allí se esparcían por todo el Cielo y los jardines dél a chupar flores hasta otro día. Las mujeres, partiendo del medio día, iban haciendo fiesta al Sol; descendiendo hasta el occidente, llevábanle en unas andas hechas de quetzales o plumas ricas, que se llaman *quetzalapanecáyutl*. Iban delante dél, dando voces de alegría y peleando, haciéndole fiesta. Dexábanle donde se pone el Sol, y allí le salían a recibir los del Infierno, y llevábanle al Infierno.⁸⁴

Nótese que la *mocihuaquetzqui* cuando acompañaba al sol portaba armas para darle la bienvenida al astro. Igual que los guerreros esta mujer formaba parte de un grupo selecto que alcanzaba los espacios celestes con una muerte ejemplar. No era como otros difuntos que iban al Mictlán, lugar donde se desconocía todo paradero *post mortem*. En la parte occidental celeste disfrutaba de chupar flores y se deleitaba de toda fuerza sagrada que retuviera la estrella.

Para los antiguos nahuas la madre que moría en parto se convertía en una guerrera, por eso, también, se le nombraba la que se levanta como mujer. Después de la muerte formaban un cortejo alrededor de Tonatiuh, “dios del sol”, del este al cenit. Durante la marcha se la pasaban cantando y combatiendo como

84. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. II, lib. VI, cap. XXIX, pp. 612–613.

si fueran varones. La señora que fallecía al dar a luz se transformaba en un ser divino. Durante su sepelio las parteras se armaban y gritaban igual que los guerreros en batalla para defender a la difunta, ya que se creía que algunas partes de su cuerpo atraían la buena suerte en el momento de enfrentar a los enemigos. Los familiares durante cuatro días custodiaban el sepulcro para que el cadáver no fuera violentado por ningún muchacho o mago.⁸⁵

Además, en la cultura náhuatl precolombina se creía que la *mocihuaquetzqui* retenía potencialidades de fertilidad; en consecuencia, conducía al sol hasta la entrada del inframundo, pues, durante el descenso hasta occidente estas mujeres donaban parte de su vitalidad, sobre todo, para que el astro surgiera todos los días. Se asumía popularmente que era nociva su aparición para otras madres o para los niños pequeños, por ende, las personas se escondían de su presencia.

La *mocihuaquetzqui* sí lo deseaba no seguía al sol hasta el interior de la tierra. Esta fémina sagrada caminaba solitaria por las penumbras de la noche acosando a los mortales con males augurios. Narraban los indígenas que antes de la Conquista Motecuhzoma Xocoyótzin les pidió a los sacerdotes que investigaran sobre una mujer que andaba llorando amargamente por las noches en la ciudad. Asimismo, la misteriosa mujer gritaba con voz tétrica a los vecinos de Tenochtitlán que era momentos de irse lejos. La madre cargaba entre sus brazos una cuna y ocasionalmente la ponía en el mercado, cuando algún aventurado indagaba en la camita sólo encontraba en el interior un pedernal, arma que se utilizaba para cortar la vida a los ofrendados o enemigos.⁸⁶

85. Berenice Alcántara Rojas, "Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico", en *Estudios Mesoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filológicas / Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, v. 2, julio-diciembre 2000, pp. 42-43.

86. Eduardo Matos Moctezuma, "¿La leyenda de la Llorona es de origen prehispánico?", en *Arqueología Mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Editorial Raíces, núm. 122, julio-agosto 2013, il., pp. 88-89.

c) El Cincalco

Las fuentes consultadas en este libro no mencionan claramente la existencia de un lugar exclusivo después de la vida para el *huei tlatoani*, ya que todo dependía del tipo de muerte que había sufrido. Las costumbres funerarias de los antiguos nahuas establecían que cuando fallecía un miembro del grupo gobernante los encargados de dirigir los ritos funerarios pronunciaban un discurso en público. Con vigor y lamento enunciaban lo siguiente:

¡Ay, dolor, que ya se fue a donde está nuestro padre y nuestra madre, el dios del Infierno, aquel que descendió cabeza abaxo al fuego, el cual desea llevarnos allá a todos con muy inoportuno deseo. Como quien muere de hambre y de sed, el cual está en grandes tormentos de día y de noche, dando voces y demandando que vayan allá muchos! Ya está allá con él este N, y con todos sus antepasados que primero fueron y también gobernaron y regieron este reino donde éste también regió, uno de los cuales fue Acamapichtli, otro fue Tizótic, otro Ahuítzotl, otro el primero Motecuzoma, otro Axayaca y los que ahora a la postre han muerto, como el segundo Motecuzoma y también Ilhuicamina.⁸⁷

Con base en la cita anterior se puede afirmar que los máximos gobernantes de Tenochtitlán iban a morar al destino que presidía Mictlantecuhli. Sin embargo, por ser la parte baja se convertía en el lugar donde coexistía todo lo relacionado con la muerte. Nos dice esta referencia histórica que la deidad que ahí vivía constantemente detentaba hambre y sed, solamente se saciaba con cadáveres humanos, los cuales, eran pedidos a gritos al mundo de los vivos. El inframundo no solamente se nutría de las potencialidades que retenía la investidura del *tlatoani*, sino

87. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. II, lib. VI, cap. V, pp. 493–494.

también, de otros humanos o algunos elementos de la naturaleza. Se puede afirmar que el Mictlán no era una morada exclusiva para estos hombres encumbrados en el poder, de hecho, era un espacio que retenía la renovación constante que necesitaban todos los individuos que fenecían.

Pero hay un caso particular que narran la *Crónica Mexicana* de Fernando de Alvarado Tezozómoc y la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* de fray Diego Durán. En ambas obras se describe que antes del acoso de las tropas españolas a Tenochtitlán, Motecuhzoma Xocoyótzin pidió a unos magos que estaban bajo su servicio que fueran a un lugar cosmológico que llamaban Cincalco, “casa del maíz”, el objetivo, era demandar un lugar para el *tlatoani* antes de su muerte. Así, el dirigente de los mexicas les dijo a unos jorobados y enanos que le servían:

«Hijos, ya e hallado a dónde abemos de yr y todos bosotros conmigo, que es en Cincalco. Y emos de estar <en> Tula, que nos truxo aquí, que se llama Huemac. Y si allá <en>tramos, jamás moriremos, sino biuir para siempre adonde ay quantos géneros de comida de árboles frutales, porque todos los moradores que allá, están los más contentos del mundo, y el rrey de ellos, que es el Huemac, está el más ufano, contento del mundo allá emos de yr y estar <en> su compañía». Los corcobados estauan muy contentos y alegres del mundo e le rrogauan que el gran dios Huitzilopochtli se lo pagase la gran boluntad y alegría con que les quería llevar a Cincalco o, mejor, al ynfierno derecho.⁸⁸

88. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. CV, p. 455.

Cabe destacar que Motecuhzoma quería vivir en la casa del maíz, pues, según sus opiniones ahí se encontraban inagotables árboles frutales. Era, sin duda alguna, para dicho gobernante un sitio que desbordaba fertilidad y bonanza excesiva. La circunstancia se prestaba para que fuera a residir en Cincalco. Los hechos sociales y políticos que preocupaban a su pueblo en la Conquista eran demasiado catastróficos. El estado anímico del *tlatoani* requería de una regeneración inminente, sobre todo, para nutrirse de renovadas fuerzas sagradas que le ayudaran a enfrentar la crisis y para reafirmar su postura de sostén de la sociedad mexicana. Motecuhzoma anhelaba ir al Cincalco, empero, nunca sería recibido en dicho lugar.

La tradición oral náhuatl contaba que el *tlatoani* demandaba con terquedad que le abrieran las puertas, por tal motivo, mandaba embajadas a Huémac que regía este espacio cosmológico. Después de insistir mucho el tolteca le advirtió a una de esas comisiones sobre las verdaderas características que ahí moraban. Entonces:

Dixo el Huemac: «¿Qué es lo que dize Montecuma? ¿Piensa que es como allá en el mundo? De la manera que reina no lo a de poder çufrir una ora, quantimás un día ¿Piensa yo acá como ni bisto jamás ni todos los que aquí están? Porque ya no son como quando en el mundo estauan, sino de otra forma y manera, que quando estauan en el mundo tenían alegría, descanso, contento. Agora es todo tormento, que no es este lugar como allá el rrefrán dizen ques, un deleitoso paraíso de contento, sino un continnuo tormento. Dezilde esto a Montecuma, que si biese este lugar de puro temor huyera hasta meterse en una dura piedra. Que agora se puede glorificar en gozo, alegría y plazer y gozar de las piedras preçiosas, oro y plumería rrica, géneros de lindas mantas,

y las preñadas comidas y beuidas. Que no cure de sauer más. Yd y contáselos». ⁸⁹

Este peculiar destino no era como lo había pensado Motecuhzoma. En aquel lugar imperaba el sufrimiento y los tormentos. No existían las fuerzas sagradas suficientes para renovarse como pretendía o especulaba el *tlatoani*. De hecho, lo que aspiraba era refugiarse en la casa del maíz y desdeñar sus responsabilidades políticas y religiosas, debido a que, su pueblo estaba atravesando por dificultades nunca antes vistas.⁹⁰ Para Motecuhzoma ir a este sitio implicaba un suicidio simbólico que reafirmaban sus miedos y la incompetencia como dirigente. Mencionaban los antiguos mexicanos que entraban a este lugar los niños, los desollados por sacrificio y los ahorcados.⁹¹ Los que ingresaban tenían una personalidad incompleta y medrosa, como los infantes, o, eran personas torturadas y dóciles, como los sacrificados. El Cincalco no era un destino que quisieran alcanzar los difuntos gobernantes mexicas, pues, su propósito en vida y muerte era rebosarse tanto de gloria como de valentía.

d) El Tlalocan

En la religión de los antiguos nahuas se pensaba que los seres humanos que fallecían por un rayo, ahogados o por enfermedades de origen acuático partían a una morada *post mortem* distinta a todas las anteriores arriba analizadas. A este destino se le conocía como Tlalocan, “lugar de Tláloc”, ahí, florecía eternamente la vegetación, asimismo, era un almacén inagotable de agua. Los informantes indígenas de Sahagún describieron aquel

89. *Ibidem*, cap. CVI, p. 458.

90. Miguel Pastrana Flores, *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, ils. (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 2), pp. 165–172.

91. Patrick Jhoansson K., “Nenomamictiliztli. El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, enero–junio 2014, v. 47, ils., pp. 104–118.

sitio de la siguiente manera:

La otra parte a donde decían que se iban las ánimas de los difuntos es el Paraíso Terrenal que se nombra Tlalocan, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna. Nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y axí verde, y xitomates, y frisoles verdes en vaina, y flores.⁹²

Como se observa, seguramente por dichas abundancias este paraje cosmológico era anhelado por los vivos. Empero, sólo los elegidos por la voluntad de Tláloc, “dios de la lluvia”, podían partir al lugar donde existen permanentemente los júbilos y la comida. Las costumbres mortuorias dictaban que aquellos difuntos no eran incinerados, por el contrario, se conservaba el cuerpo y lo enterraban en algunos templos que se nombraban *ayauhcalco*, “lugar de la casa de la niebla”.⁹³ Antes de sepultar el cadáver los sacerdotes encomendados colocaban en la mano del occiso una vara de madera, la cual, se identifica simbólicamente con el rayo que porta Tláloc en todas sus representaciones pictográficas o escultóricas.⁹⁴

El arqueólogo Alfonso Caso en el barrio de Tepantitlán de la ciudad prehispánica de Teotihuacán descubrió un palacio con pintura mural relacionado con el culto al dios de la lluvia. El fresco más importante localizado en la sala principal del recinto contiene muchos elementos del Tlalocan que concibieron los nahuas del posclásico. En el centro se localiza una montaña encima de un lago, del cual, surgen por ambos extremos dos ríos en el que nadan muchos peces. De la afluyente derecha florecen árboles de zapote y cacao,

92. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v.I, lib. III, Apéndiz, cap. II, p. 330.

93. *Ibidem*, v. III, lib. XI, cap. IV, p.1037.

94. *Ibidem*, v.I, lib. III, Apéndiz, cap. II, p. 331.

cañas de maíz y arbustos floridos. Por dentro del cerro se perciben seres humanos gozando de las aguas subterráneas. En vísperas de la Conquista se creía que en el interior de los cerros se originaban las nubes, las tormentas y las lluvias. Los montes que inundan el Altiplano Central se concebían como vasos grandes llenos de agua próximos a reventar y bañar las tierras de cultivo. Los mantos acuíferos se nutrían eternamente por medio de canales subyacentes entre las cuevas y el mar.⁹⁵

Continuando con la interpretación del mural teotihuacano, a la orilla del río que sale de la montaña se representan hombres descansando, comiendo maíz recién cortado, disfrutando de las flores, danzando y jugando pelota. El fresco plasma un ambiente de holganza y juventud, por ejemplo, un padre sin premura carga un niño o cuatro muchachos se divierten intentando cazar mariposas con enormes hojas de planta. Por todas partes del terreno existen piedras verdes o *chalchíhuatl*, “jade”, en los códices de tradición náhuatl dicha roca representaba lo bello, lo valioso o la sangre del sacrificado. Entre los mexicas la pareja femenina de Tláloc la llamaban Chalchiuhtlicue, “la que tiene una falda de jade”, su regazo de piedras verdes simbolizaba el torrencial de lluvia. En los alrededores de la pintura se encuentran restos de dibujos de seres sagrados que arrojan a la tierra todo tipo de semillas y *chalchíhuatl*, todo ello, para fecundar para siempre este sitio. En palabras de Caso el mural de Tepantitlán es el lugar de la eterna fertilidad o abundancia, el símil del Tlalocan que describieron escrupulosamente los cronistas en la época colonial.⁹⁶

95. Jhoanna Broda, “El culto mexica de los cerros y el agua”, en *Multidisciplina. Revista de la Escuela Nacional de Estudios Superiores Acatlán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Estudios Superiores Acatlán, primera época, octubre–diciembre 1982, año 3, núm. 7, ils., en <http://quazar.acatlan.unam.mx/repositorio/general/Multidisciplina/Primera-Epoca/multi-1982-10.pdf>, pp. 49–50.

96. Alfonso Caso, “El paraíso terrenal en Teotihuacan”, en *Cuadernos Americanos. Revista del Nuevo Mundo*, México, Editorial Cultura, v. 6, núm. 6, noviembre–diciembre 1942, ils., pp. 127–136.

Por sus características el lugar de Tláloc era el ideal de todos los agricultores de Tenochtitlán. El campesino abandonaría para siempre su forzado trabajo, ya que en esta morada nunca cesarían de brotar las mazorcas verdes. El asueto era una constante eterna, por ello, la tradición oral náhuatl y la pictórica teotihuacana detalló a ese paraje como plácido y afable. Así, en el Tonatiuh Ichan se encontraba el honor y la gloria perenne que todo guerrero deseaba alcanzar, contrariamente, en el lugar de Tláloc se situaba el regocijo y la apacibilidad del agricultor.⁹⁷

97. Soustelle, "El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos. Representación del mundo y del espacio", pp.140–141.

FIGURAS



Figura 1. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, lámina XX.



Figura 2. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, lámina CIV.

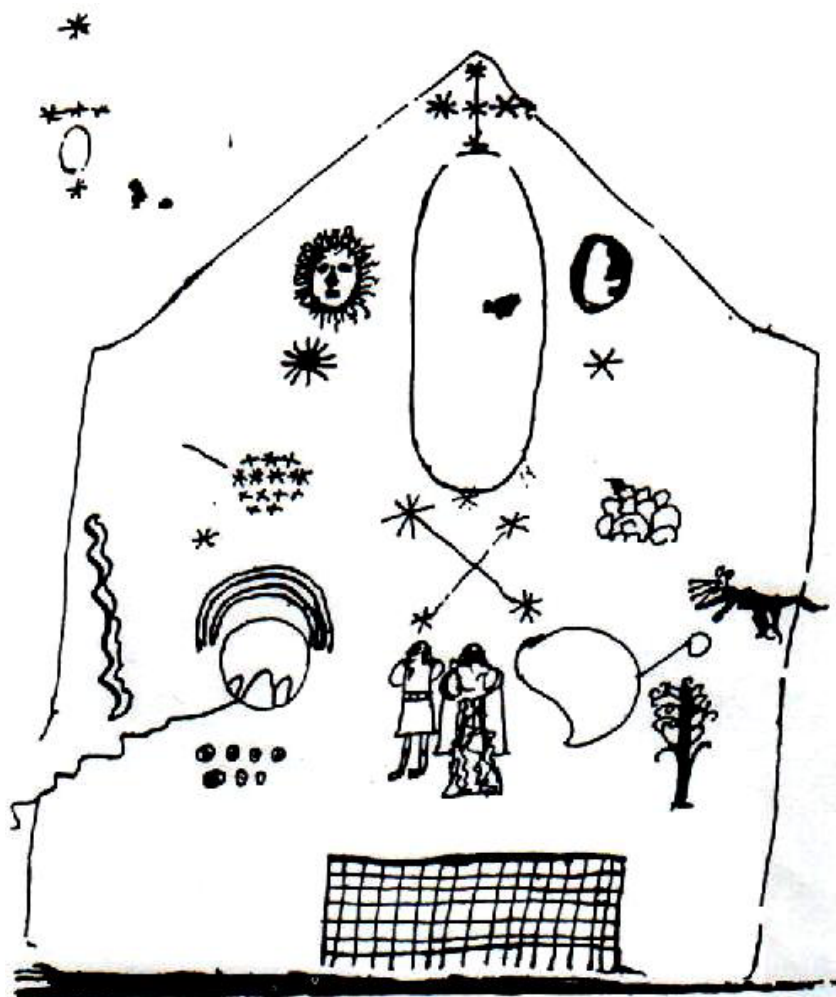


FIGURA 3. Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de las antigüedades de este reino del Perú*, lámina II.



FIGURA 4. *Códice Fejérváry–Mayer, lámina 3.*

Capítulo II.

Ritos funerarios de los gobernantes incas

Por un lado se piensa que el hombre al morir tiene una corta supervivencia como espíritu; los espíritus comunes sobreviven un año. Hay entonces una extinción aunque no corresponda a la extinción del cuerpo. Sin embargo, hay seres privilegiados que siguen viviendo más allá del año. Son los jefes, gente selecta, cuyos cuerpos son momificados a diferencia de la gente común. El cadáver del hombre importante se conserva. [...] Esta idea se proxima al concepto del “cadáver viviente”.

Luis Eduardo Valcárcel
Etnohistoria del Perú. Historia del Perú (incas)

RITOS DE SEPARACIÓN

Presagios mortuorios

El fallecimiento entre los incas de un miembro del linaje de los gobernantes era obra de la voluntad divina que interactuaba en el mundo de los vivos. Cuando alguien estaba a punto de morir se revelaba en la realidad profana su pronto deceso. Dichas manifestaciones no las podía interpretar cualquier integrante de la sociedad. En efecto, era una de las tareas exclusivas de los sacerdotes incas, pues, estos eran los únicos que podían vincularse con lo sagrado sin sufrir alguna consecuencia. Los mensajes que se descifraban eran el reflejo de la impotencia de los religiosos y de los especialistas de la salud que no podían evitar la partida de un dirigente. Con los presagios se inauguraban los ritos que transformaban a los vivos en difuntos.

Descifrar los anuncios divinos fue labor exclusiva de los sacerdotes que compartían el poder con los gobernantes. Cuando dormía el religioso facultado en esta tarea se le manifestaba el mensaje personalmente, por ello, en sueños lo consultaban para conocer si una persona que se encontraba enferma moriría o sanaría.⁹⁸ El encomendado de dilucidar la muerte del Inca era el sumo sacerdote del Cuzco denominado *vilahoma*, “cabeza que habla”. Se mencionaba que como alto religioso adivinaba e interpretaba los oráculos, además, oficiaba los sacrificios e interpretaba los sueños.⁹⁹ Algunas de esas visiones nocturnas que llegó a adivinar el *vilahoma* tenían como objetivo comunicar a todas las comunidades de los Andes sobre la cercana muerte que acechaba al máximo jefe político.

98. Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, estudio preliminar, notas e índices analíticos de Henrique Urbano, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1999, maps. (Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 13 / Monumenta idolátrica andina, 3), p. 43.

99. “Inca” Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, 5 ed., introducción y cronología de José de la Riva -Agüero, México, Editorial Porrúa, 2006. (Colección “Sepan Cuantos...”, 439), lib. III, cap. XXII, p. 166.

Ahora bien, no solamente eran los sueños los que anticipaban la defunción de un ser humano. Según la cosmovisión de los incas cuando un sacerdote escuchaba ladrar o aullar caninos decían que significaba que alguien moriría. También cuando oían cantar la lechuza encima de una casa creían que fallecería un familiar perteneciente al hogar.¹⁰⁰ Los sonidos de ambos animales se convertían en las señales sugerentes que anunciaban el fin de un miembro de la élite dirigente o de cualquier persona de la sociedad incaica. Este ladrido o ulular no solamente lo escuchaban los especialistas de la religión, sino también, los familiares o asistentes del moribundo. El sacerdote era el encargado de transformar un simple gesto animal en un mensaje divino que confirmaba el futuro fallecimiento a todos los asistentes.

Las fuentes históricas de tradición quechua mencionan que los zorros eran los principales animales que se encargaban de comunicar los presagios mortuorios a los humanos, ya que en la religión andina se les relacionaba con la muerte. Las historias sagradas que se contaban en la provincia de Huarochirí decían que un dios llamado Huatyacuri, “el que come patatas asadas bajo tierra”, se le recomendó por medio de su padre simular su muerte.

Él le dijo: “anda a una montaña, allí, finge ser un *huanaco* muerto y échate al suelo. Por la mañana, temprano, vendrán a verme un zorro y un zorrino con su mujer. Traerán *chicha* en un porongo [jarra pequeña], y también un tinya [tamborcillo]. Creyendo que eres un *huanaco* muerto, pondrán en el suelo la tinya y el porongo, luego empezarán a comerte. El zorro, muy aturdido, dejará esas cosas en la tierra y también una antara [flauta de Pan] y comenzará a devorarte.”¹⁰¹

100. Blas Valera, “Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú”, edición, introducción y notas Enrique Urbano, en varios, *Antigüedades del Perú*, edición, introducción y notas de Ana Sánchez y Enrique Urbano, Madrid, Historia 16, 1992, láms. (Crónicas de América, 70), pp. 99–100.

101. Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, 2 ed., introducción, traducción y prólogo de José María Arguedas, apéndice por Pierre Duviols, México, Siglo Veintiuno Editores,

El progenitor de Huatyacuri sabe que los primeros que arriban cuando alguien se encuentra agonizante son los zorros. Aquellos animales se presentaban rápidamente en los funerales, pues, el cadáver los incita a su naturaleza depredadora. Al respecto de los zorros se decía en la mitología incaica que existían dos, el primero proveniente del mundo alto, Hanan Pacha, el segundo, asentado en el mundo bajo, Ucu Pacha.¹⁰² Así, cuando se escuchaban los aullidos de dichos caninos cerca de la casa de un desahuciado, los sacerdotes asumían que las entidades sagradas de los dos mundos habían conciliado quitarle la vida al individuo. Es decir, se le menciona al próximo difunto, en este caso Huatyacuri, que los zorros empezarán a comérselo, ya que dentro de las entrañas de las bestias se trasladaría simbólicamente al difunto a una nueva morada.

Felipe Guaman Poma de Ayala indica que había otros animales que confirmaban la defunción de un gobernante. Al respecto, el cronista quechua alude que los agonizantes pensaban que:

Quando le paresen o se les entran en sus casas las culebras y cantar de lechuzas y muchuelos, morciélagos que los llaman *tuco*, *chucic*, *pacpac*, *pecpe*, *chicollom*, *cayaycuuan*. *Taparanco yaycuucua*. *Uro nina*, *ayacta ayzaycuuan*. *Ychapas maycan uanoson*. *Atocmi zupayta ayzan uarmitam ychapas carita*. [El búho, la lechuza, el *paq*, *p'iqpi*, *chigallu* (especies de búhos) me han llamado. Una mariposa nocturna ha entrado dentro de mí. Los fuegos fatuos me han arrastrado el cadáver. ¿Quizá cuándo vamos a morir? Por cierto, el zorro ha arrastrado al demonio, a una mujer o quizás a un hombre.]¹⁰³

1975, cap. V, p. 39. Las palabras entre corchetes son insertadas por el editor de la obra.

102. *Ibidem*.

103. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 ed., edición crítica de Adorno, Rolena y John V. Murra, traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste, México, Siglo Veintiuno Editores, 1992, láms. (Colección América Nuestra / América Antigua, 31), p. 255. La traducción fue hecha por Jorge L. Urioste.

Anunciar la pérdida de un integrante del grupo encumbrado en el poder era una labor que realizaban conjuntamente distintos animales. Entre ellos destacan los que tenían la capacidad de volar, como: lechuzas, murciélagos, búhos, aves rapaces y hasta una mariposa nocturna. No obstante, se muestra en el texto una culebra como posible mensajera. Al mismo tiempo, se vuelve a presentar la imagen de un zorro, sin embargo, en dicha obra, es un intermediario que empuja al difunto hacia el “demonio”, o, mejor dicho, ayuda a transitar al muerto hacia el interior de la tierra, donde posiblemente por medio de una equiparación católica pensó el cronista que ahí moraba la figura de Satanás.

Sobre el contenido de los anuncios del fallecimiento de un dirigente político no se cuenta con mucha información o pormenores narrativos. La tradición oral andina menciona que cuando soñaban los sacerdotes un eclipse solar anunciaba la muerte del padre o de la madre de una familia.¹⁰⁴ El astro había ayudado a crear el mundo de los vivos, su hijo el Inca era su supremo representante entre los seres humanos, por ello, el gobernante simbolizaba ser el padre de toda la sociedad andina. Por lo anterior, el eclipse era uno de los posibles sueños que interpretaba el *vilahoma* para comunicar el fin de los días de un dirigente.

En algunas crónicas se expone con mucha claridad y amplitud el contenido de un presagio que anuncia la muerte del penúltimo Inca llamado Huaina Cápac. Asimismo, el sentido discursivo del mensaje auguraba la llegada de los españoles y, por supuesto, la Conquista del Tahuantinsuyu. Los *Comentarios Reales* de Garcilaso de la Vega narran al respecto lo siguiente:

Sin los pronósticos que de sus hechicerías habían sacado y los demonios les habían dicho, aparecieron en el aire cometas temerosas, y entre ellas una muy grandes, de color verde, muy espantosa, y el rayo que dijimos que cayó en casa de este mismo Inca, y otras

104. *Ibidem*, p. 255.

señales prodigiosas que escandalizaron mucho a los amautas, que eran los sabios de aquella república, ya los hechiceros y sacerdotes de su gentilidad; los cuales, como tan familiares del demonio, pronosticaron, no solamente la muerte de si Inca Huaina Cápac, más también la destrucción de su real sangre, la pérdida de su Reino, y otras grandes calamidades y desventuras que dijieron habían de padecer todos ellos en general y cada uno en particular.¹⁰⁵

Este pasaje de la historia incaica nos muestra que la cercana muerte del gobernante Huaina Cápac, como también, la inevitable desaparición del grupo dirigente era decisión de una entidad sobrehumana, la cual, por cierto, nadie podía objetar. El fallecimiento del Inca es un acto donde se manifiesta la disposición divina. Durante su defunción sobresalían en el aire abundantes señales de sacralidad, en particular: enormes cometas de color verde y un fatídico rayo. Los antiguos peruanos consideraban al arco iris como un mal presagio. Los cometas, los eclipses y los meteoros predecían fatalidad. Por ejemplo, observar un aerolito indicaba la muerte del hijo del sol. La palabra quechua *aquichinchay*, “cometa”, también significa, “estrella de la mala suerte”.¹⁰⁶

Los mensajes dirigidos desde lo alto son interpretados por los *amautas*, “sabios”, que auguraron el fin del máximo jefe político de los Andes. Los incas pensaron que previamente a la defunción de cualquier miembro de la élite se revelaba la divinidad para despojarlo de su vida. Por ello, antes de que los españoles lograran acabar con el linaje gobernante, los sabios concibieron señales prodigiosas que escandalizaron mucho a los mandatarios, pues, lo celeste les indicaba su ineludible ocaso.

De igual forma, se menciona que el hijo de Huaina Cápac, el Inca Atahualpa, cuando fue apresado por los europeos avistó “en

105. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, lib. IX, cap. XV, pp. 507–508.

106. J. Alden Mason, *Las antiguas culturas del Perú*, trad. de Margarita Villegas de Robles, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, ils. (Sección de Obras de Antropología), p. 205.

el cielo de media noche abajo una señal verde, tan gruesa como un brazo y tan larga como una jineta”. A lo cual respondió diciéndoles a sus opresores: “«He mirado la señal del cielo, dígame que cuando mi padre, Guaynacapa, murió, se vio otra señal semejante a aquella»”.¹⁰⁷ Según la narración que rescató el conquistador Pedro Cieza de León, Atahualpa murió quince días después de vislumbrar aquel mensaje astral.

En la cosmovisión andina se decía que se podía conocer

[...] por las estrellas y cometas lo que auían de suceder. Parecían en las estrellas y tempestades, ayre, vientos y aues que vuelan y por el sol y luna y por otros animales sauían que auía de suceder guerra, hambre, sed, pestilencia y mucha muerte que auía de enviar Dios del cielo, Ruma Camac [creador del hombre].¹⁰⁸

En tal caso se muestra que no solamente los sueños del gran sacerdote *vilahoma* eran los únicos que pronosticaban el fallecimiento de un dignatario. La señal verde, como la identificó el último jefe político del Tahuantinsuyu, fue un aviso hecho por una divinidad del cielo y creadora del hombre. El mensaje desde lo alto se utilizó para predecir la muerte de Huaina Cápac y Atahualpa. El anuncio astronómico predecía tiempos difíciles para el Estado incaico y sus jefes principales.

Sin embargo, no sólo lo celeste presagiaba la muerte. Los oráculos en los Andes prehispánicos comunicaban asertivamente el fallecimiento de cualquier ser humano. El oratorio de la montaña de Aconcagua era muy consultado por la población en general. El templo era una cueva y en su interior se encontraba una llama confeccionada de plata. El oráculo contestaba todo lo que se le preguntara, principalmente, ofrecía salud y

107. Pedro Cieza de León, *La crónica del Perú*, edición, introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, DASTIN Historia, 2000, map. (Crónicas de América, 5), cap. LXV, p. 261.

108. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 55.

prosperidad a los desesperados.¹⁰⁹ Los oráculos eran francos en las respuestas. Atahualpa cuando se dirigió de Quito a Cajamarca durante la guerra de sucesión contra su hermano Huáscar decidió consultar el templo norteño de Catequil, “dios del rayo y relámpago”. La deidad le auguro un mal destino en las batallas y la posible pérdida de la vida. En respuesta, el Inca le cortó la cabeza al dios e hizo volar sus cenizas por los aires por tan concluyente pronóstico.¹¹⁰ Como se observa, existían diversos medios y formas para dilucidar la partida de un ser humano al más allá. Entre ellos se encontraban los oráculos que eran un puente entre lo sagrado y los humanos, al cual, se recurría con frecuencia en momentos de crisis en la vida cotidiana o en el gobierno.

Momificación inca

Una costumbre funeraria recurrente en las antiguas culturas andinas fue la momificación de los cadáveres de los gobernantes de cada comunidad. La sociedad incaica evitaba la descomposición de sus antiguos dirigentes, pues, con esta práctica creían que sus posibilidades de finitud como grupo se truncaban. Era tan importante conservar el cadáver de un jefe político entre los incas que cuando los españoles condenaron a muerte a Atahualpa, el hijo del sol prefirió recibir la comunión para evitar que su cuerpo desapareciera en la hoguera.¹¹¹

El lugar donde se ejecutaban todas las tareas de momificación era la residencia del difunto. Ahí, arreglaban el cadáver para que se conservara, al mismo tiempo, estaba prohibido noti-

109. Silvia Limón Olvera, “Oráculo y adivinación en los Andes: su significado político religioso”, en *Mitológicas*, Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Centro Argentino de Etnología Americana, 2005, v. XX, p. 19.

110. Demetrio Ramos Rau, “Catequil, el ídolo norteño”, en *Revista Científica in Crescendo*, Chimbote, Universidad Católica Los Ángeles de Chimbote, 2013, v. 4, núm. 2, p. 290.

111. Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, 2 ed., edición, consideraciones preliminares de Guillermo Lohmann y notas de Pierre Duviols, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial, 1986. (Colección Clásicos Peruanos), cap. XI, p. 63.

ficar sobre algún detalle al exterior, ya que el procedimiento se realizaba con mucha cautela y hermetismo.¹¹² Previamente a las tareas de tratamiento se lavaba minuciosamente el cuerpo. En los antiguos Andes existió una ceremonia de expiación que practicaba comúnmente el pueblo llano. Cuando una persona había cometido una falta se dirigía al río para desnudarse y bañarse por completo, así, se desprendía de todos los agravios acumulados.¹¹³ De esta suerte, bañar al muerto antes de su momificación significaría para los incas eliminar algunas cargas negativas que conservaba el occiso. Por las razones antes mencionadas los vivos creían que realizando aquella labor purificaban al exánime dirigente.

a) Incisión del cuerpo y retirada de órganos

Para momificar a un gobernante según las prácticas funerarias lo primero que se hacía eran cortes en el cuerpo del difunto para retirar la sangre y los órganos internos. El objetivo era evitar la descomposición total del cadáver. Ahora bien, no se sabe con exactitud quiénes eran los encargados de ejecutar las cisuras y la extracción. Por lo que respecta al Inca se menciona que era prohibido tocarlo debido a que su investidura y su humanidad eran entidades que retenían abundante sacralidad. Sólo algunas personas pertenecientes al linaje gobernante o servidumbre autorizadas por el mismo jefe político podían palpar su cuerpo en vida.¹¹⁴ Por lo tanto, se puede afirmar para este caso que los facultados en la momificación eran miembros de la familia o especialistas emparentados con los encumbrados en el poder.

112. Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria, quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertence a los reyes de Castilla*, 3 ed., edición preparada, estudio preliminar, apéndices, índices de materias y notas por Edmundo O' Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 1), v. II, lib. III, cap. CCLX, p. 618.

113. *Ibidem*, v. II, lib. III, cap. CLXXXII, p. 240.

114. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, lib. III, cap. III, p. 128.

Las tareas que realizaban los expertos era abrir al difunto por diversas partes del cuerpo para sacar los intestinos. El cronista español Juan de Betanzos menciona que se realizaba con minuciosidad dicha tarea para no quebrar ningún hueso.¹¹⁵ Además de intentar conservar los restos del finado con la extracción de órganos, se observa que procuraban salvaguardar la estructura ósea, por tanto, era importante que se mantuviera firme. Sobre todo, para demostrarles a los vivos que el cadáver del gobernante era inquebrantable frente a los deterioros que induce la muerte.

En el norte de Chile, en las localidades andinas de Arica, Camarones, Punta Pichalo, Bajo Molle y Platillos se encontraron una serie de momias preincaicas que tienen como característica principal metódicos cortes en el cuerpo. Los huesos de los brazos y las piernas no tienen raspaduras de algún objeto punzo cortante. Existen evidencias de incisiones escrupulosas en hombros, muñecas, abdomen e ingle. Las tajaduras están suturadas por hilos de cabello humano o hebras de totora.¹¹⁶ Esta labor la realizaban los especialistas en momificación para mantener al deceso inalterable frente al tiempo. Por esa razón los arqueólogos afirman que estos difuntos no fueron completamente desmembrados.¹¹⁷ Es muy probable que ese mismo proceso lo heredaron los incas y lo practicaron para las momias de los gobernantes.

Ya hechas las incisiones en el cuerpo, lo siguiente era extraer el corazón y las vísceras. Es así como el dirigente Huaina Cápac

115. Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas, seguida del Discurso sobre la Descendencia y Gobierno de los Incas*, edición, introducción, notas e índices de María del Carmen Martín Rubio, Madrid, Ediciones Polifemo, 2004, maps. (Colección Crónicas y Memorias), part. I, cap. XLVIII, p. 236.

116. "Planta perenne, común en esteros y pantanos, cuyo tallo erguido mide entre uno y tres metros, según las especies, y que tiene uso en la construcción de techos y paredes para cobertizos y ranchos." *Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario. Actualización 2019*, Madrid, Real Academia Española, en <https://dle.rae.es/totora>.

117. Agustín Lagostera M., "Patrones de momificación Chinchorro en las colecciones Uhle y Nielsen", en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, Arica, Universidad de Tarapacá: Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas / Departamento de Antropología, v. 35, núm. 1, 2003, ils., p. 6.

antes de morir mandó que se enterrasen dichos órganos en Quito y el cuerpo que lo depositaran en Cuzco junto con sus padres y abuelos.¹¹⁸ Las costumbres de los incas dictaban que las partes del occiso que se extraían debían someterse a un tratamiento distinto. Los familiares del Inca guardaban y sellaban en ollas nuevas las entrañas.¹¹⁹ Lo anterior indica que el corazón y otros órganos internos antes de descomponerse eran conservados en recipientes por separado. Las partes seleccionadas se convertían en sustitutos de la momia en las honras funerarias que se desarrollaban en todos los Andes.

b) Técnicas de conservación

Los encargados de realizar las tareas de conservación de un Inca muerto eran según las tradiciones religiosas andinas los parientes y los altos dirigentes del ejército. La labor se realizaba con excesivo cuidado, pues, esta fase de la momificación era muy importante. Principalmente se procuraba que el cuerpo permaneciera entero. Las técnicas que se desarrollaron tenían como objetivo que el cadáver no se dañara físicamente y no oliera mal, ya que un hedor fétido le señalaría al grupo que su máximo gobernante estaba propicio a desaparecer.¹²⁰

Después de extraer los órganos internos del difunto los especialistas recurrían a rellenar el cuerpo, sobre todo, para que no perdiera su complexión natural. Guaman Poma de Ayala nos describe que para ello al extinto líder le daban de beber

chicha y meten en la boca plata. También es común esto de meter plata o oro en la boca del defunto y más dizen

118. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, lib. IX, cap. XV, p. 508.

119. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 271.

120. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, edición, introducción y notas de José Alcina Franch, Madrid, Promo Libro / DASTIN Historia, [s.a.] (Crónicas de América, 43), lib. V, cap. VI, p. 311, y Valera, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, p. 62.

que la sal corronpen. Dizen que acá la muerte corronpe y porque no mueran presto y acá lo ayunan sal.¹²¹

Nótese que los metales preciosos que se introducían tenían como uno de sus objetivos ser elementos físicos que ayudaran a la conservación de los restos humanos. El cronista indígena nos menciona que se utilizaba un tipo de sal para que no se dañaran las momias, empero, otro de sus posibles objetivos era evitar olores de putrefacción. La plata y el oro con que se rellenaba el cuerpo del occiso son materiales infrangibles y perdurables, lo cual se utilizaba para que el muerto conservara la imagen de un ser estático y continuo.

En la tradición incaica las técnicas de preservación del muerto no culminaban con el llenado de la momia. Posteriormente los encargados se daban a la tarea de deshidratar el cuerpo con moderación. En torno a esta práctica, Garcilaso de la Vega escribió que:

[...] la principal y mejor diligencia que harían para embalsamarlos sería llevarlos cerca de las nieves y tenerlos allí hasta que se secasen las carnes, y después les pondrían el betún que el Padre Maestro [Blas Valera] dice, para rellenar y suplir las carnes que se había secado, que los cuerpos estaban tan enteros en todo como si estuvieran vivos, sanos y buenos, que, como dicen, no les falta sino hablar. Náceme esta conjetura de ver el tasajo que los indios hacen en todas las tierras frías lo hacen solamente con poner la carne al aire, hasta que ha perdido toda la humedad que tenía, y no le echan sal ni otro preservativo, y así seca la guardan todo el tiempo que quieren. Y de esta manera se hacía todo el carnaje en tiempo de los Incas para bastimento de la gente de guerra.¹²²

121. *Ibidem*, p. 271.

122. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, lib. V, cap. XXIX, pp. 272–273.

Las sospechas del cronista cuzqueño pueden ser ciertas, los rayos del sol tan directos y el aire frío de las montañas de los Andes son lo bastante propicios para mantener deshidratada la carne de cualquier animal. Por otro lado, nos menciona Garcilaso que obtuvo información sobre un ungüento llamado betún, el cual, se le frotaba al muerto para proteger su piel. En relación con esto último, un misionero jesuita refiere que durante su labor evangelizadora en los Andes Centrales pudo ver algunos ejemplares de momias, de lo cual, le causó admiración ver difuntos con epidermis o cabellos pulcros y enteros.¹²³

Retomando a las momias de los Andes chilenos, las investigaciones contemporáneas refieren que estas fueron rellenas con una mezcla compuesta de la siguiente forma: pasta blanca o negra, lana de camélidos, plumas, pastos, pieles de animales terrestres o aves, y, en ocasiones, tierra. A principios del siglo XX el arqueólogo alemán Max Uhle en Chinchorro, en la provincia de Arica, excavó la región y descubrió once momias completas y un busto. El tronco de la momia nueve se encuentra embutida con material arcilloso. La piel está cubierta con estuco delgado de color rojo. La momia número once tiene en el interior un palo aguzado que va desde la cabeza hasta el pubis para sostener el cuerpo. El torso y la espalda están cubiertas de piel de ave pegadas con capas de barro.¹²⁴ Estos materiales se utilizaron hasta la llegada de los españoles por su certera capacidad de conservación. Al punto que, el autor de los *Comentarios Reales* recuerda que en su infancia, a mediados del siglo XVI, tocó el dedo de la mano de Huaina Cápac; según su memoria, parecía un madero, ya que el Inca se encontraba duro y fuerte sin ninguna fractura hecha por el tiempo.¹²⁵

Las técnicas de conservación culminaban con algunos arreglos estéticos que ocultaban el detrimento del occiso. Amarra-

123. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. V, cap. VI, p. 311.

124. Llagostera M., "Patrones de momificación Chinchorro en las colecciones Uhle y Nielsen", pp. 6-14.

125. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, lib. V, cap. XXIX, p. 273.

ban al difunto en forma semi fetal con sogas que llamaban *toclla*, “lazo”. Luego pintaban la piel del difunto con colores. La posición casi embrionaria del fallecido significaba que el gobernante se dirigía a la matriz primordial, pues, necesitaba regenerarse en el más allá junto con sus antepasados. Los colores con que se pintaba al dirigente escondían las laceraciones hechas por los embalsamadores, pero, también, le demostraba a la sociedad el nuevo estado que había adquirido el finado.

c) Atavíos que le disponían al muerto

La última etapa de la momificación incaica era envolver al cadáver con numerosas telas escrupulosamente confeccionadas. Las costumbres mortuorias en los antiguos Andes velaban que debajo de la mortaja debían de vestir con ropas nuevas al difunto, eran tantos los vestidos, que en ocasiones se los depositaban doblados entre el cuerpo.¹²⁶ Con lo argumentado anteriormente observamos que hay dos tipos de prendas. Una de ellas eran las que utilizaba la momia en el mundo de los vivos, su objetivo, proteger la piel de todas las inclemencias del tiempo. Otros ropajes se colocaban plegados, la intención, vestir al dirigente en el inframundo, en consecuencia, los deudos le depositaban grandes cantidades para que no sufriera de carencias.

Todos los atavíos funerarios que mencionan las crónicas tenían la misma hechura que las prendas que se utilizaban en vida. *La extirpación de la idolatría en el Pirú* de Joseph de Arriaga describe los vestidos de los difuntos del linaje gobernante con estas palabras:

[...] el cuerpo de un curaca antiquísimo llamado Liviaccharco, que se halló en un monte muy áspero, como una legua del pueblo de San Cristóbal de Rapaz, en una cueva, debajo de un pabellón, con su *huama* o

126. Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú* (1621), p. 66.

diadema de oro en la cabeza, vestido con siete camisas muy finas de *cumbi*, que dicen los indios se las enviaron presentadas los reyes ingas antiguos. Este cuerpo como se halló de un mayordomo suyo llamado Chuncu Michuy, que estaba en diferente lugar y era muy reverenciado de los indios.¹²⁷

Según el jesuita la momia que encontró contaba con muchas camisas finas, del mismo modo, portaba un adorno de oro en la coronilla que nombraban los antiguos quechuas como *huama*. Ambas indumentarias formaban parte de objetos que directamente remitían al estamento social al cual perteneció el difunto. Afirma este cronista que los vestidos fueron facilitados por los antiguos gobernantes del Cuzco, quizá algunos cuando aún vivía el homenajeado. La indumentaria que donaba el máximo jefe político del Tahuantinsuyu, los lienzos de *cumbi*, “tela de lana muy fina”, eran fuerzas sagradas benévolas que enviaba simbólicamente el Inca, sobre todo, para cubrir a las momias de algunos daños sobrehumanos que pretendieran turbar su camino al más allá.

Durante la Conquista del Perú los soldados para evidenciar las hazañas en guerra mandaron al rey Carlos V diversos tesoros que sorprendieron a los europeos. Años después en la Corte se inventariaron los presentes y entre ellos se encontraron once camisas confeccionadas de plumas de aves y oro. Todas ellas combinadas con colores y figuras geométricas utilizadas exclusivamente por los linajes gobernantes. Los estudios modernos mencionan que dichas imágenes representaban contenidos heráldicos de la época. También se indica que los vestidos adornados con metales preciosos y plumaje estaban asociados al culto a las deidades o los antepasados. La ropa suntuosa en la época prehispánica formaba parte del tributo que debían de entregar las comunidades sometidas a la capital del Tahuantin-

127. *Ibidem*, pp. 18–19.

suyu.¹²⁸ Desde luego aquellas camisas sólo las portaba el Inca momificado o vivo, así, demostraba a primera luz su autoridad y alcance de dominio.

Con base en lo expuesto, el cadáver quedaba totalmente envuelto, en consecuencia, las técnicas de momificación finalizaban. Para clausurar esta etapa ritual, los encargados les colocaban a los muertos las insignias de poder que los distinguían de otros miembros de la sociedad. Detallan las relaciones indígenas que al hijo del sol lo embalsamaban, lo vestían suntuosamente y lo armaban con atuendos especiales. En las manos le colocaban el *tupayauri*, “cetro”, báculo en forma de hacha y con una lanza en la parte superior, ambas confeccionadas de oro, y el *súntur páucar*, “pica emplumada”, vara dorada con plumaje en medio y tridentada hasta arriba en puntas grandes.¹²⁹ Como se nota, el dirigente después de pasar por un largo proceso de momificación presumía un traje que sólo se usaba para la guerra y dos cetros que eran instrumentos que fomentaban la fertilidad en los campos de cultivo. Este par de atavíos señalaban sus labores que en vida y en muerte debía cumplir sin objeción.

Un distintivo que se les colocaba a todos los individuos que formaban parte del estamento superior, sin importar si se encontraban activos o finados, eran las orejeras de oro. Desde la administración de Manco Cápac todos los familiares del Inca debían ostentarlas, pues, eran insignias de la élite cuzqueña y no las podía traer otra persona. Actualmente los arqueólogos peruanos han encontrado en los entierros de la cultura Sincán o Lambayeque, previa a los incas, orejeras de oro. La peculiaridad de estos ornamentos es que formaban parte del ajuar con que se sepultaban a los dignatarios. Algunas de estas piezas de orfebre-

128. Paz Cabello, “Los inventarios de objetos incas pertenecientes a Carlos V: estudio de la colección, traducción y transcripción de los documentos”, en *Anales del Museo de América*, Madrid, Ministerio de Cultura y Deporte: Subdirección General de Atención al Ciudadano, Documentación y Publicaciones, núm. 2, 1994, p. 42.

129. Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, edición, presentación, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1995, láms. (Sección de Obras de Historia), p. 105.

ría se encuentran talladas con la imagen de un personaje divinizado o ancestro, lo cual, testimoniaba gráficamente en lo que se convertiría el muerto.¹³⁰ Por esta razón, era una obligación colocar las orejeras a la momia, si no, se transgrediría su destino.

Anuncio del fallecimiento

a) Aviso a los miembros del grupo gobernante

Anunciar el fallecimiento de un Inca a todos los miembros del linaje gobernante era un suceso muy importante. La persona que oficializaba la defunción era el próximo sucesor en el poder. Así, al morir Huaina Cápac, su hijo Huáscar, heredero de la administración incaica, le ordenó a su hermano el dirigente de Quito que fuera a las honras funerarias correspondientes. En seguida:

Atahualpa respondió que era mucha felicidad para él saber la voluntad del Inca para cumplirla; que él iría dentro del plazo señalado a dar su obediencia, y que para la jura se hiciese con más solemnidad y más cumplidamente, suplicaba a Su Majestad le diese licencia para que todas las provincias de su estado fuesen juntamente con él a celebrar en la ciudad del Cuzco las exequias del Inca Huaina Cápac, su padre, conforme a la usanza del reino de Quito y de las otras provincias; y que cumplida aquella solemnidad harían la jura, y sus vasallos juntamente.¹³¹

Los antiguos habitantes de los Andes se comunicaban eficientemente por medio de individuos que recorrían a pie

130. Véase Paloma Carcedo de Mufarech, "Personajes de élite en la orfebrería Sicán: deidades, linajes y ancestros", en *Lambayeque. Nuevos horizontes de la arqueología peruana*, coords. Antonio Aimi, Krzysztof Makowski y Emilia Perassi, Milán, Ledizion, 2016, ils., pp. 177–210.

131. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. IX, cap. XXXII, p. 538.

grandes distancias. A estos personajes se les denominaban popularmente como *chasqueros*, “mensajeros”, de hecho, cada uno de ellos formaban parte de la élite, ya que eran hijos de los dirigentes locales. La alta jerarquía sacerdotal, los políticos y los militares que residían en Cuzco contaban con su propio emisario. Según la glosa que contiene la lámina CXXXVIII (figura 5) de la obra de Guaman Poma de Ayala se le nombraba a este individuo como *hatun chasqui*, “mensajero principal”. En la imagen se muestra que el informante tenía un caracol para avisar a toda la población sobre la llegada de un nuevo comunicado. Es muy probable que algunas de estas noticias versaban sobre el fallecimiento del Inca.

El mensaje debía difundirse con mucha cautela, pues, el fallecimiento de un individuo encumbrado en el poder provocaba la crisis entre sus gobernados. La tradición oral quechua menciona que cuando moría algún dirigente ocultaban un mes la noticia. En las comunidades donde existía riesgo de tumultos o caos avisaban exclusivamente a los gobernantes y recomendaban poner orden al pueblo cuando el comunicado se difundiera.¹³² El anuncio era dirigido a los superiores de cada comunidad de manera secreta, por lo tanto, el *chasqui*, “mensajero”, exclusivamente recitaba la noticia delante de ellos. Para los antiguos peruanos la muerte de un Inca alteraba el orden social y sobrenatural, al punto que, se debía de tomar con mucha suspicacia el recado de su defunción.

Una vez recibido el anuncio el jefe político les comunicaba a sus allegados sobre la muerte y establecía el duelo apropiado entre su linaje. En relación con lo anterior se mencionaba lo siguiente:

Y; como tuviese esta nueva para que hubo gran pesar de ello [sic] y aunque era Señor grave, no pudo encubrir tanto el pesar y pena que así había recibido con

132. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CCLX, p. 618.

la nueva de la muerte de su hermano, que no llorase y fuesen de él algunas lágrimas. Como fuese pública por el campo la tal nueva, fue tanto el lloro y llanto que los demás señores y señoras hicieron, que no se oían unos a otros; el cual llanto hicieron todo aquel día y toda aquella noche, tocando muchos tambores. [...] y así el Ynga, otro día, se puso de vestiduras de luto, e hízose una raya en la frente de alto a bajo del anchor de un dedo negra, y quitóse la borla del Estado en señal de sentimiento.¹³³

El texto ilustra con detalle que, posteriormente de publicarse la noticia del fallecimiento todos los dignatarios que acompañaban al Inca comenzaban a llorar hondamente. Además, nos menciona la crónica que el máximo jefe del Tahuantinsuyu, a pesar de ser notificado de la muerte de su propio hermano contaba con algunos impedimentos para condolerse, desde luego, resultado de su propia investidura, la cual no le permitía expresar ningún sentimiento, obviamente podía interpretarse para aliados y enemigos como flaqueza. No obstante, al otro día se le autorizaba manifestar su dolor ataviándose de vestiduras de luto haciéndose una raya negra en la frente y despojándose momentáneamente de la *mascapaicha*, “la borla del Estado”. Asimismo, las vestimentas que utilizaban para expresar luto eran atuendos de lana sin teñir totalmente parcos en decoraciones, lo cual, reflejaba el estado emocional del individuo en esos momentos.

El propósito de avisar al grupo gobernante de la defunción de uno de sus integrantes era principalmente para refrendar la unión en un momento crítico. Los dolientes y el difunto requerían de respaldos emocionales y fuerzas cosmológicas que sólo proporcionaban los familiares y miembros cercanos al occiso. Es por eso que se les notificaba a todos los hijos del Inca fallecido

133. Betanzos, *Suma y narración de los incas*, part. I, cap. XXXVI, p. 202.

que se presentaran a los ritos funerarios, a pesar de que algunos descendientes no estaban de acuerdo con la sucesión en el poder. El caso más destacado en las fuentes históricas consultadas es el de Huáscar. El cuzqueño invitó a su hermano Atahualpa a participar en las ceremonias mortuorias de su padre, sin importar la inevitable pugna que ambos se mostraban. El nuevo gobernante a los familiares quiteños tuvo que ofrecerles abundantes bastimentos y acogerlos en sus casas con magnificencia.¹³⁴ Como se observa, el anuncio después de ser escuchado no se podía desatender, de manera que todos los mandatarios exhortados estaban obligados a presentarse.

b) Aviso a toda la comunidad

Para finiquitar los ritos de separación lo último que se realizaba era avisar a la comunidad del fallecimiento de su dirigente. Si el muerto era un gran dignatario como el Inca o algún familiar de la casa gobernante del Cuzco el anuncio se hacía a todos los pobladores que pertenecían al Tahuantinsuyu. Los encargados de hacer pública la noticia eran básicamente los mismos miembros de la élite. Se decía que:

Luego que Huayna Capac murió en Quito, despacharon los principales capitanes al Cuzco, con gran prisa, mensajeros, haciendo saber la muerte de sus señor y la de Ninan Cuyuchi o Topa Cusi Hualpa, por otro nombre Huascar Inga, como está dicho, las cuales nuevas sabidas en el Cuzco todo se convirtió en tristeza y pena.¹³⁵

En este caso se narra que los jefes del ejército mandaban a notificar a las localidades sobre la defunción del gobernante. Los

134. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. IX, cap. XXXII, p. 539.

135. Murúa, *Historia general del Perú*, edición, introducción, notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, Historia 16, 1987. (Crónicas de América, 35), p. 141.

facultados en revelar el mensaje eran hombres dedicados a la política y primordialmente a la guerra, por eso los identificaban con un rango militar. Los mensajeros que con gran prisa acataban las órdenes de anunciar el fallecimiento no eran unos cuantos, al contrario, se destinaban gran cantidad de *chasqueros* a las comunidades de los Andes. Los antiguos peruanos relataban que el gobernador Hualpaya mandó llorar por Topa Yupanqui en cada rincón del Tahuantinsuyu como habían llorado años atrás por Pachacuti Inca Yupanqui. Indicaban que Hualpaya organizó dos ejércitos para esta labor, uno de esos regimientos estaba compuesto exclusivamente de varones y el otro destacamento estaba constituido por mujeres.¹³⁶ Nótese que los jefes políticos y militares levantaban sobrados emisarios para llorar la pérdida. Se movilizaban ejércitos de varones y féminas por los cuatro rumbos, ya que los súbditos eran demasiado voluminosos y plurales.

Ninguna relación histórica nos menciona cuál era el contenido del mensaje que se emitía públicamente cuando moría algún gobernante. La mayoría de las obras consultadas indican que al fallecer un gran dignatario en los Andes se propagaba la información a un sinnúmero de habitantes de manera indiscriminada. Refiere la crónica titulada *El señorío de los incas* que, cuando moría un hijo del sol se informaba expeditamente desde Quito hasta Chile. Esta descomunal tarea sorprendió a los conquistadores, ellos mismos recorrieron ese trayecto, pero, con muchos esfuerzos y tardando bastante tiempo.¹³⁷

La respuesta inmediata del pueblo llano para dicho comunicado era condolerse amargamente e iniciar los lutos pertinentes. Cuando moría el dirigente político fuera de su comunidad los habitantes después de ser informados del deceso despedían

136. Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, pp. 87–89.

137. Pedro Cieza de León, *El señorío de los incas*, edición, introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, DASTIN Historia, 2000, map. (Crónicas de América, 6), cap. LX, p. 181, también Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. V, cap. XXIX, p. 271.

al cadáver por los caminos que pasaba y celebraban las exequias con grandísimos llantos.¹³⁸ Las personas que se lamentaban profundamente por la defunción establecían un cese de labores cuando arribaba el muerto, seguramente la pena los embargaba cancelando por entero las tareas productivas. Lo que se intentaba establecer era una muerte simbólica para la población que vivía con profunda tristeza el fallecimiento del jefe político.

La muerte simbólica y el sentimiento de pérdida que prevalecía en las comunidades posterior al mensaje no solamente era motivado por la suspensión de tareas ordinarias, sino también, por medio de sacrificios de algunos hijos del linaje encumbrado en el poder o de campesinos. Esto sucedía solamente cuando se notificaba la partida de algún Inca al más allá. La descripción de dicha respuesta la narran con lujo de detalle los informantes indígenas de Juan de Betanzos. Por lo que resulta conveniente presentar el texto por entero.

Y, esto hecho, que enviasen [mensajeros] a toda la tierra y que trujesen mil muchachos y muchachas, los cuales fuesen todos de cinco o seis años, y que fuesen algunos de ellos hijos de caciques, y que estos niños fuesen muy bien y que los pareasen [emparejasen] hombres con mujeres, y siendo así casados, les diesen todo el servicio que ansí tenía un casado en su casa, el cual servicio fuese de oro y plata. Y que estos todos fuesen repartidos en andas o entre ambos. Y dos, cada par destos, que los enterrasen ansí de dos en dos con el servicio que les habían dado, y que éstos fuesen enterrados por toda la tierra en las partes do él hubiese estado de asiento y en la mar echasen de ellos, ansí apareados con el servicio dicho; y a este tal sacrificio llámanle *capacocha*, que dice sacrificio solemne. Y éstos mandó que fuesen ansí enterrados y sacrifica-

138. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. IX, cap. XV, p. 510.

dos diciendo que iban a do él estaba le servir, y que esto hecho, [mandó] que con todos los caciques señores que hubiesen venido a dar obediencia al nuevo Señor, que enviasen con cada uno de ellos un orejón del Cuzco, para que en su tierra de tal cacique le fuese hecho sacrificio y llorada su muerte en esta manera, que llegados que fuesen a la tal provincia, el cacique y el orejón hiciesen juntar todos los principales de ella y ansimismo toda la demás gente y los niños y niñas y que los demás principales por sí y la gente común por sí y los niños por sí y cada parcialidad destas le llorasen en todos los pueblos de las tales provincias.¹³⁹

Según la tradición oral quechua, los infantes que eran inmolados por toda la tierra que llegó a pisar el Inca cuando aún vivía tenían por objetivo la imposición de las exequias a los subordinados de cada comunidad. El aviso de la defunción del supremo líder era para el pueblo llano un verdadero dolor. Así, que, la élite política y militar del Cuzco se aseguraba que en las regiones que formaban el Tahuantinsuyu se practicaran sacrificios de hijos de *curacas*, “los de mayor edad”, para homologar el luto. Ofrendar niños formaba parte de las honras funerarias, empero, las inmolaciones se debían acatar estrictamente en las demarcaciones andinas sin olvidar alguna. Investigaciones arqueológicas contemporáneas confirman lo narrado por el cronista español. Por ejemplo, en la primera década del siglo XXI el antropólogo Johan Reinhard y la arqueóloga María Constanza Ceruti encontraron en la cima del volcán Llullaillaco en la Provincia de Salta, Argentina, tres cuerpos de menores sacrificados y preservados por congelamiento. La primera era una niña de seis años de edad, el segundo, un niño de siete años, y la tercera, una jovencita de quince años. A juzgar por los restos materiales descubiertos los

139. Betanzos, *Suma y narración de los incas*, part. I, cap. XXX, p. 180. Las palabras entre corchetes son insertadas por el editor de la obra.

cuerpos pertenecían a la época incaica. Los expertos refieren que dichas inmoluciones se realizaron para justificar ideológicamente la conmemoración de eventos importantes en la vida del Inca, como: la entronización o la muerte.¹⁴⁰

RITOS DE TRANSICIÓN

Ofrendas para el difunto

Las dádivas que ofrecían los antiguos andinos a un muerto poderoso eran demasiado fastuosas. Las relaciones históricas narran que los indígenas del virreinato de la Nueva Castilla heredaron de sus antepasados aquella costumbre. Exhumaban de los cementerios de las Iglesias los cadáveres de los personajes más importantes de la comunidad, posteriormente, a los muertos los llevaban a un lugar secreto para ofrecerles objetos suntuosos, comidas, música y baile.¹⁴¹ Las ofrendas que se entregaban a la momia en la cultura incaica igualmente estaban colmadas de recursos materiales y esfuerzos humanos.

Los personajes que se encargaban de trasladar algunos presentes al lugar donde estaba el difunto eran las mujeres del pueblo que asistían a las honras funerarias. Tenían como principal encargo llevar ollas llenas de *chicha*, “bebida alcohólica”, bolsas con coca, maíz tostado y papas preparadas. Además, ofrecían vasijas anchas, jarros y vasos de servicio, los cuales, estaban confeccionados de oro y plata. Las ofrendas que se entregaban eran traídas por los parientes del occiso. El linaje del gobernante y los regentes locales consagraban descomunales riquezas extraídas del excedente de la población que dirigían.

140. Constanza Ceruti, “De momias y sacrificios infantiles: consideraciones para una arqueología de la niñez en Sudamérica”, en *Revista de Arqueología*, Pelotas, Sociedade de Arqueología Brasileira, especial Arqueología de la Infancia, diciembre 2018, v. 31, núm. 2, ils., p. 124.

141. Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, pp. 21–22.

a) Bienes materiales de gran estima social

Los principales objetos suntuosos que se ofrecían a un fallecido dignatario en los Andes eran los bienes que se elaboraban cuidadosamente de oro y plata. Por ejemplo, cuando los conquistadores exploraron el territorio dominado por los incas se encontraron con diversos lugares donde estaban depositadas las momias. En aquellos sitios afirmaban los españoles que hallaron grandes tesoros en sepulturas. El capitán Juan de Torre, del ejército de Gonzalo Pizarro, encontró en los valles de los Llanos una fortuna en oro y plata enterrada en tumbas, lo cual, provocó la fama del soldado entre los europeos.¹⁴² Sin duda, los tesoros exhumados eran parte de las excesivas ofrendas que debían donar los asistentes cuando iban a las exequias del difunto.

Básicamente lo que se ofrecía eran enseres que componían una vajilla. Los utensilios estaban confeccionados de metales preciosos y presentaban detalles estéticos, pero, la hechura era similar a los enseres utilizados por el pueblo llano. Los platos, vasos o pocillos que se destinaban para servir en vida al dirigente seguían utilizándose para el más allá, de modo que, no se presentaban en ninguna otra mesa. Por eso, después de morir el Inca acostumbraban que los utensilios nadie los tocara. De hecho, los familiares seguían suministrándole objetos de uso común a la momia y obligaban a otras comunidades andinas practicar dicha costumbre. Las vajillas de oro y plata que se le proporcionaban al cadáver provenían tanto de su casa como de los gobernantes locales sujetos al hijo del Sol. Los utensilios del Inca se depositaban en el Coricancha, “templo dorado”, donde residía el cadáver después de consumarse la secuencia ritual.

La investigadora Alicia Alonso Sagaceta en 1987 encontró un *kero*, “vaso ritual”, en el Museo de América de Madrid, España. La decoración pictórica del recipiente ilustra una escena donde los familiares de la momia salen a la plaza del Cuzco y festejan con *chicha* de manera natural. Los vasos que ostentan son de

142. Cieza de León, *La crónica del Perú*, cap. LXII, p. 252.

color gris, tal vez, hechos de plata. Los estudios modernos indican que a las momias les agradaba mucho beber. Sin distinción de género participaban en el convite hombres o mujeres, de hecho, en una parte del grabado se distingue a una esposa del Inca bebiendo frente al occiso. Por ello, era necesario ofrendar un sin número de *keros* en el funeral para celebrar los eternos homenajes de la momia.¹⁴³

Otros bienes de gran estima social que se ofrecían eran los atavíos que escrupulosamente tejían las mujeres. De acuerdo con los relatos incas se proporcionaban gran cantidad de finas ropas porque los donantes creían que los difuntos las usaban en la otra vida. Los dolientes consideraban que las donaciones evitaban que el marchito estadista se preocupara por la confección de telas, ya que las indumentarias lo protegerían de las inclemencias del inframundo.¹⁴⁴ En el Museo Británico de Londres, Inglaterra, existe una vajilla de origen mochica extraída de una tumba. Alrededor de las paredes exteriores de esta vasa existe un dibujo, el cual, muestra con detalle a ocho tejedoras en pleno trabajo. Cada una de ellas tiene por la espalda su telar. El instrumento para hilar, huso, varía en número y color para cada tejedora. Al finalizar la escena, se encuentran tres individuos perfectamente trazados, posiblemente representan a los sacerdotes o a los miembros de la élite. Este pequeño grupo de personas ofrecen a un hombre con rostro oscuro o sin vida una bebida y telas recién confeccionadas.¹⁴⁵ Así, la costumbre de regalar vestimentas para cubrir al difunto de las incertidumbres de su trayecto era una tradición que practicaron las culturas andinas desde la costa desértica hasta las montañas frías.

Por otra parte, se mencionaba que había una costumbre de ofrecer a los muertos sus instrumentos de trabajo. A las mujeres

143. Alicia Alonso Sagaseta, "El kero: vaso ritual de los incas", en *Espacio, Tiempo y Forma. Serie VII. Historia del Arte*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia: Facultad de Geografía e Historia / Departamento de Historia del Arte, núm. 3, 1990, ils., p. 24.

144. Murúa, *Historia general del Perú*, p. 414.

145. Víctor W. von Hagen, *Los reinos desérticos del Perú*, trad. Mario Bracamonte, México, Editorial Diana, 1973, ils., pp. 95–96 e ils. 57.

les proporcionaban las ruecas, los telares y aspas con que tejían. Los objetos que se le ofrendaban a las difuntas de la élite fueron aquellos utensilios, ya que las esposas del Inca eran famosas en la elaboración de telas escrupulosamente decoradas, en ocasiones, tejían camisas con hilos de oro o plata.¹⁴⁶

Después de recolectar los objetos donados estos debían pasar por una ceremonia de sacralización. Los encargados separaban simbólicamente al objeto de la realidad mundana con la intención de otorgarle un nuevo significado, lo que se pretendía era transformarlo en un bien sagrado que ayudara al difunto en el inframundo. Las ofrendas las recibía el sacerdote encargado de cuidar la momia, posteriormente, el religioso junto con los objetos se aislaba de los asistentes. En privado realizaba el rito que eliminaba toda contaminación a los obsequios. Considerando las pesquisas de *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, sólo el religioso acreditado podía charlar y ofrendar directamente con el gobernante muerto durante este momento de los funerales.¹⁴⁷

b) Alimentos

Las comidas que ofrecían los incas a las momias se pueden dividir por su preparación en tres tipos: platillos elaborados de carne, maíz y *chicha*. Las ofrendas alimenticias eran grandes banquetes que no solamente deleitaba el occiso dirigente, sino, también, los vivos que presenciaban las exequias. Cuando moría un Inca, los gobernantes locales llevaban grandes cantidades de alimentos al Cuzco, por lo que se procuraba que los bastimentos que se ofrecían al difunto fueran suficientes para proveer a todos los asistentes. Los familiares de la momia para no malgastar los sobrantes repartían con beneplácito a la población de la ciudad torrentes de alimentos.

146. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CCXLIX, p. 569.

147. Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú* (1621), p. 31.

Las comidas compuestas de carne se hacían de la siguiente forma:

Luego [que] matauan un carnero y los comían crudos o cocidos pero no auían de tener sal ni agí. Y uenían cruda o que hazían *llapisca* [estrujado] con papas, sangre cruda. Y al defunto le dan de comer y de ueuer, mucho más al *Ynga* y a los señores *capac apo*. Allí es la grande comida de sangre cruda y carne cruda.¹⁴⁸

Nótese que aquel platillo que se convidaba retenía dos características primordiales. Una de ellas es que este alimento estaba preparado simplemente de carne hervida o sin guisar, aderezado con papas y sangre proveniente del animal. Asimismo, se nos indica que era comida especial que solamente se elaboraba cuando moría un miembro del linaje dirigente de los Andes. Cabe destacar que dicho preparado no tenía la intención de deleitar el paladar, pues, se aclara que no debía tener sal ni mucho menos condimentos. El platillo señalaba el dolor y la amargura del luto que predominaba entre los concurrentes.

Entre los antiguos peruanos se tenía como costumbre que el maíz que se ofrendaba se preparaba de distintas formas. El modo cómo se presentaba este grano dependía del destinatario. Había dos maneras de ofrecerlo, *zancu*, “bollo hecho de maíz mezclado con sangre”, frecuentemente acompañaba a los sacrificios. El otro era el que llamaban *huminta*, “postre a base de maíz tierno”, se entregaba en las fiestas o era un regalo para una persona.¹⁴⁹ A ciencia cierta no se sabe cuál de los dos era el que se ofrendaba a la momia, posiblemente era el que se llamaba *zancu*, ya que su destino era ser parte de una donación encaminada a una deidad o fuerza sagrada.¹⁵⁰

148. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 265.

149. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. VIII, cap. IX, p. 438.

150. Luis Eduardo Valcárcel, *Etnohistoria del Perú antiguo. Historia del Perú (incas)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Departamento de Publicaciones / Patronato

La bebida alcohólica que se le presentaba al muerto era un elemento indispensable de las dádivas que aportaban los partícipes a las honras. Para los incas la principal ofrenda y la mejor era la *chicha*. Decían los quechuas coloniales que era la pieza fundamental para las festividades de las *huacas*, “sagrado o divinidad”. Los indígenas del siglo XVII afirmaban que los antiguos andinos cancelaban los ritos o las fiestas a falta de libación.¹⁵¹ Cuando un dirigente visitaba a otro homólogo vivo o muerto, el hospedado estaba obligado en desplazar y compartir *chicha* como símbolo de agradecimiento por el alojamiento. El cronista Juan de Betanzos dice:

[...] porque habrán de saber que tienen una costumbre y manera de buena crianza estos señores, e todos los demás de toda la tierra, y es que, sí un señor o señora va a casa de otro a visitarle o velle [verle], ha de llevar tras de sí, si es señora, un cántaro de *chicha* y, en llegando a do está el cual señor o señora que van a visitar, hace escanciar de su *chicha* dos vasos, y el uno da a beber al tal señor que visita, y el otro se bebe el tal señor o señora que la *chicha* da, y ansí beben los dos, [...] y si esto no se hace cuando se visitan, tiénese por afrenta la persona que ansí va a visitar al otro y esta honra no se le hace dalle [darle] a beber, y excúsase de no le ir más a ver, y ansimismo, se tiene por afrentado el que da a beber a otro y no le quiere recibir.¹⁵²

Por lo que respecta a los ritos funerarios, los miembros del linaje encumbrado en el poder acarreaban grandes cantidades de bebida alcohólica y vasos suntuosos que le ofrecían a la momia. Todo ello, como retribución por las fatigantes labores que desempeñó el difunto en vida, pero, sobre todo, por los

del Libro Universitario, 1959, ils. (Textos Universitarios, 1), p. 159.

151. Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621), p. 50.

152. Betanzos, *Suma y narración de los incas*, part. I, cap. XV, p. 111.

beneficios que iba a otorgar a los donantes desde el inframundo.

Aparte de los alimentos y las bebidas embriagantes en las ofrendas dedicadas a los Inca se encontraban excesivas cantidades de hoja de coca. El donativo provenía de los campos de cultivo locales que se dedicaban abastecer a los templos y a los sacerdotes, ya que su único poseedor de dichas cosechas eran las entidades divinas de la comunidad, en algunas ocasiones, se encaminaban como ofrendas para sucesos trascendentales en la vida del Tahuantinsuyu, en este caso, para el hijo del Sol.¹⁵³ Ahora bien, entregar hoja de coca a los difuntos era una práctica común entre ambos estamentos sociales. En 1973 el arqueólogo peruano Guillermo Focacci encuentra en San Miguel de Azapa, en la provincia de Arequipa, al norte de Chile, un cementerio constituido de 206 fosas con características sencillas y cilíndricas. Considerando las evidencias materiales existentes, en las tumbas fueron sepultados campesinos porque el ajuar funerario es modesto y sólo incluye productos agrícolas. Aun así, los muertos que se lograron examinar portaban bolsas rebosadas de hoja de coca. Los expertos proponen que el sitio fue ocupado en la fase Cabuza, en los inicios del periodo Tiwanaku, entre 380 a 900 d.C.¹⁵⁴ Dado lo anterior se puede concluir que ofrendar la hoja de coca era una tradición previa a los incas y no era privilegio de los altos mandos.

Después de presentarle los alimentos al homenajeado se realizaban:

[...] unas lumbres delante dellos de una leña que tenían labrada y cortada muy ygual, y muy seca, y encendida ésta, quemauan aquí todo aquello que al

153. Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú* (1621), p. 50.

154. Eliana Belmonte, Marietta Ortega, Patricia Arévalo, Vicki Cassman y Larry Cartmell, "Presencia de la hoja de coca en el ajuar funerario de tres cementerios del periodo Tiwanaku: AZ-140, AZ-6 y PLM-3", en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, Arica, Universidad de Tarapacá: Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas / Departamento de Antropología, 2001, v. 33, núm. 1, pp. 125-135.

muerto le auían delante para que comiese de todo lo que ellos comían, que aquí en este fuego lo consumían. Tenían también delante de estos muertos unos canxilones grandes (que ellos llamauan birques) de oro, u plata, u de barro, cada uno como quería, y aquí echauan la *chicha* que al muerto le dauan, mostrándosela, combidándose unos muertos a otros, y los muertos a los biuos, y los biuos a los muertos.¹⁵⁵

La fuente histórica nos sugiere que incinerar frente a los muertos todo lo que ellos comían era para la cultura incaica la vía por la cual se alimentaba al dirigente occiso. Las costumbres mortuorias exigían que las desorbitantes viandas y bebidas que se le quemaban debían estar recién hechas. Las únicas facultadas en echar la comida fresca al fuego eran las esposas o si aún vivía la madre del difunto.

La finalidad de las comidas ofrendadas era la de alimentar de vitalidad a la momia porque el camino hacia el más allá era desgastante y agotador. A la vez, servían como nutrientes que ayudaban al difunto para conservarse inquebrantable, pues, las fuerzas destructivas que moraban en la región de los muertos podían provocar su aniquilamiento. En consecuencia:

[...] las personas que tenían a cargo los cuerpos embalsamados nunca sesavan xamás ningún día de quemar las comidas y derramar la *chicha* que para ello dedicado tenían, según y como lo usavan quando estaban vivos; y las comidas que ellos comían quando estauan uiuos aquellos les quemaban, porque tenían entendido, y por muy averiguado, la inmortalidad del ánima, y decían que adondequiera que el ánima estaba, recevía aquello y lo comía como si estuviera vivo.¹⁵⁶

155. Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, cap. XV, pp. 89–90.

156. Cristóbal de Molina, "Relación de las fábulas y ritos de los incas", edición, introducción y notas de Henrique Urbano, en Albornoz, Cristóbal de y Cristóbal de Molina, *Fábulas y mitos*

c) Seres humanos y animales

Las ofrendas que incluían seres humanos y animales dependían del rango político y social del difunto. Como muestra de lo anterior las costumbres religiosas sugerían que en los funerales del Inca todos los miembros del linaje encumbrado en el poder estaban comprometidos a presentar una persona. La gran mayoría de los hombres y mujeres que se entregaban escapaban de la inmolación, en consecuencia, se ofrecían para servir a la momia durante toda su vida.

Investigaciones modernas han reconocido tres tipos de individuos que se ofrendaban para el cuidado del bulto. Los cuales se describen a continuación:

1. Un personaje con rango militar y nombrado en las crónicas españolas como capitán. Su labor era organizar a la gente que cuidaba del cuerpo del Inca. Además, coordinaba las salidas y las ceremonias estatales donde participaba el difunto.
2. Una pareja constituida por un varón y una mujer. Las relaciones escritas por los conquistadores declaran que eran la voluntad del exgobernante. Por ende, eran la voz y los intermediarios cuando se consultaban a los antepasados.
3. Un amplio grupo de mujeres que se dedicaban al aseo de la momia. Las tareas que emprendían diario eran hidratar el cuerpo con aceites, cambiar la ropa y mantener el rostro limpio. El objetivo era detener la instalación de parásitos en el cuerpo, evitar que se impregnara de suciedad el cadáver, pero, sobre todo, interrumpir el deterioro.¹⁵⁷ A la par, eran las encomendadas de brindar alimentos a través de la hoguera.

de los incas, edición, introducción y notas de Pierre Duviols y Henrique Urbano, Madrid, Historia 16, 1989. (Crónicas de América, 48), p. 98.

157. Alicia Alonso Sagaseta, "Las momias de los Incas: su función y realidad social", en *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense: Servicio de Publicaciones / Departamento de Historia de América II (Antropología de América), núm. XIX, 1989, ils., pp. 112–114.

Cabe destacar que, los seres humanos que más se le proporcionaban al estadista del Cuzco eran mujeres de corta edad que todos los días le asistían. Aquellas jovencitas o niñas las llamaban *aclla*, “escogida”, tenían como peculiaridad principal ser vírgenes y contar con una cierta belleza física. Los quechuas de la segunda década del siglo XVII narraban que las principales habilidades que debían de ejercer dichas doncellas eran: tejer ropa, elaborar *chicha* y hacer comida.¹⁵⁸ De igual forma funcionaba para los jefes de cada localidad, pues, en cada población existían señoritas o infantas destinadas a servir al dirigente. Las nombraban popularmente como *paco acllas*, “mágicas mujeres”, o sea, mujeres de *apo curacas*, “señores poderosos”.

Luego de enterarse de la muerte del Inca las mujeres que se dedicaban a servirle se posaban como ofrenda ante el difunto. Para los dolientes que asistían a las exequias, sobre todo, para los familiares del occiso, las vírgenes *aclla* se convertían simbólicamente en madres del heredero gobernante, ya que los asistentes las nombraban solemnemente como: *mamacuna*, “mamás”.¹⁵⁹ Hay que recordar que casi todas ellas descendían de las casas de los superiores de cada comunidad. A la muerte del jefe supremo las *mamacuna* se convertían en ofrendas indirectas que donaban los asistentes de las élites regionales. Con la defunción del soberano las nuevas madres seguían sirviendo al inanimado, empero, ahora se ofrecían como entidades fecundantes que contenían las suficientes fuerzas sagradas que intervendrían a la regeneración de la momia. En el vientre inmaculado de las *mamacuna* se gestaba el hijo del sol para florecer en el inframundo.

No solamente al Inca se le ofrendaban mujeres vírgenes, incluso, se tiene conocimiento sobre algunas personas que se dedicaban al servicio y mantenimiento de la casa del muerto. A Guaman Poma de Ayala le contaron que para dicho caso “los pages y camareros y mujeres que él quería le matan y a la mujer

158. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 274.

159. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. IV, cap. V, pp. 181–182.

la más querida lo lleuaua por señora *coya* [esposa principal]”.¹⁶⁰ De acuerdo con lo citado previamente podemos concluir que el mandatario antes de morir decidía quién lo acompañaría por el destino de los muertos. Obviamente eran los seres humanos más cercanos y con más aprecio afectivo para el dignatario, de manera que, a la más apreciada mujer disponía que se le consagrara como donativo en sus funerales.

En relación con el sacrificio humano los habitantes del Tahuantinsuyu acudían a él cuando existía un desequilibrio. Formaba parte de un sistema de reciprocidad donde ofrendar a un humano tenía como consecuencia la obtención de prebendas por parte del poder central o de las divinidades.¹⁶¹ En el caso de los funerales del Inca era necesario que los jefes locales, por muy cerca o alejados que vivieran del Cuzco, ofrecieran un niño. La máxima autoridad necesitaba vitalidad para transitar a su nuevo estado. La población estaba obligada a establecer la armonía donando fuerzas. Del interior de la tierra las momias obtendrían la fertilidad necesaria para los vivos. Por ello, era necesario renovar al muerto durante su camino con las energías que sólo un infante acumula. Así, pues, en la actualidad los arqueólogos han encontrado restos humanos de menores de edad en los Andes. En las dos primeras décadas del siglo XX se encontró la momia de una niña de ocho o nueve años en la parte alta del nevado de Chusca, en la provincia de Salta, Argentina. Contiene como ofrendas mortuorias un bolso de lana, tres peines, dos escudillas, una de cerámica y otra de cestería. Se aprecia vestida con *uncu*, “camiseta larga”, ajedrezada tricolor estilo inca y, una diadema emplumada, a la cual, le cuelga un adorno de un molusco nombrado científicamente *spondylus* proveniente de las costas de Ecuador o Colombia. Los trabajos de antropología física indican que la menor fue sacrificada mediante un certero

160. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 263.

161. Silvia Limón Olvera, “Sacrificio y poder entre los incas”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Coordinación Nacional de Antropología, año 24, núm. 70, mayo–agosto 2017, p. 29.

tiro de lanza en el pulmón derecho.¹⁶² Es posible que fuera inmolada para ayudar al Inca, debido a que, su corta edad y género era el indicado para las donaciones funerarias.

Las crónicas consultadas describen poca información sobre las ofrendas de animales. Un caso peculiar es la obra histórica del indígena Juan de Santa Cruz de Pachacuti. En el relato se especifica que cuando el padre del Inca Yupanqui falleció, este último acarreó al Cuzco vicuñas de color blanco, sobre todo, para ofrecérselas a su progenitor.¹⁶³ En la religión andina se practicaba donar a las entidades sagradas de las comunidades gran cantidad de cabezas de ganado que fuesen de distintas edades y colores. Con lo referido por el historiador quechua podemos plantear que también esto se acostumbraba en los homenajes del líder de la sociedad incaica. Los animales que se ofrecían a los muertos eran vicuñas o llamas que se utilizaban principalmente para el banquete mortuario. La ceremonia de sacralización de dicho rebaño se hacía de la siguiente forma: primero, presentaban el animal a la momia para que aprobara la ofrenda; segundo, delante del muerto mataban y sacaban el corazón del camélido, por último, en la parte superior de un palo insertaban el órgano y se lo ofrecían sangrando al occiso.¹⁶⁴

Honras funerarias

a) Presentación del muerto

En esta etapa ritual se presentaba al Inca muerto a toda la población. Por donde pasaba o se asentaba los descendientes desplegaban profusos objetos que remitían al poder. Como

162. Juan Schobinger, "La momia inca del nevado de Chuscha (Noroeste Argentino): resultado preliminar de su estudio", en *Boletín de Arqueología PUCP*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Departamento de Humanidades / Especialidad de Arqueología, núm. 7, 2003, ils., pp. 277–285.

163. Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, p. 67.

164. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CCLX, p. 620.

muestra de lo anterior los funerales de Huaina Cápac. En la memoria andina se grabó una imagen donde se destaca a los poderosos dolientes acompañando al *auqui*, “señor”, por los caminos y portando con dignidad una vara larga con señales de colores. Antes de fallecer pidió que se elaborara un *quipu*, “serie de cordones de lana”, además, ordenó como debía de entrar su cuerpo triunfante a la capital y enlistó las ofrendas que debían de traerle los tributarios de Tomebamba.¹⁶⁵ A la par, al difunto lo exhibían sentado en una litera la cual demostraba la investidura de su rango político.

Según las costumbres mortuorias, la momia siempre se debía presentar frente a la población de la ciudad del Cuzco. Así, que, cuando falleció Huaina Cápac los familiares trasladaron lo más pronto posible el cuerpo, tal y como se aprecia en la lámina CLI (figura 6) de la obra del quechua Guaman Poma de Ayala. Al respecto, el cronista conquistador Pedro Cieza de León narra que los indígenas le explicaron lo siguiente:

En Quito lo lloraron [al penúltimo gobernante], a lo que dicen, diez días arreo, y donde lo llevaron a los Cañares, donde le lloraron una luna entera, y fueron acompañando el cuerpo muchos señores principales hasta el Cuzco, saliendo por los caminos los hombres y mujeres llorando y dando aullidos.¹⁶⁶

El protocolo establecía que al máximo jefe político del Tahuantinsuyu tenían que mostrarlo en la casa donde vivió en Cuzco y donde despachó los asuntos del gobierno. Esta práctica no era exclusiva para el hijo del sol, pues, al morir Yamque Yupange, miembro connotado del linaje dirigente, el Inca visitó con mucha tristeza el hogar donde algún día moró su familiar.

165. Murúa, *Historia general del Perú*, p. 140.

166. Cieza de León *El señorío de los incas*, cap. LXIX, p. 202, también Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 351. Las palabras entre corchetes son mías.

En dicho lugar sin distinción de edad, género o cargo administrativo todos los integrantes de la casa lloraban y ayunaban por el occiso.¹⁶⁷

Cabe destacar que los acompañantes del difunto en la ceremonia de presentación eran parientes y numerosos políticos. Analizando de nuevo las honras funerarias de Huaina Cápac, observamos en la *Suma y narración de los incas* de Juan de Betanzos que, “el cual cuerpo entró en sus andas en la ciudad del Cuzco, y delante de las andas iban los señores caciques, que él prendiera y sujetara en el Quito”.¹⁶⁸ Los superiores de los Andes que custodiaban la momia eran gobernantes locales que estaban obligados a presentarlo. Los acompañantes eran amigos y fieles dirigentes del muerto, pero, sobre todo, estaban los jefes regionales que manifestaban obediencia. Estos últimos, nos señala el cronista, eran los que más se interesaban en exhibirlo, ya que caminaban hasta delante de las andas porque la élite cuzqueña los obligaba a refrendar el pacto de sometimiento. Los *curacas* con aquella fidelidad intentaban renegociar su posición política con el sucesor.

Las ceremonias más importantes que se realizaban en la ciudad para mostrar a la momia fueron la exposición de danzas y movimientos militares que aludían a las victorias del Inca. La escenificación con mayor significado era una batalla donde se enfrentaban dos bandos. Cada uno de ellos representaba un grupo de la estructura social inca, o sea, el pueblo llano y a la élite dirigente. Obviamente los vencedores eran los consanguíneos del soberano que afirmaban en un momento de transición la supremacía frente al estamento bajo.¹⁶⁹ Aquella simulación evitaba rebeliones o motines de la población originados por algún descontento durante la regencia del difunto.

167. Betanzos, *Suma y narración de los incas*, part. I, cap. XXXVI, p. 203.

168. *Ibidem*, part. II, cap. I, p. 244.

169. Gabriela Ramos, “Rituales funerarios andinos antes y después de la conquista española”, en *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, Paris, Université Paris-Sorbonne (Paris IV): CLEA Civilisations et Littératures d'Espagne et d'Amérique du Moyen Âge aux Lumières, en <https://journals.openedition.org/e-spania/23312>, pp. 3–4.

Otros personajes que asistían a develar a la momia en público eran los sirvientes de la casa. El Inca cuando deseaba instalarse en cualquier rincón de los Andes, sea su palacio o lugar público, en todo el camino iban personas limpiando el recorrido, de tal manera, que ni yerba ni piedra aparecían en el trayecto. Cuando se mostraba el fardo a la comunidad, cada uno de estos ayudantes se reunían en los recintos donde se colocaba el cadáver, sobre todo, para mantener pulcros los sitios y atender a la concurrencia.

Presentar al gobernante muerto en la ciudad más importante tenía como objetivo rendir homenaje a la investidura del exánime. Al mismo tiempo, los gobernados estaban comprometidos a gratificar al fallecido por las pesadumbres por las cuales pasó cuando aún presidía el Estado inca.¹⁷⁰ En la lámina CXIII (figura 7) de la obra de Guaman Poma de Ayala se observa dicha ceremonia, empero, por la sencillez de la imagen no se muestra la posible fastuosidad que llegó a tener el cortejo. A pesar de lo anterior, el dibujo muestra uno de los objetivos principales durante esta etapa ritual, en resumen, exhibir a la momia en su litera por toda la urbe. De acuerdo con la imagen que realizó el autor quechua desde niños hasta adultos veían y acompañaban al *auqui*. Lo cual hace suponer que la pompa funeraria que custodiaba a la momia estaba conformada de diversos grupos sociales y de gran cantidad de personas. Incluso, se nota que los individuos que escoltan al fallecido se encuentran muy afligidos y llorando amargamente. Por ende, se puede aseverar que con esta celebración se establecía el duelo en toda la sociedad incaica.

El participar en el paseo fúnebre significaría para los desconsolados acompañantes instaurar el duelo y facilitar el complicado trabajo emocional que este acarreaba.¹⁷¹ No solamente el deceso era el único que se develaba en público, también, la pena que embargaba a los dolientes. En el mismo tenor, las costumbres dictaminaban que ya exhibidos los restos mortales la casa debía

170. Louis-Vicent Thomas, *El cadáver. De la biología a la antropología*, trad. de Juan Damonte, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, ils. (Colección popular, 432), p. 179.

171. *Ibidem*, pp. 214–215.

mantenerse completamente oscura y que no se comiese ningún alimento hecho con condimentos. Los consternados familiares mostraban su pena vistiendo ropas sencillas, inclusive, eliminaban de sus atavíos tanto decoraciones, como insignias de poder confeccionadas con oro o plata.¹⁷²

Como ejemplo del dolor comunitario, cuando regresa el Inca Túpac Yupanqui de las conquistas de Chile se entera de la muerte de su hermano. Sin perder tiempo visita el cuerpo embalsamado de su allegado e instruye que todos en el Cuzco se vistan de luto, tanto hombres, como mujeres. Narran las relaciones históricas que, las ropas se confeccionaron de lana proveniente de una alpaca denominada por los quechuas como *pacu*, “rubio”. Del mismo modo, los dolientes se pintaron todo el rostro con una cera de color negro.¹⁷³ Así, el descendiente del sol demostraba físicamente la tristeza que lo abrumaba.

b) Los participantes

Durante las honras funerarias del gobernante los individuos que asistían se integraban a las ceremonias sin distinción alguna. Cuando moría un soberano los funcionarios que administraban el Estado ordenaban que la comunidad completa se integrara a los llantos y a los ritos.¹⁷⁴ Los participantes arribaban en grandes cantidades y provenían de diversos lugares de los Andes. Entre la multitud se conjugaban familiares, mandatarios locales y regionales, sacerdotes, militares, campesinos, artesanos e individuos que se ofrecían a servir al difunto. Por lo tanto, después de presentar a la momia en público se vivía una homogenización social, ya que todos por igual debían acatar las costumbres que imponían los especialistas en conducir los funerales.

Las fuentes consultadas no mencionan con exactitud cuáles eran los instructores para las exequias del Inca. Al respecto, el

172. Betanzos, *Suma y narración de los incas*, part. I, cap. XXX, p. 179.

173. *Ibidem*, part. I, cap. XXXVI, pp. 202–203.

174. *Ibidem*, part. I, cap. XXXVI, p. 203.

jesuita Blas Valera en la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* alude que, el sacerdote llamado *vilahoma* lo reconocían como el supremo juez en los temas religiosos y de los templos. Las autoridades civiles acataban sin ninguna objeción las indicaciones que prescribía.¹⁷⁵ Como se observa este religioso detentaba en su persona la carga moral y simbólica que se requería para presidir la etapa ritual que aquí se expone.

Los principales participantes en las honras funerarias fueron los familiares del difunto. Al punto que:

Cuando morían los naturales en este Collao, llorábanlos con grandes lloros muchos días, teniendo las mujeres bordones en las manos y ceñidas por los cuerpos, y los parientes del muerto cada uno lo que podía.¹⁷⁶

Sin duda alguna eran las concubinas e hijas del muerto las que más se distinguían del resto de sus consanguíneos en los lamentos. Referente a ello, la principal esposa encabezaba la ceremonia luctuosa porque era la primera que se vestía de luto. A la afamada solemnidad acudían todos los miembros del grupo dirigente del Cuzco vinculados con el fallecido. Los hombres se despojaban de sus orejeras que marcaban la jerarquía social a la cual pertenecían, con dicho acto, los varones poderosos se transformaban en instruidos como cualquier otro concurrente. Además, durante un año no se ataviaban con la parafernalia que los orgullecía y con la que se regodeaban en sus comunidades.¹⁷⁷ En las excavaciones llevadas a cabo entre 1934 y 1938 en Pueblo Viejo de Rodeo Colorado, en los valles orientales del norte de la provincia de Salta, Argentina, se encontraron diversas piezas suntuosas de origen inca utilizadas por los *curacas* locales. El arqueólogo encargado registró objetos elaborados de cobre,

175. Valera, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, pp. 66–67.

176. Cieza de León, *La crónica del Perú*, cap. C, p. 342.

177. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CCLX, p. 619.

niquel, bronce o plata que se usaban en brazos, manos, pecho y cuello, como: brazaletes tubulares, pulseras de distintos anchos, manoplas, anillos, *tincullpas*, “pectorales circulares” y cuentas de collares hechos de turquesa, sodalita, material malacológico o volcánico.¹⁷⁸ Indudablemente aquellas insignias de poder eran las que acostumbraba la élite privarse durante los mortuorios para mostrar la pena que los embargaba. Quitarse estas pertenencias era más doloroso que las lágrimas, pues, nada los diferenciaba del común.

Es pertinente señalar que otros participantes fueron el estamento social bajo, por obvia razón, eran los que aportaban mayor cantidad de individuos a las honras. Sin embargo, no hay muchos datos que nos describan la aportación que efectuaba este grupo. La actividad más importante que se les permitía ejercer era la de prestar mujeres que lloraban amargamente por las calles, en pocas palabras, lo que se le pedía a la población general era plañideras. Cantaban con aflicción las virtudes y bienaventuranzas del difunto. La concurrencia le respondía coreando las glorias y tocando melancólicas flautas.¹⁷⁹

El número de personas que iban a las exequias de un vástago del Inti, “deidad solar”, eran innumerables. Sirva de ejemplo de lo anterior los funerales de Huaina Cápac, a los cuales, se trasladaron crecidos contingentes provenientes de las cuatro regiones del Tahuantinsuyu. Así, que:

Con la orden que se ha dicho, caminaron los de Quitu casi cuatrocientas leguas, hasta llegar cerca de cien leguas del Cuzco. Algunos incas viejos, gobernadores de las provincias por do pasaban, que habían sido

178. Beatriz N. Ventura, “Chipanas y orejones en la frontera oriental del Tawantinsuyu. Una propuesta desde la arqueología y la etnohistoria para los valles del norte de Salta, Argentina”, en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas / Sección Etnohistoria, 2019, v. 21, núm. 1, ils., pp. 18–20.

179. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CCXLIX, p. 570.

capitanes y eran hombres experimentados en paz y en guerra, viendo pasar tanta gente, no sintieron bien de ello; porque les parecía que para las solemnidades de las exequias bastaban cinco o seis mil hombres, y cuando mucho diez mil.¹⁸⁰

Esta referencia histórica describe claramente que la afluencia que participaba comúnmente en las exequias de cualquier Inca estaba bajo el control y mando de algún *curaca* o jefe militar. Era común la asistencia masiva de individuos, empero, los miembros del ejército y los funcionarios no permitían que ingresaran tantas personas a la ciudad del Cuzco. La asistencia de miles de hombres tenía como objetivo para los encumbrados en el poder legitimar a la nueva cabeza del Estado incaico. De hecho, la mayoría de los asistentes eran partidarios al extinto hijo del sol. Por ejemplo, una vez muerto Inca Roca acudieron muchos habitantes de Condesuyo, Vicos, Ayarmaca y otras regiones que habían establecido una firme alianza con el antiguo jefe político.¹⁸¹

c) Desarrollo del ceremonial

Uno de los propósitos primordiales de los funerales era homenajear al gobernante muerto. El objetivo de las ceremonias que se practicaban para ensalzar la memoria de un Inca era para complacer al dirigente marchito, ya que los antiguos peruanos creían que después de las exequias residiría en la parte celeste. Lugar donde conseguía las suficientes fuerzas sagradas para el beneficio de sus tutelados.

Afirmaban los incas que al consumarse los sepelios se desprendía el ánima del occiso y volaba como si fuera una mosca pequeña.¹⁸² Lo anterior, nos hace pensar que durante esta etapa ritual, de una, u otra forma, los acompañantes simbólicamen-

180. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. IX, cap. XXXII, pp. 539–540.

181. Cieza de León, *El señorío de los incas*, cap. XXXVI, p. 122.

182. Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, cap. XXVII, p. 119.

te auxiliaban al fallecido para que abandonara el mundo de los vivos de manera correcta.

Los miembros del estamento alto encabezaban las solemnidades del extinto jefe político. Según las costumbres lo primero que se hacía era reverenciar a la momia frente a los asistentes. Nos señala el cronista Juan de Betanzos que en las honras del último *auqui*, el superior del ejército de cara a sus enemigos y aliados, “el Rumiñagui hizo su acatamiento al bulto de Atagualpa y hízole cierto sacrificio”.¹⁸³

En la lámina CXVI (figura 8) de *El primer nueva corónica y buen gobierno*, se observa con lujo de detalle el respeto y la pompa que utilizaban los encumbrados en el poder para saludar al fardo mortuorio. Simultáneamente se nota en uno de los dolientes que está de pie una glosa que sale de su boca, la cual expresa lo siguiente: *¿Cauquiromanata, mallco?*; la traducción de aymara a castellano significa: *¿A dónde te has entrado, rey?*¹⁸⁴ Como se ve, no solamente los poderosos glorificaban al muerto con saludos y ciertos sacrificios. Sino, también, los abatidos mandos interrogaban al inanimado personaje por su partida dado que los dejaba desprovistos en la tierra.

Los privilegiados en posarse delante del cuerpo para tributarle respecto y obediencia eran unos cuantos. Los encargados del ritual sacaban en público la silla en que se posaba y sus alhajas de oro o plata que no se enterraban. Más tarde, esos fastuosos objetos los depositaban en un templete alto de madera para iniciar los llantos dolorosos.¹⁸⁵ Lo que se pretendía era que el conjunto de concurrentes que por razones de estatus social no podían entrar a ver al hijo del sol solicitaran por su pronta regeneración. Los instructores exhortaban a la población la ayuda para el fallecido, pues, era necesario que se desprendiera el difunto del mundo que algún día habitó.

183. Betanzos, *Suma y narración de los incas*, part. II, cap. XXVI, p. 326.

184. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 271. La traducción fue hecha por Jorge L. Urioste.

185. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CCLX, pp. 618–619.

Cuando se celebraban los homenajes funerarios se engrandecía entre las comunidades de los Andes el recuerdo de los antiguos líderes. La tradición oral quechua compilada a finales del siglo XVI y principios del XVII relata que, en los mortuorios de Huaina Cápac se recitaron cantos tristes de melancolía haciendo referencia a las hazañas del fenecido. Las mujeres que le sirvieron en vida recitaban las historias provocando desconsoladas lágrimas entre los oyentes.¹⁸⁶ Asimismo, otras relaciones indígenas rescatadas en la época colonial comentan que eran los miembros del ejército los que cantaban las victorias o bienandanzas del Inca durante la guerra. Estos guerreros se armaban con lanzas y porras, al mismo tiempo, tocaban un instrumento en forma de caja para musicalizar los relatos.¹⁸⁷ Fomentar el recuerdo de los soberanos mantenía el prestigio social del muerto y difundía la conducta ejemplar entre los subordinados. Pero, lo más importante, era formar parte de la historia de los viejos dignatarios y del acontecer del Tahuantinsuyu.¹⁸⁸ Con los afligidos cantos las gestas del muerto se integraban a la conciencia histórica que se conservaba y transmitía de padre a hijo.

Paralelamente, los encargados de las prácticas funerarias pedían que los connotados asistentes pasaran a la plaza del Cuzco para recitar con aflicción y en alta voz los hechos más famosos del jefe supremo.¹⁸⁹ El propósito era crear una cohesión social entre los dos estamentos que conformaban la sociedad incaica. Con la presencia de los miembros del linaje gobernante y sin atavíos que ostentaran su poder, en el mismo lugar donde se exhibían las andas en que solían sentarse el muerto, los instructores del ritual intentaban demostrar en un momento de crisis a los asistentes que, el fallecimiento de la cabeza política no afectaba la unidad que predominaba en el mundo andino. En

186. Murúa, *Historia general del Perú*, p. 150.

187. Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, p. 67.

188. Enrique González Carré, *Ritos de tránsito en el Perú de los incas*, Lima, Lluvia Editores / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, ils. (Colección Alasitas—Lluvia Editores / Colección Biblioteca Andina de Bolsillo—IFEPA, 18), pp. 132–133.

189. Betanzos, *Suma y narración de los incas*, part. I, cap. XXX, p. 180.

virtud de ello, algunos integrantes de la élite que deseaban ser los herederos del Inti aprovechaban las honras y las oleadas de gente para proclamarse como flamantes dirigentes.¹⁹⁰

d) Catarsis colectiva y despedida del muerto

Las honras funerarias tienen la capacidad de abrir el espacio adecuado para las emociones que se desatan con la pérdida de un individuo respetado por la comunidad. En el caso de la antigua religión andina hacían el velorio nombrado *pacaricuc*, “el que aparece, el que se revela”, o *pisca punchao*, “quinto amanecer”, en ambos casos se pernoctaba cantando lamentaciones a través de coros. A mediados del siglo XVII en la localidad de Santo Domingo de Pariac, en la provincia de Cajatambo, se pensaba que durante el *pacaricuc* el alma del difunto se encontraba en alguna parte del pueblo. Por esta razón, los participantes que acudían a reverenciar al Inca no dormían durante varias noches por lamentar la pérdida. Pensaban que en algún momento de la vigilia encontrarían al dignatario, a su vez, él se rebosaría de gusto al volverlos a ver.¹⁹¹ En consideración de lo antes mencionado, los instructores del ritual dictaminaban que las lamentaciones debían extenderse durante cinco días.

Lo mismo se hacía en cada provincia de las del Imperio, procurando cada señor de ella que por la muerte de su Inca se hiciese el mayor sentimiento que fuese posible. Con estos llantos iban a visitar los lugares donde aquel Rey había parado, en aquella tal provincia, en el campo caminando o en el pueblo, para hacerles alguna merced; los cuales puestos, como

190. Cieza de León, *El señorío de los incas*, cap. XXXIV, p. 117.

191. Jorge Luis Rojas Runciman, “Recordando al ancestro. Una Breve descripción de un ritual funerario, Santo Domingo de Pariac (Cajatambo, 1656)”, en *Revista Peruana de Antropología*, Arequipa, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa: Centro de Estudios Antropológicos Luis E. Valcárcel, v. 1, núm. 1, febrero 2013, p. 32.

se ha dicho, tenían gran veneración, allí eran mayores los llantos y alaridos, y en particular recitaban la gracia, merced o beneficio que en aquel tal lugar les había hecho.¹⁹²

Nótese que los habitantes del Tahuantinsuyu por medio de la identificación de un sustituto, como lo eran los lugares que había visitado el gobernante, elaboraban el conflicto emocional que les ocasionaba la muerte. A pesar de que no conocían con sus propios ojos a la momia o los atavíos que portaba habitualmente. Las comunidades andinas no eran ajenas a la angustia y las lágrimas que se desencadenaba en el Cuzco. De hecho, igual que en aquella ciudad, los instructores locales dirigían al occiso alabanzas y gran veneración, sobre todo, para estimular en los abatidos los suspiros necesarios para procesar el luto.

La adecuada descarga emocional que se obtenía tanto en la capital como en las poblaciones locales no sólo estaba repleta de amargos quejidos. En el ambiente destacaban las canciones, la música y los bailes que ejecutaban los concurrentes. De esta suerte, se superaban las restricciones psíquicas en los individuos, pues, era necesario para el sano desarrollo del duelo. El extremeño Cieza de León dice al respecto:

Y cuando los señores morían, se juntaban los principales del valle y hacían grandes lloros, y muchas de las mujeres se cortaban los cabellos hasta quedar sin ningún, y con atambores y flautas salían con sones tristes cantando por aquellas partes por donde el señor solía festejarse más a menudo, para provocar a llorar a los oyentes.¹⁹³

192. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. VI, cap. V, p. 285.

193. Cieza de León, *La crónica del Perú*, cap. LXIII, p. 257.

Las mujeres sin cabello realizaban grandes gimoteos y entonaban cantos tristes, ya que solían ser el mecanismo por el cual a la comunidad se le inducía a la liberación de la pena y la tristeza que ocasionaba el fallecimiento de la cabeza del Estado inca. La relación histórica menciona que las señoras que portaban instrumentos musicales visitaban algunos lugares donde el hijo del sol solía andar cuando aún vivía, principalmente, para inducir la oportuna descarga emocional de los moradores de los Andes. La resultante era que los oyentes, junto con las féminas rapadas, ocasionalmente levantaban un chillido muy alto y doloroso que causaba espanto a los lugareños.¹⁹⁴

Al mismo tiempo, los antiguos peruanos para desinhibirse en los funerales recurrían a la ingesta de *chicha*. La lámina CXV (figura 9) que se trazó en *El primer nueva corónica y buen gobierno* expone con lujo de detalle esta práctica. En ella se describe cómo un hombre y una mujer que forman parte del linaje superior vacían y toman frente a la momia bebida embriagante. A juzgar por las tradiciones andinas, cuando las personas atravesaban por una crisis en su vida, como podía ser la enfermedad o la muerte, los parientes y allegados acostumbraban un día entero cantar, emborracharse y masticar coca junto con el aquejado.¹⁹⁵ Basado en lo anterior podemos afirmar que en las honras de un gran jefe político se ingerían aquellos estimulantes, sobre todo, para que se desprendieran sin tapujo las súplicas dolorosas que emitían los desconsolados súbditos. De hecho, en las exequias del Inca, los instructores mandaban que en los pueblos

fuese hecha mucha *chicha* y se diese a éstos; que todo esto fuese hecho en sacrificio hecho a él, que él así lo recibía. Y que esto se hiciese en toda la tierra, y que, ansimismo, en el Cuzco hiciesen los señores de ella

194. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CCXLIX, p. 570.

195. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 256.

el mismo llanto y los demás moradores; y que este llanto durase diez días desde aquel primer día que los comenzasen.¹⁹⁶

Los cantos tristes que se expresaban dramáticamente, los bailes que se realizaban sin cesar, los lloriqueos que en alta voz se gemían y espantaban, tenían como clímax las noches consagradas al finado. Los conquistadores españoles llegaron a presenciar esta etapa de los funerales. Escribieron en sus memorias que durante toda la noche se oían tambores en la ciudad del Cuzco. Asimismo, la población en general tenía como tradición beber y cantar en exceso.¹⁹⁷ El objetivo era que, los dolientes al final del día lucharan contra el ambiente plagado de finitud que se imponía al caer el sol, pues, la presencia del difunto motivaba a las fuerzas destructoras de la muerte para que surgieran en el mundo de los vivos. Los participantes intentaban demostrar con cantos, bailes y borracheras que el dolor que sufrían no tenía la capacidad de aniquilarlos, en cambio, estaban ávidos de movimiento y convivencia. Cuando alguien se agotaba de dichas obligaciones nocturnas los mortuorios establecían que se turnaran los asistentes hasta depositar los restos del superior en su nueva morada.¹⁹⁸

Vale la pena señalar que durante la catarsis colectiva la élite dirigente recitaba cantos que rememoraban las hazañas del fallecido líder. Generalmente los encargados de crear las estrofas eran los ancianos que pertenecían al grupo encumbrado en el poder. La principal tarea de los abuelos era guardar y actualizar la tradición oral. Empero, uno que otro dirigente moribundo elaboraba el contenido de los cantos. Como ejemplo, el Inca Yupanqui, el cual, entonó sus propias gestas y ordenó que en cada rincón del Tahuantinsuyo se recitaran las proezas.¹⁹⁹

196. Betanzos, *Suma y narración de los incas*, part. I, cap. XXX, p. 181.

197. Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, cap. XV, p. 105.

198. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CCXLIX, p. 570.

199. Betanzos, *Suma y narración de los incas*, part. I, cap. XXXII, p. 186.

Lo que se registraba en las canciones tenía que ver con:

[...] qué tal había sido la vida y costumbres de su rey ya muerto y qué había aprovechado a la república o qué batalla había vencido que lado se hobiese contra los enemigos por entero, se determinan, si el rey difunto había sido venturoso, que dél quedase loable fama, para que su valentía y buen gobierno meresciese que para siempre quedase entre ellos.²⁰⁰

Las hermanas o las esposas eran las que iniciaban la declamación de las acciones y fortunas alcanzadas por el muerto. En los funerales de los antiguos Andes las comparsas estaban conformadas por flautillas, tambores y caracoles. Lo común era cantar en coro el poema, posteriormente, los acompañantes respondían al pie de la copla.²⁰¹

La lámina CXXV (figura 10) de la obra de Guaman Poma de Ayala muestra del lado izquierdo dos mujeres tocando pequeños tambores y recitando alguna letra, pero, nos describe la glosa que se está celebrando una fiesta que no se relaciona con un funeral. Como se ha mencionado previamente, eran las hermanas o esposas del soberano las encargadas de tocar los tamborillos y entonar las canciones donde se exaltaba la audacia y los aciertos en el mando. Así que, no es descabellado aseverar que esta era la forma adecuada como se cantaba y respondía a los tristes poemas que componían los ancianos. Según la tradición oral andina la que más cantaba y lloraba se le retribuía con grandes cantidades de carne para comer.²⁰²

Felipe Guaman Poma de Ayala describe uno de estos poemas como *arauí*, a su vez, indica que era una canción lastimosa que

200. Cieza de León, *El señorío de los incas*, cap. XI, p. 51, también Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. VI, cap. V, p. 285.

201. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. VI, cap. XXVIII, p. 395, también Arriaga, *La extirpación de la idolatría* (1621), p. 81.

202. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 265.

recitaban las *ñustas*, “doncellas”, y los jóvenes tocaban el *pingollo*, “flauta”.²⁰³ En el mismo tenor, estudios realizados en el siglo XIX por el lingüista peruano José Dionisio Anchorena detallan que, la poesía prehispánica titulada *harau* o *yarahui* aborda como tema principal las afecciones más tiernas y sentimentales para sí mismo o para el objeto amado.²⁰⁴ En su magna obra el cronista indígena Guaman transcribe un *arau* por lo que resulta del todo conveniente presentar el texto por entero:

Morcotollay morcoto
LLulluchallay llullucha!
Mana soncoyqui, queuiccho?
Mana Uacahecunqui.
Cicllallay caspa
Coyallay caspa
Nustallay caspa.
Unoy uiquellam apariuan
Yacuy parallam pusariuan
Chay llicllayquita rycuycuspa
Chay acsoyquita cauaycuspa
Mana nam pachapas chiciancho
Tuta ricchariptipas
Mananatacmi pacha pacarincho.
Camca, Coya, cam[c], señora.
Manachi yuyariuanquicho?
Cay sancaypi
Poma atoc micouaptin
Cay pinaspi uichicasca
quicasca tiapti
Palla!

203. *Ibidem*, p. 293.

204. Gonzalo Espino Relucé, “Poéticas quechuas: Garcilaso, Guamán Poma y Anchorena”, en *Letras. Revista de Investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Facultad de Letras y Ciencias Humanas, v. 77, núm. 111–112, 2006, p. 99.

[¡Mi *murqutu*, *murqutu*
tierna *llullucha*, *llullucha*!
¿No se te retuerce el corazón?
No llorarás.
Siendo mi florcita
Siendo mi reinita
Siendo mi princesita.
Una lágrima de agua me ha llevado
Aguas de lluvias me han acarreado
Viendo esa tu manta
Contemplando esa tu falda
Ya no anoche en la tierra
La tierra ya no amanece
Tú, reina, tú señora,
¿No me vas a recordar?
En esta cárcel
mientras me come el león y el zorro,
En esta prisión encerrado
(?)
¡Mi elegida!]²⁰⁵

El canto iba dirigido a los desconsolados, ya que constantemente nos remite a la tristeza que embarga a una mujer llamada *murqutu*, “yerba acuática”. El poema evidencia que el amado iría a un lugar donde estaría en prisión encerrado. En cualquier momento se lo tragaría un feroz felino y un zorro. Para la tierna *llullucha*, “berro”, el canto significaba el adiós que realizaba el muerto a sus seres queridos. Obviamente las momias no podían hablar, por lo tanto, los afligidos participantes lo que intentaban realizar con dichas rimas era otorgarle voz al cadáver para demostrarles que él también sentía desconsuelo por la partida.

205. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 293–294. La traducción fue hecha por Jorge L. Urioste.

El marchito soberano sentimentalmente recordaba la manta y la falda de la mujer que nunca más volvería a mirar. Para finalizar, los concurrentes respondían cantando otro *arauí* al fallecido. Uno de estos emotivos poemas es el que se presenta a continuación:

Madre Tierra
Dichoso, bienaventurado
El señor Inca, tu hijo, acógelo en tus brazos, ténlo
de la mano.²⁰⁶

Los dolientes creían que al despedir para siempre al heredero del sol se enfrentarían al desamparo. La cultura incaica desarrolló expresiones que reflejaban simbólicamente la orfandad que prevalecía en la comunidad. El caso más peculiar es el de las mujeres que seguían habitando las casas del muerto. Andaban desnudas, los pechos sin cubrir, untadas con ceniza negra y sebo. Decían los antiguos quechuas que frecuentemente se la pasaban azotándose el cuerpo y lloraban o cantaban acompañadas de un tamborcillo.²⁰⁷ La desnudez que manifestaban tenía como objetivo principal expresar la vulnerabilidad que preponderaba en los más allegados al occiso.

Después del despliegue de sentimientos y angustias por parte de los participantes.

Y cavado de llorar, que lloraban cuatro o cinco días, o más o menos, según acostumbran, conforme a la calidad de la persona, llevábalo comúnmente a las sepolturas que usaban tener en el campo, llevando sus armas e insignias en palos con gran lloro y procesión.²⁰⁸

206. Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, p. 91.

207. Santa Cruz de Pachacuti, *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, p. 69.

208. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CCLX, p. 620.

De tal forma, con la comitiva que escoltaba al difunto hacia su nueva morada se clausuraban las honras funerarias. Las armas e insignias era el último saludo masivo que les dirigía el gobernante a los súbditos que algún día mandó. Igualmente, sacar el bulto al campo para despedirse representaba la expansión territorial encabezada por el Inca y la consolidación de la élite. Era indispensable abrirse hacia un espacio amplio y estar en los mismos sitios donde la máxima autoridad había andado.²⁰⁹ Con este acto protocolario el estamento alto demostraba su poder, prestigio y fortuna en un momento de inestabilidad.

RITOS DE INCORPORACIÓN

Ceremonias de integración al nuevo hogar

a) El recinto de la momia como espacio sagrado

Los quechuas que vivieron antes de la Conquista nombraban *machays*, “cuevas”, el lugar donde reposaban las momias de los dirigentes de cada comunidad.²¹⁰ La lámina CXII (figura 11) de *El primer nueva corónica y buen gobierno* nos muestra en la parte superior un cubículo que guarda los restos de un cadáver de un vástago del sol. En ella, se lee una glosa que dice *pucullo*, “casita”, nombre frecuente con el cual se le conocía a la construcción sepulcral de los extintos jefes políticos. En el dibujo no se percibe la pompa que ostentaban los recintos de los fardos funerarios más significativos del Tahuantinsuyu. Las relaciones históricas coloniales describen que los mausoleos de los grandes señores

209. Ramos, “Rituales funerarios andinos antes y después de la conquista española”, pp. 3–5.

210. Arriaga, *La extirpación de la idolatría* (1621), p. 67.

parecían una casa habitación con su sala y recámaras suntuosas. Incluían otros lugares necesarios para la vida cotidiana como: almacén para la despensa, cocina, patios y fachadas perfectamente decoradas.²¹¹

El nuevo recinto debía tener un cercado simbólico que aislara al finado de lo profano. El hogar de los muertos a pesar de contar con elementos de la vida cotidiana ya no era un espacio común y corriente, pues, en ella moraba un individuo que se hallaba vinculado asiduamente con las fuerzas sagradas provenientes del inframundo. Sin la barrera física los vivos corrían el riesgo de entrar en contacto con algo a lo cual todavía no les correspondía entenderse. Es por eso que, los dolientes decidieron erigir las tumbas en las alturas de los cerros, además, las adornaban con losas o bóvedas perfectamente diseñadas. Metían al fallecido con muchos objetos suntuosos y con la servidumbre. En pocas palabras, cubrían al exánime gobernante y a sus acompañantes con enormes piedras que moldeaban con mucho cuidado. Como se observa en el *pucullo* que pintó Guaman (figura 10) o en la *chullpa* aymara que registró el viajero francés Paul Marcoy a mediados del siglo XIX (figura 12). La casita donde se integraba a la momia era un espacio sagrado y a la par una morada de rocas, las cuales, intentaban perpetuar y retirar al difunto de la mundana realidad.

b) Sacrificios de los acompañantes

En la religión de los antiguos peruanos se recurría a los sacrificios humanos en circunstancias de gran apuro como podía ser la muerte de un hijo del sol o cuando las cosechas no germinaban. Lo que pretendían con dichas inmoluciones era regenerar las fuerzas sagradas y reabastecer de posibilidades de vida a la momia o a las semillas. En quechua se nombra-

211. Valera, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, p. 60.

ban a los ofrecimientos de gratitud como: *capacocha*, “sacrificios solemnes”. Estos se entregaban en el mes de las cosechas o cuando se atravesaba por un severo desastre natural. En la cultura incaica era un privilegio quitarse la vida para ayudar al soberano en su recorrido al más allá. Se creía que los ofrendados al morir se transformarían en seres sagrados o en oráculos. Las familias que donaban un retoño obtenían privilegios sociales y políticos en la comunidad que dirigían. En algunas ocasiones la élite cuzqueña a los descendientes les otorgaba puestos en la administración estatal o en el culto. Por ende, ningún gobernante local que asistía a los funerales negaba entregar a una niña o un niño, pues, ganaba méritos y alianzas con la suprema autoridad.²¹²

El historiador peruano Carlos Aranibar después de revisar minuciosamente las crónicas de tradición indígena afirma que en los mortuorios del Inca los sacrificios consistían en el cosepultamiento de las esposas, servidores o esclavos.²¹³ Sea por voluntad propia u obligatoriamente se proporcionaban seres humanos al máximo gobernante antes de ingresar al *pucullo*. El objetivo principal que pretendían los dolientes era ayudar al muerto a integrarse a su nuevo hogar.

Cuando moría el Inca o algún de los principales, se mataban y se dejaban enterrar vivos los criados más favorecidos y las mujeres más queridas diciendo que querían ir a servir a sus Reyes y señores a la otra vida; [...] ofrecíanse ellos mismo a la muerte o se la tomaban con sus manos, por el amor que a sus señores tenían.²¹⁴

212. Véase Limón Olvera, “Sacrificio y poder entre los incas”, pp. 7–32.

213. Carlos Aranibar, “Notas sobre la necropompa entre los incas”, en *Revista del Museo Nacional*, Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969–1970, tomo XXXVI, ils., p. 109.

214. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, lib. VI, cap. V, pp. 284–285, también Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, edición, prólogo y cronología de Jorge Gurría Lacroix, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979. (Colección Ayacucho, 64), cap. CXXIV, p. 184.

Los miembros del linaje gobernante que se ofrecían eran básicamente las *acllas* y los asistentes personales que vivían en la casa. Otros acompañantes que asistían al difunto eran un sin número de ganado criado por cada pueblo. Por separado a los animales se les fijaba un nombre o rango político. Los representantes regionales que presenciaban las exequias simbólicamente transferían al rebaño la vitalidad oportuna para renovar al marchito soberano.²¹⁵

Durante los sacrificios existía un ambiente de festividad, ya que durante el ritual cantaban y se entonaban trompetas, fístulas o grandes caracoles.²¹⁶ Los niños eran ofrecidos sin ser consultados. De su cuerpo se extraía un chisguete de sangre, sobre todo, para teñir una línea roja en la oreja del occiso.²¹⁷ Para los dolientes el significado de aquellas muertes era rociar de potencialidades de crecimiento al inanimado. Los infantes son los únicos que pueden retener esa virtud, en consecuencia, era necesario donársela al cadáver.

Ya en la casita de la momia,

[...] junto a ella quemaban diez ovejas o veinte, o más o menos, como quien era el difunto, y mataban las mujeres, niños y criados que habían de enviar con él para que le sirviesen conforme a su vanidad, y estos tales, juntamente con algunas ovejas y otras de su casa, entierran junto con el cuerpo en la misma sepultura, metiendo (según también se usa entre todos ellos) algunas personas vivas.²¹⁸

Antes de llegar a la habitación funeraria los familiares emborrachaban a todos los que iban a ser inmolados. Les abrían

215. Valera, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, p. 61.

216. *Ibidem*, p. 78.

217. Murúa, *Historia general del Perú*, p. 415.

218. Cieza de León, *La crónica del Perú*, cap. C, p. 343.

la boca y les soplaban coca molida en polvo.²¹⁹ El propósito era desinhibir a los acompañantes del muerto del posible miedo que los asediaba. Principalmente eran las domésticas y las apreciadas por el Inca las que bebían desproporcionadas cantidades de *chicha*. Con la sangre de las víctimas se untaban las puertas de los templos más importantes o se rociaba en las sepulturas. Los asistentes en todo momento bailaban, coreaban poemas y se embriagaban.²²⁰

La costumbre de ofrendar personas en los mortuorios de los dignatarios se perpetuó después de la Conquista. Al grado que, el Primer Concilio de Lima de 1551 ordenaba a los clérigos que evangelizaban que cuidaran de los suicidios o sacrificios rituales. Pedía que se verificaran los obsequios o individuos que se colocaban a lado del cadáver enterrado. Según las ordenanzas, el religioso del pueblo elaboraba una lista de los sirvientes del dirigente recién fallecido. El objetivo era vigilar que ningún presente acompañara al señor. Además, exigía que en el cementerio de infieles los deudos no permanecieran más de un día llorando, pues, clandestinamente desenterraban al cadáver o colocaban humanos sacrificados. El licenciado Polo de Ondegardo, encargado de la extirpación de las idolatrías en la segunda mitad del siglo XVI, cita el caso de Cristóbal Apu Alaya, gobernante de Jauja. Los hijos que vivían en diversas poblaciones del Virreinato del Perú ofrecieron individuos por diferentes partes para que sirvieran al padre en el inframundo. En consecuencia, el mismo Polo abrió una averiguación para castigar a los infieles. El Concilio determinaba como correctivo 50 latigazos y rapar el pelo por completo al culpable.²²¹ Igual que en la época precolombina, los muertos de la élite indígena colonial necesitaban fuerzas

219. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 263.

220. López de Gómara, *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, cap. CXXI, p. 181.

221. Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas. (Conquista y Colonia)*, trad. de Albor Maruenda, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1977, ils., pp. 99 y 120.

para regenerarse y la comunidad solicitaba vitalidad para establecer el orden cosmológico trastocado por la muerte. Sólo así se entienden los riesgos que desafiaron los descendientes de los *curacas* con tales dedicatorias.

c) Ingreso de la momia al sepulcro

En los antiguos Andes se procuraba con mucho celo conservar a la momia durante el ingreso a la sepultura. Los encargados de dicho rito determinaban cerrar para siempre ventanas y puertas del cubículo mortuario para proteger al cadáver de las inclemencias del tiempo. Los religiosos comisionados dejaban una entrada por la cual mantenían constantemente al sitio limpio y ornamentado.

Posteriormente ingresaban junto con el occiso las dádivas que se le habían ofrecido. Preferentemente las que utilizaba cuando aún vivía. Los documentos históricos indican que estas eran: comidas, *chicha*, agua, oro, plata, vajillas, ropa y otras provisiones que se usaban en la cotidianidad.²²² A los individuos del estamento bajo que sepultaban les colocaban instrumentos de acuerdo a los oficios que ejercían y que los identificaba dentro de la estructura social a la que pertenecían. Así, a los soldados se les depositaba armas o a los artesanos de la plata se les entregaba martillos.²²³ Todo ello para que el finado lo gozara y utilizara en el más allá.

Como ya se expuso anteriormente los difuntos poderosos se embalsamaban en forma semi-fetal. La lámina C (figura 13) de *El primer nueva corónica* nos ilustra claramente la posición que ostentaban los fallecidos dirigentes. Ahora bien, se distingue que la momia se mantenía siempre sentada viendo hacia el frente. La posible posición física que mantenía el perezado cuando entraba al *pucullo* era la misma que nos muestra el cronista indígena. Empero, el conquistador Pedro Cieza de León durante sus trave-

222. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 269.

223. López de Gómara, *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, cap. CXXIV, p. 184.

sías en el Perú observó los recintos fúnebres y recordaba que, “finalmente, acerca de los enterramientos, en estar echados o en pie o sentados, discrepan unos de otros”.²²⁴ Con las memorias del extremeño se prueba que existieron diferentes normas para colocar a los difuntos en su nueva habitación. Como muestra, el Inca y las principales esposas que estaban sentados en una posición soberbia que reflejaba el rango social que retuvieron en vida.

Los pobladores del Tahuantinsuyu creían que al introducir el bulto mortuario al sepulcro interactuaba directamente con las fuerzas sagradas de la tierra. El *pucullo* era el puente entre lo interior y lo exterior, como una cueva, espacio cosmológico de donde nacieron los humanos. La mitología quechua contaba que de la oquedad llamada *capac toco*, “ventana real”, florecieron los primeros incas²²⁵. Al entrar a la casita el exánime soberano terminaba de regenerarse y se vigorizaba como entidad divina. Los que partían les exigían a sus allegados depositar lo necesario para sobrevivir en la siguiente morada. Al aposento funerario se le adjudicaba las características de matriz primordial, pues, era la concavidad donde se gestaba al nuevo residente del inframundo.

Las costumbres religiosas prescribían con mucha rigurosidad que las personas que morían debían de ser enterradas en sus bóvedas o *pucullos*. Era tan importante aquella práctica que el propio Estado se encargaba de asegurar el ingreso de los fallecidos en las correspondientes cámaras.²²⁶ Los antiguos andinos pensaban que era un peligro para la comunidad que un hijo del sol no se integrara por completo, dado que, acarrearba desequilibrios en el mundo de los vivos.

La tumba donde se depositaban los restos humanos se construía en el lugar donde nació el encumbrado personaje. Lo que se pretendía era regresar al occiso a la cuna que lo vio nacer.

224. Cieza de León, *La crónica del Perú*, cap. LXIII, p. 256.

225. Silvia Limón Olvera, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Dirección General de Publicaciones, 1990, ils., pp. 31–33.

226. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 162.

El caso mejor registrado son los funerales de Huaina Cápac. El gobernante a punto de fallecer ordenó que sus restos los llevaran al Cuzco para depositarlos junto a sus padres y abuelos.²²⁷

Lo que pretendían los dolientes al guardar y conservar escrupulosamente al muerto era ocultar la irremediable putrefacción. En efecto, se rechazaba la idea de que la cabeza de la comunidad partía para siempre, ya que la protección que les brindaba no debería abandonarlos completamente. Los mundanos tenían que preservar a la momia para seguir adquiriendo concesiones. Con la ceremonia de integración, los incas intentaban preservar física y simbólicamente para la eternidad al jefe supremo. A raíz de esto, los miembros de la élite destinaban muchas personas de servicio para que mosquearan durante todo el día el cuerpo desecado con ventiladores de pluma fina.²²⁸

d) Banquete en honor al muerto

Los participantes realizaban un festín después de ingresar al inanimado a su casita. El objetivo era celebrar el arribo a la morada donde residen los antepasados de la sociedad incaica. Según la *Apologética Historia Sumaria* escrita por el fraile Bartolomé de las Casas el acto comenzaba:

Después de sepultado, cocían todos a comer, donde tenían de los bienes del difuncto y de los que habían traído ellos, grandes comidas aparejadas. Allí se juntaban a comer todos los deudos y todo el pueblo y cuantos pobres había y se podían hallar, y si era gran señor, de otros pueblos; y ponían la ración de muerto ante su silla o asiento donde se solían sentar, y allí comían y bebían todos en abundancia, y de cuando en cuando tornaban a llantear.²²⁹

227. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, lib. V, cap. XXIX, p. 273.

228. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CLXXXII, p.239.

229. *Ibidem*, v. II, lib. III, cap. CCLX, p. 620.

El banquete recuperaba física y simbólicamente a la comunidad en una circunstancia delicada. El linaje gobernante convocaba al convite a todos los deudos y a los habitantes del Cuzco. Las autoridades del Tahuantinsuyu intentaban demostrar que a pesar del fallecimiento de alguno de sus miembros la cohesión social estaba intacta. Los desconsolados comían y bebían frente al trono del occiso. La intención era confirmar a la población que el finado seguía amparándolos.

Los antiguos peruanos tenían como tradición comer descomunales alimentos en los sepelios para halagar al soberano por las proezas alcanzadas. Asimismo, con esta etapa ritual se le reiteraba a la momia su obligación que tanto en vida y muerte debía cumplir, la cual, era, proveer a la población de bienestar y demasía. Los afligidos le organizaban un agasajo, pues, solicitaban su continua ayuda con las potencialidades de vida que se albergaban en el inframundo. Las costumbres mortuorias establecían estrictamente que durante el festín:

[...] había un bulto en el mismo asiento [del Inca], y si no, estaba la ropa de su vestir. Poníasele también delante la comida que si él fuera vivo había de comer. Los yentes y vinientes que entraban y salían hacían gran acatamiento al mismo asiento, como si allí estuviera viva la persona real.²³⁰

La comilona se efectuaba en la antigua casa del perecido y en los espacios públicos. La repartición culinaria se realizaba dentro y fuera de la capital alcanzando un radio bastante amplio.²³¹ Mientras se servían los víveres los asistentes bailaban, cantaban y de cuando en cuando volvían a llorar. Durante la degustación de los platillos se permitía por última ocasión liberarse sin reservas del desequilibrio emocional que ocasionaba la

230. *Ibidem*, v. II, lib. III, cap. CCXLIX, p. 570.

231. Ramos, "Rituales funerarios andinos antes y después de la conquista española", p. 3.

muerte de un gran dignatario.

Antes de participar en los banquetes los concurrentes ayunaban y se abstendían de todo acto sexual. Las grandes comidas durante las exequias tenían como propósito político establecer alianzas, matrimonios, movilización de fuerza de trabajo o ventajas comerciales. Los familiares del Inca imponían el control a otras poblaciones sometidas, como resultado, evitaban que se desboronara lo adquirido por el predecesor. Se tiene conocimiento por las relaciones históricas que, al finalizar los funerales de Lloque Yupanqui, el nuevo encargado del gobierno, el hijo Capac Yupanqui, resolvió diversas necesidades que requerían urgentemente los súbditos.²³² Por la expedita y certera solución es posible que el inexperto regente obtuviera información de las inquietudes durante los bocados y tragos que encabezaba el marchito padre.

Este espacio ritual era un momento importante para la interacción entre varios grupos de poder en pugna y para buscar posibles soluciones. Entre los preparados que más se consumían estaba la chicha. La cultura inca asociaba la bebida alcohólica con la hospitalidad formando parte de un elemento de reciprocidad entre el anfitrión con los invitados.²³³ Por esa razón narraban los conquistadores españoles que:

En los días que lloran a los difuntos, antes de los haber enterrado, del maíz suyo, o del que los parientes han ofrecido, hacían mucho de su vino o brebaje para beber; y como hubiese gran cantidad deste vino, tienen al difunto por más honrado que si se gastase poco.²³⁴

232. Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, edición, introducción y notas de Balbino Velasco Bayón, Madrid, Historia 16, 1992. (Crónicas de América, 68a y 68b), v. II, cap. XCIV, p. 762.

233. Tom D. Dillehay, "El colonialismo inka, el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de banquetes políticos", en *Boletín de Arqueología PUCP*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Departamento de Humanidades / Especialidad de Arqueología, núm. 7, 2003, pp. 358–360.

234. Cieza de León, *La crónica del Perú*, cap. C, pp. 342–343.

Para el caso de los banquetes luctuosos del principal *auqui* se empleaban grandes cantidades de maíz. Las investigaciones arqueológicas actuales han encontrado en Huánuco Pampa, Departamento de Huánuco, sierra norte del Perú, almacenes donde se acumulaban comida, bebida y otros bienes que eran enviados a diferentes sitios para auspiciar solemnidades estatales o regionales.²³⁵ Es posible que de esos depósitos montañosos provenía el suficiente grano para celebrar los homenajes en la ciudad.

Suspensión del luto

La tradición dictaba que después de cinco días de ingresar los restos humanos al sepulcro los dolientes iban al río más cercano. Se bañaban por completo y lavaban las ropas que habían usado en las exequias. Algunos personajes descifraban la corriente del agua para cerciorarse que las potencialidades de muerte no volvieran a escudriñar al grupo. Según los informantes indígenas estos augurios se realizaban de la siguiente manera:

Y después prouea para sauer ci an de morir presto adonde se lauan. Tienen en todos los pueblos sus hermitas antiguas, una bóveda que tiene dos puertas que entra una puerta y sale por otra puerta. Y ci se tarda de salir [el agua del río], dicen que es mala señal y que a de murir muy presto. Y otros hazen unas asecyas redonda, de arriua entra un cano de agua y de auajo se haze una secya sola. Y que de arriua suelta el agua la biuda y ci se junta ygualmente el agua, dicen que buena señal y que no a de murir. Y se se tarda el agua por el otro cano y no se ajunta ygal, dicen que es mala señal, que a de murir presto.²³⁶

235. Dillehay, "El colonialismo inka, el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de banquetes políticos", p. 359.

236. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 272, también Arriaga, *La extirpación de la idolatría* (1621), p. 66.

Los encumbrados en el poder con la ablución intentaban despojarse de las fuerzas corruptas que segregaron durante las honras, incluso, pretendían sanear lo expelido por el cadáver. Era fundamental zambullirse en el torrente, sobre todo, para arrojar lo descompuesto y renovarse de óptimas energías.²³⁷ Por ejemplo, las madres en la cultura incaica recurrían a un baño ritual para separarse del bebé después de dar a luz. El agua significaba, en este caso, el medio por el cual se purificaba al niño y a la mujer.²³⁸

De igual forma, interpretar la circulación del río les señalaba a los afligidos si el occiso se integró por completo a la morada de los muertos. Cuando el flujo tardaba en salir por una puerta o se detenía en la primera zanja redonda las viudas consideraban que era mal pronóstico, pues, se creía que el dirigente fenecido permanecía unido al mundo de los vivos, en pocas palabras, no transitó a su nuevo estado. La práctica anterior era muy recurrente en los antiguos Andes, ya que frente a los ojos de los dolientes se comprobaba de manera irrefutable la recién llegada del soberano al más allá. Así, se lograba consolar por completo a los asistentes, al mismo tiempo, estimulaba la cancelación del luto que se había establecido en la comunidad.

Existieron otros medios populares por los cuales se comprobaba la presencia del extinto Inca. Al respecto, explica el jesuita Joseph de Arriaga que, los quechuas coloniales esparcían en algunas partes de la casa harina de maíz o de *quinua*, “planta con hojas y semillas menudas comestibles”. Si al otro día descubrían huellas o pisadas del difunto se confirmaba que

237. El crítico literario Mauro Mamani Macedo menciona que, los actuales aymaras conciben a través de la poesía que el inframundo se encuentra interconectado por medio de unas hendiduras con los ríos o los depósitos masivos de agua. Los lagos, como el Titicaca, que se encuentra entre Perú y Bolivia, es fuente de vida, vincula con el origen y en él nace frecuentemente lo divino. “Mama Yaku (Madre agua): Las divinidades andinas del agua en las crónicas coloniales y en la poesía quechua y aimara contemporánea”, en *Mitologías hoy. Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona: Departament de Filologia Espanyola, 2023, núm. 28, en <https://revistes.uab.cat/mitologies/article/view/v28-mamani-espino>, pp. 29-31.

238. González Carré, *Ritos de tránsito en el Perú de los incas*, pp. 42-44.

seguía caminando por la tierra que algún día lo vio nacer.²³⁹ Lo cual ocasionaba espanto y aflicción entre los familiares o sirvientes. En la religión andina prehispánica era muy común que los seres sagrados cambiaran de humor constantemente.²⁴⁰ En algunas ocasiones su presencia daba gozo, en otras, provocaba pánico. Tal y como sucedía con el fallecido durante esta etapa ritual.

a) Melancolía y consuelo de los dolientes

Para iniciar con la nostalgia un miembro destacado de la élite lanzaba una piedra cinco veces a la calle. A continuación, se le decía al difunto en voz alta y firme: “Ahora vete; no vamos a morir nosotros”.²⁴¹ Más tarde, entre los deudos prevalecían los ayunos y las restricciones emocionales que reflejaban un período ansioso-depresivo de moderada duración.

Los entristecidos asistentes manifestaban tendencias al suicidio, especialmente, las mujeres cercanas al dirigente sucumbido. Ellas demostraban su congoja colocándose sogas de planta de esparto en su cabeza simulando un ahorcamiento. Con esta demostración se sublimaba sanamente la propensión a morir que invadía a los concurrentes.²⁴² La tristeza profunda que se desencadenaba tenía como máximo exponente a las esposas, pues, lloraban sin consuelo y rumbo en los lugares que frecuentó o habitó el jefe político. No existía ninguna limitación social para dicho acto, ya que la comunidad reconocía la nostalgia que las invadía. En relación con lo anterior, el cronista conquistador Pedro Pizarro recuerda que, después de ser enterrado el Inca Atahualpa las cónyuges organizaron lo siguiente:

239. Arriaga, *La extirpación de la idolatría del Perú* (1621), p. 66.

240. Luis Millones, “Dioses y demonios de los Andes”, en Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, 2 reimp., México, Ediciones Era, 2012, ils., p. 189.

241. Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, cap. XXVIII, p. 122.

242. Cieza de León, *La crónica del Perú*, cap. C, p. 344.

Pues aguardaron a que el Marqués [Francisco Pizarro] saliese fuera de su aposento, y uinieron donde Atahualpa solía estar, rrogárome las dexasse entrar dentro, y entradas que fueron, empezaron a llamar a Atauvalpa buscándose por los rrincones, muy pasito. Pues visto que no les rrespondía, haciendo un grande llanto se salieron. Yo les pregunté que qué buscauan. Dixiéronme lo que tengo dicho. Yo les desengañé, y dixe que no boluían los muertos hasta el día del xuizo.²⁴³

Como no encontraban al extinto Inca por los rincones de la casa, después de un tiempo moderado de llorar amargamente, las tradiciones mortuorias recomendaban que las señoras tenían que interiorizar la pérdida. Se les proponía que se consolaran con los recuerdos de los sitios donde algún día residió o convivió el esposo. Es por eso que, las consortes de Atahualpa demandaban a los conquistadores irrumpir las antiguas estancias del hijo del sol. A juzgar por las fuentes consultadas, las féminas eran las encargadas de abrazar abiertamente las emociones que encerraba la melancolía y el desconsuelo. Por lo tanto, es pertinente mostrar la lámina L (figura 14) de *El primer nueva corónica*, en la cual, se observa claramente a la pareja preferida del Inca Huáscar atravesar por la pesadumbre ocasionada por la pérdida del patriarca.

La melancolía en lengua quechua se nombraba *putirayay*. Los desórdenes depresivos que manifestaban las dolientes era evitar reuniones públicas, danzas y las ceremonias luctuosas. En la lámina anterior se observa que lloraban por cosas insignificantes, consideraban que su vida era desafortunada y reflejaban poca luz en el rostro. Se distinguían por comer poco y bebían cuantiosos recipientes de fermento de maíz con relativo grado de alcohol. Las que no lograban superar el duelo enfermaban de depresión y en temporada de lluvias se agudizaba la pena.

243. Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, cap. XII, pp. 69-70.

Aún así, los incas contaban con un amplio número de remedios para tratar el padecimiento. En el antiguo Perú existieron aproximadamente 15 plantas medicinales y algunas piedras para desarrollar la terapéutica. Ninguna enfermedad mental contaba con tantos tratamientos, lo cual, nos sugiere que era muy común el trastorno. Las señoras que se hundían en el *putirayay* durante los funerales se les colocaba un collar de granos de *huairuro* para inhibir la tristeza. También se utilizaba el polvo del árbol de *siaya* que se ungía en el pecho para animar a la depresiva. Casi todas las plantas se molían y se ingerían con agua o *chicha*. Un par de remedios utilizados de forma encomiable fueron el extracto acuoso de las flores de *pupa* o la resina del *molle*. De igual forma se recurrió a vegetales alucinógenos como las semillas del árbol de *vilca* que se preparaban desde la cultura mochica.²⁴⁴ Nunca se les abandonaba a las parientes del supremo jefe político, por el contrario, los allegados acudían a procedimientos médicos para incorporarlas lo más pronto posible a la vida cotidiana.

b) Resignación

Cuando los súbditos aceptaban la pérdida desistían de buscar al hijo del sol en sus viejas residencias. Por el contrario

[...] hacían un bulto y figura con mantas debajo, junto a la sepultura, y vestíanle las vestiduras del difunto. Cada luna nueva encendían un gran fuego delante de la figura (la cual decían que representaba su ánima), y traían delante allí todo su servicio de comida y bebida que le daban cuando era vivo, y de la misma manera le servían. La parte que les parecía que él solía comer, quemaban en aquel fuego, diciendo que el fuego lo comía en su lugar y se lo daba en el otro mundo, donde

244. Jan G.R. Elferink, "Desórdenes mentales entre los incas del antiguo Perú", en *Revista de neuro-psiquiatría*, Lima, Universidad Peruana Cayetano Heredia: Facultad de Medicina, marzo-junio 2000, tomo LXIII, núm. 1-2, pp. 9-14.

había ido a parar. Lo demás que sobraba comían sus mujeres y criados y las demás personas que sí fuera vivo comieran de su plato.²⁴⁵

El bulto que colocaban en el sepulcro les demostraba a todos los afligidos que el marchito dirigente nunca más regresaría. Para apartarse poco a poco del fenecido los miembros del grupo gobernante iban cada luna nueva a ofrecerle comida y bebida. Nótese que jamás se menciona que hubiera lágrimas o manifestaciones de angustia, ya que el objetivo de aquella ceremonia era alimentar al occiso para que se regenerara en la morada de los muertos. Para los vivos la pena ya no tenía razón de ser. Los deudos sólo compartían la comida en la sepultura. Así, el ánimo del fallecido se integraba simbólicamente a las personas con cada bocado.

Es oportuno señalar que no se sabe exactamente cuándo se reintegraban a la normalidad los desconsolados asistentes. Garcilaso de la Vega menciona que, “fue llorado y lamentado un año [el gobernante Mayta Cápac], según la costumbre de los Incas; fue muy amado y querido de sus vasallos”.²⁴⁶ Lo anterior nos propone que los participantes de los funerales superaban esta etapa emocional ya pasado un largo tiempo. Otra relación histórica de tradición indígena relata que, “duraban estos llores y obsequias seis y ocho meses, y las deste [Inca] Pachacuti duraron un año”.²⁴⁷ Se puede concluir que para los pueblos precolombinos de los Andes el impacto de perder un soberano era muy difícil de superar, pero, no imposible de enfrentar. Al finalizar el periodo de la resignación los dolientes se incorporaban a la vida cotidiana. La comunidad volvía a la serenidad emocional pertinente. De esta suerte, se cancelaban por completo los llantos y los estruendosos lamentos que se efectuaron durante muchos días.²⁴⁸

245. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CCLX, p. 620.

246. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. III, cap. IX, p. 139.

247. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CCLX, p. 619.

248. González Carré, *Ritos de tránsito en el Perú de los incas*, p. 136.

Rumbo al destino de los muertos

a) Diferentes etapas del recorrido

La cosmovisión andina establecía que los muertos debían atravesar por diversas etapas. Los incas creían que mientras se recorrían aquellos ciclos las ánimas andaban vagas y solitarias. Padecían hambre, sed, frío y cansancio. La cabeza del difunto o su fantasma andaba visitando a los hijos, parientes o personas conocidas.²⁴⁹ La población en general suponía que eran tres etapas que se debían de recorrer en el más allá. Los informantes indígenas de Guaman Poma de Ayala le comentaron lo siguiente:

Se uan los defuntos derecho a Puquina Pampa y a Corapona, que allí se ajuntan.

Y dizen que allí tienen mucha fiesta y conuersación entre los defuntos y defuntas. Que pasado dallí uan a otra parte adonde pasan muy mucho trauajo, hambre, sed y frío, y en lo caliente, mucho calor.²⁵⁰

Se observa que la primera etapa denominada como Puquina Pampa y Corapona eran un par de lugares con fácil accesibilidad. En ella se reunían los inanimados dirigentes sin ningún problema. Los recién espirados se regocijaban y festejaban su nuevo estado. Empero, existió una segunda fase que se debía cruzar obligatoriamente a pesar de la dificultad solicitada. En este lugar cosmológico se atravesaban por muchos aprietos y se requería de las fuerzas del mundo de los vivos para cruzarla convenientemente. En esta etapa el antiguo gobernante podía sucumbir, ya que experimentaba diversas temperaturas o apetitos, es decir, se localizaba en una situación crítica. En algunas

249. Murúa, *Historia general del Perú*, p. 415.

250. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 269.

ocasiones visitaba a los familiares o amigos para pedirles auxilio. El fallecido soberano se encontraba en una circunstancia inestable. Los aymaras pensaban que la armonía era fundamental para conservar el cosmos, todo y todos tienen su sitio y también sus límites, a su vez, todos se complementan y se apoyan.²⁵¹ De manera que, el extinto regente se auxiliaba de los más allegados a su persona para acceder a la región donde residían los antepasados y así mantener el equilibrio en el mundo terrenal.

Narraban los quechuas coloniales del siglo XVI que, los dolientes ayudaban en su trayecto al finado Inca poniéndole comida y bebida embriagante para tres o cuatro días. No cerraban las sepulturas porque pensaban que iba a necesitar por un largo tiempo alimentos recién guisados.²⁵² El marchito señor mandaba sugerentes mensajes para sus exigencias, sobre todo, cuando los parientes o los sirvientes no entregaban provisiones para que recorriera sin problemas la última etapa. Los recados desde el inframundo eran hacer chispear el fuego de un hogar o disponer de una lechuga que cantara sobre el techo de las habitaciones de los consanguíneos.²⁵³

Para finalizar el recorrido, la tercera prueba que debían atravesar los occisos era

[...] un grande río, que han de pasar por un puente de cabellos muy estrecha; otros dicen que los han de pasar unos perros negros, y en algunas partes los criaban y tenían de propósito con esta supersticiosa aprehensión.²⁵⁴

Obsérvese que el enorme río tenía como propósito demostrar a los vivos lo difícil que es alcanzar la inmortalidad. Por eso,

251. Hans van den Berg, "Religión aymara", en *La cosmovisión aymara*, compiladores Berg, Hans van den y Norbert Schiffers, La Paz, Hisbol / UCB, 1993, 383 p., ils. (Biblioteca Andina, 14), p. 303.

252. Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v. II, lib. III, cap. CCXLIX, p. 569.

253. Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, p. 89.

254. *Ibidem*, p. 76.

uno de los caminos más frecuentes era un puente angosto fabricado de frágiles cabellos. Las aguas míticas eran la frontera que se debía atravesar para llegar al definitivo paraje *post mortem*. Los deudos le solicitaban al máximo sacerdote *vilahoma* que mediase entre el fallecido y los caprichosos dioses para que nada interrumpiera las diferentes etapas de la marcha. Así, que, las *huacas* otorgaban al hijo del sol ciertas virtudes divinas en su fatigante itinerario.²⁵⁵

Con relación a los perros negros que ayudaban a cruzar a los muertos eran considerados mensajeros entre los humanos y el interior de la tierra. Los cronistas españoles registraron su nombre como *viringo*, “avisador”. Actualmente en el Perú se le conoce como el perro sin pelo, puesto que, carece de estas características peculiares de otros caninos. Como lo hace notar el antropólogo Luis Millones: “De acuerdo con esta tradición, en el valle de Colca se recogió la versión, cristianizada pero igualmente válida, que recomienda que “en esta vida al perro nunca hay que darle mal trato. Porque el perro, en la otra vida, nos ayuda a pasar el río Jordán. Y para el pastor, en las lomas, es su compañero”.²⁵⁶ Desde la etapa lítica hasta la colonización europea se cuenta con registros y evidencias arqueológicas de la importancia del *viringo* en la religión popular. Las culturas preincaicas de la costa fueron las primeras que promovieron la crianza para uso doméstico y para los mortuorios. En la tumba del Viejo Señor de Sipán, gobernante mochica, se encontraron en ambos lados del cadáver cerámica en forma de un perro con arrugas similares a las del avisador. A juzgar por la plástica de la cultura moche el animal tenían una vida privilegiada, ya que eran guardianes y fieles compañeros de los miembros del estamento alto.²⁵⁷

255. Valera, *Relación de las costumbres de los naturales del Pirú*, p. 63.

256. Luis Millones, “Los Andes en voz de sus mitos”, en Alfredo López Austin y Luis Millones, *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, México, Ediciones Era, 2016, ils., p. 306.

257. Jessica Osorio Málaga y Claudia Gálvez Ramírez, “El viringo, el perro sin pelo del Perú. Patrimonio nacional peruano”, en *Revista de Arquitectura: Revista electrónica online de Arquitec-*

b) Última morada

El fin del camino se encontraba en la orilla contraria del gran río. La tradición oral quechua lo denominaba Upamarca, “lugar de los que no hablan, ni oyen”. La característica fundamental que ostentaba era ser “la tierra muda o de los mudos, como dice la frase poética latina *Regio silentum* [silencio magnífico]”,²⁵⁸ Eran tan misterioso ese lugar que a los muertos se les suprimía la capacidad de hablar con los vivos, pues, no debía filtrarse nada de lo que allí pasaba. Upamarca era un espacio con distintivos de exclusividad y tranquilidad.

Los incas creían que las ánimas vivían después del fallecimiento. Los buenos gozaban de gloria y los malos padecían penas.²⁵⁹ El lugar donde se regeneraban los difuntos se llamaba Zamayhuaci, “casa del descanso”. En esa morada se reposaba eternamente, además, era el último rincón que visitaba el expirado líder, ya que nadie podía salir o alcanzar otro camino.²⁶⁰

En todos los pueblos andinos se pensaba que los finados se dirigían hacia donde residen las *huacas*. Como ejemplo, los habitantes del pueblo de Huacho y la costa central comentaban que, las almas de los familiares que enterraban arribaban a la isla de Huano donde imperaba lo sagrado y la fecundidad. De acuerdo con los relatos, el *tumi*, “lobo marino”, era el animal encargado de transportarlos hacia la ínsula.²⁶¹ Igualmente los

tura, *Cultura y Artes*, Lima, Universidad Femenina del Sagrado Corazón: Unidad de Investigación de la Facultad de Arquitectura, enero–diciembre 2015, vol. 1, núm. 2, ils., pp. 58-70.

258. Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*, p. 76.

259. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. V, cap. VII, p. 312, también Cieza de León, *La crónica del Perú*, cap. LXII, p. 252.

260. Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*, p. 66.

261. *Ibidem*, p. 76. Cabe destacar que, no existe un sólo territorio en ultramar llamado Huano, por el contrario, en toda la costa del Perú se encuentran islas, islotes y cabos donde se extrae un fertilizante llamado popularmente como huano, el cual, es uno de los más eficaces del mundo. Este abono es producto de excreciones de aves marinas endémicas. En las islas de Chincha es donde se localizan los depósitos más grandes. En ese mismo lugar algunos especialistas han registrado montañas de 30 metros de espesor. Los campesinos sudamericanos lo utilizan desde la época prehispánica hasta nuestros días para nutrir las tierras de cultivo y lograr buenas cosechas. En Europa fueron conocidas sus propiedades gracias a los viajes de exploración hechos por Alejandro von Humboldt a principios del siglo XIX, pero,

marchitos dirigentes se encaminaban a un paraje donde residían ciertas entidades venerables. Por ende, la momia pretendía convertirse en una entidad divina y respetada para sus tutelados.

En la actualidad existen investigaciones que señalan que el inframundo estaba compuesto por diversos caminos. Era un sitio cosmológico con numerosos pasadizos por los cuales los exánimes se podían perder. El viaje de tránsito estaba repleto de obstáculos y dificultades. El destino final generalmente estaba vinculado con el sur geográfico. El ánima podía recorrer senderos benéficos, o, por el contrario, tomar un pasaje incorrecto y deambular sin guía. El soberano para atravesar con bien el recorrido debía mostrar los siguientes atributos: poder, valentía, energía y fuerza.²⁶² Muchas veces nutridas por ofrendas o solicitudes de los deudos.

c) Celebraciones luctuosas

Dentro de los ritos funerarios practicados por los incas se celebraban tres conmemoraciones luctuosas. En relación con lo anterior fray Martín de Murúa en la *Historia general del Perú* explica que:

Hacían en el año, por los difuntos, tres suertes de honras, a la primera llamaban *tioya*, que eran cinco días después de muerto, y otro llanto hacían a los seis meses del año, éste era en el Cuzco. Él último, llamaban *culluhuacani*, que era al fin del año. Este se hacía universalmente en toda la tierra y entonces

se empleó abundantemente hasta 1841. Véase Antonio Raimondi, "Apuntes sobre el huano y sobre las aves que lo producen", en *Boletín de la Compañía Administradora del Guano*, Compañía Administradora del Guano, Lima, v. II, núm. 9, 1926, ils., pp. 443-453.

262. María del Carmen García Escudero, "El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina", en *Gazeta de Antropología*, Granada, Universidad de Granada: Departamento de Filosofía II y Grupo de investigación Antropología y Filosofía / Universidad de Jaén: Departamento de Antropología, Geografía e Historia, 2009, núm. 25, fascículo 1, ils., pp. 5-10.

desechaban el luto y toda muestra de pena y dolor, y se lavaban las caras del jabón negro con que las traían tiznadas.²⁶³

La primera de las ceremonias que se le ofrecían al muerto eran los ritos de separación de los cuales ya hemos hablado ampliamente. El cronista español relata que después de seis meses en el Cuzco se volvían a realizar otros llantos. Aquellas lamentaciones conmemoraban por primera vez la partida del gobernante. Estas honras se celebraban durante los rituales de transición porque el difunto estaba recorriendo el trayecto hacia su último destino y necesitaba de apoyo para concluir la travesía.

La tercera celebración luctuosa era la que se efectuaba cumpliendo el año del fallecimiento. De acuerdo con la tradición oral indígena recopilada por Murúa se le nombraba popularmente a esta ceremonia *culluhuacani*. El objetivo del aniversario luctuoso era superar la pérdida y que los dolientes se desvincularan completamente del fenecido. El *culluhuacani* se practicaba en todas las comunidades de los antiguos Andes para desechar por completo la angustia y evitar perturbaciones emocionales. Los afligidos al limpiarse la cara con jabón negro arrojaban el dolor y las lágrimas acumuladas. En efecto, renovaban el rostro para continuar con la vida. Y para los instructores de los funerales era la última despedida solemne que se le rendía al máximo dirigente.

Por otra parte, la religión incaica establecía cada año una celebración estatal en honor a los muertos. En la lámina CCXXX (figura 11) de la obra de Guaman se lee en la parte superior una glosa que dice: noviembre *Aia marcai quilla*. La traducción de quechua a español de este breve enunciado es: “noviembre mes de llevar difuntos”. En aquella fecha se tenía por costumbre sacar

263. Murúa, *Historia general del Perú*, pp. 107–108.

[...]los defuntos de sus bóbedas que llaman *pucullo* y le dan de comer y ueuer y le visten de sus vestidos rricos y le ponen plumas en la cauesa y cantan y dansan con ellos. Y le pone en unas andas y andan con ellas en casa en casa y por las calles y por la plasa y después tornan a metella en sus *pucullos*, dándole sus comidas y bagilla al principal, de plata y de oro y al cobre, de barro. Y le dan sus carneros y rropa y lo entierran con ellas y gasta en esta fiesta muy mucho.²⁶⁴

Ya integrado el soberano a la morada de los muertos lo único que permanecía era recordarlo anualmente. De tal manera que a la momia se le exhibía de casa en casa y por las calles, sobre todo, para que nunca se perdiera la memoria de las hazañas alcanzadas por el jefe político.

Los que algún día habitaron el mundo terrenal eran una pieza fundamental de la comunidad incaica, de manera que, se les festejaba cantando y danzando en el mes de noviembre. Esta tradición perduró hasta la época colonial. Como caso ejemplar los indígenas de Huarochirí, los cuales, declararon a los evangelizadores sobre los festejos lo siguiente: “ahí está[n], los españoles también en este “*Todo Santos*” sirven a sus muertos, vayamos nosotros, igual que ellos y como lo hacían antes, sirvamos en la iglesia a nuestros muertos”.²⁶⁵ El linaje encumbrado en el poder no logró sobrevivir a las consecuencias de la Conquista. En cambio, las momias de sus antepasados seguían igual de vivas que antes, sin embargo, con la entrada del catolicismo se reactualizaron las prácticas mortuorias.

En relación con lo anterior, durante el siglo XVII en la sierra de Lima, Perú, los indígenas continuaban oficiando velorios similares a los prehispánicos de cinco días para que el alma abandonara el cuerpo de forma certera. Rechazaban tajantemente que el

264. Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, p. 231.

265. Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, cap. XXVIII, p. 121, también Arriaga, *La extirpación de la idolatría* (1621), p. 67.

cadáver fuera enterrado en una tumba con el rostro cubierto de tierra, pues, asumían que el individuo se encontraba cautivo. De las permanencias que más ejecutaban era celebrar la fiesta del “cabo del año”. Sigilosamente los familiares abrían el sepulcro, sacaban el cuerpo, cambiaban la ropa y ofrendaban alimentos. Rociaban sobre la sepultura sangre de llama, degollaban cuyos, ofrecían sebo de camélido, coca, polvos de *mullu*, “molusco rojo”, *llimpi*, “mercurio”, y maíz. Se creía que si no se realizaba el “cabo del año” el alma quedaría atrapada bajo los pies de Libiac, “dios de la lluvia y del rayo”. Más aún, las *huacas* dañarían a los vivos, por lo tanto, el perecido regresaría enojado y provocaría detrimentos como la muerte o pregonaría maldiciones a los parientes.²⁶⁶ El *culluhuacani* era el último compromiso que se debía de consumir para saldar los beneficios que cultivó el gobernante. No obstante, sino se conmemoraba el fallecimiento, el máximo señor escaparía del inframundo arrojando desequilibrios climatológicos, hambrunas, derrotas en la guerra o espantos.

Es preciso señalar que, Pachacuti Inca Yupanqui ordenó que los funerales de los hijos del sol se dividieran en dos partes. Los primeros se organizaban inmediatamente después de la defunción, los segundos, un año más tarde. A este último lo nombró *purucaya*, “llanto común por la muerte del Inca”. La élite andina iniciaba las ceremonias con lágrimas y con el rostro pintado de color negro. Recorrían los lugares del Cuzco que frecuentaba el *auqui*, además, recordaban las hazañas alcanzadas en su administración y preguntaban constantemente por su paradero. En seguida se mandaban a realizar tres rituales masivos, en los cuales, hombres y mujeres opulentamente ataviados actuaban batallas o incursiones épicas. La última de estas escenificaciones participaban dos escuadrones de mujeres vestidas como hombres y con plumas en la cabeza. Un grupo portaba escudos y el otro presumía lanzas. En la plaza de la ciudad bailaban y

266. Sandra Negro Tua, “La persistencia de la visión andina de la muerte en el virreinato del Perú”, en *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Departamento de Ciencias Sociales, 1996, v. 14, núm. 14, pp. 135-138.

fingían combates, a la par, se filtraban algunos varones armados con hondas que cuestionaban dicha acción. Desde el palacio principal se mandaba finalizar con el *purucaya* celebrando una ceremonia de purificación. En ella se quemaban todos los objetos usados durante el duelo mediante una gran hoguera encendida en la plaza. A su vez, se sacrificaban personas o llamas en los lugares donde durmió, convivió o se divirtió el occiso. Las riquezas acumuladas en las casas del marchito dirigente eran amortizadas por el nuevo gobierno. Como se nota eran homenajes majestuosos que necesitaban mucho tiempo de preparación. Algunos cronistas citan que duraban aproximadamente un mes, pero, por su complejidad se dividían en dos quincenas.²⁶⁷

d) El muerto como entidad sagrada

A lo largo de este capítulo se ha argumentado que los ritos funerarios aspiraban integrar al muerto a un estado de sacralidad. Las momias de los máximos gobernantes eran consultadas y reverenciadas por todos los sucesores en la administración estatal, de esta forma, los occisos provenientes de la élite mantenían su poder político y religioso. Es importante destacar el caso del Inti Cusihualpa que hizo casar a su madre con el cadáver de un antiguo dirigente para legitimarse en el poder. Los sacerdotes del templo los enlazaron más por temor a las represalias del difunto que por obediencia al superior.²⁶⁸ Igualmente, en las costumbres incaicas se creía que los fallecidos intervenían constantemente en asuntos familiares y desaprobaban algunas decisiones incorrectas de los humanos. Cuando se enojaban por dichas resoluciones mandaban señales aterradoras en el cielo.

Al finalizar la secuencia ritual los inanimados dignatarios nacían como antepasados frente a los ojos de la sociedad. Cuan-

267. Ariadna Baulenas i Pubill, "Pachacuti y la institución de la Purucaya: ceremonia político-funeraria en el incanato", en *Temas Americanistas*, Sevilla, Universidad de Sevilla: Departamento de Historia de América, diciembre 2018, núm. 41, pp. 54-74.

268. Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, p. 107.

do las prácticas mortuorias concluían la población en general enaltecía a los embalsamados como dioses, pues, se creía que beneficiaban a la población con la sabiduría que habían adquirido en vida y con los elementos de divinidad que retenían desde el más allá. Por esa razón, el Inca Yupanqui mandó que encima de su sepulcro fuese puesto:

[...] un bulto de oro, hecho a su semejanza y en su lugar, a quien las gentes, que allí fuesen, adorasen en su nombre, y luego fue puesto, y de las uñas y cabellos que en su vida se cortaba, mandó que fuese hecho un bulto, el cual fue hecho en aquel pueblo do el cuerpo estaba.²⁶⁹

Ahora bien, en el virreinato del Perú los evangelizadores observaron que los cuerpos preservados intencionalmente eran repositorios de la identidad del grupo y los descendientes celebraban con sobrado bullicio sus añejos logros. Del mismo modo que los varones las mujeres se convertían en honrados antepasados. Por ejemplo, en 1657 en la iglesia de Otuzco, provincia de Cajamarca, se encontraron los restos momificados de la señora Catalina Guacayllano. Algunos testigos entrevistados por los extirpadores de idolatrías argüían que en vida fue una gran sacerdotisa con sobrada autoridad en el pueblo, tal vez, familiar de los *curacas* locales, por ello, se le veneraba y respetaba desde épocas antiguas. El caso más significativo es la momia Huamancama de los pueblos de San Pedro de Acas y de San Juan Matucana, provincia de Cajatambo. El sacerdote encargado de consultarla y cuidarla era el indígena Hernando Hacaspoma. Mencionaban los lugareños que en las festividades de Corpus Cristi el encargado penetraba en una cueva, acto seguido, entraba en trance durante horas, el objetivo, preguntar al ancestro si la temporada venidera traería buenas cosechas o carestías. Si el

269. Betanzos, *Suma y narración de los incas*, part. I, cap. XXXII, p. 186.

augurio era favorable los habitantes de ambos poblados hacían romería, por el contrario, si el pronóstico era negativo, las personas realizaban abundantes sacrificios o penitencias.²⁷⁰

Considerando lo anterior, a los finados hijos del sol la comunidad les adjudicaba la protección de los cultivos y el abastecimiento de alimentos.²⁷¹ Así, a los restos del soberano se les solicitaba nuevas semillas que germinaran en el mundo de los vivos. Según la cosmovisión andina, los difuntos popularmente se llamaban rayo o trueno, elementos celestes a los cuales se recurrían para solicitar agua o solucionar alguna necesidad. De hecho, eran los marchitos regentes los que intervenían por sus tutelados para que lo alto les concediera gratitudes.²⁷² Los Apus, la habitación de los ancestros en las puntas de las altiplanicies, fueron considerados protectores y abastecedores de la comunidad a través de la lluvia que regaba los campos recién sembrados. En las cumbres de las montañas más altas se afirmaba que residían los *huamanis*, “halcones míticos”, que eran manifestación de Illapa, “dios del rayo o del trueno”. Existió una amplia relación entre los antepasados y el agua celeste. De ahí que, la fiesta de los muertos se realizaba en el mismo mes que iniciaban las primeras lluvias. En el mismo tenor, se tenía por tradición que el Inca mandaba a elaborar una estatua de piedra que lo representaba, a la cual, se le nombraba *guaqui*, “hermano”. El monolito era llevado en procesión por todas las poblaciones conquistadas con el fin de atraer el vital líquido y fomentar buenas recolectas.²⁷³

270. Karen Spalding, “Consultando a los ancestros”, en *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, eds. Marco Curatola Petrochi y Mariusz S. Ziolkowski, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008, pp. 277–281.

271. Valera, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, p. 48.

272. Arriaga, *La extirpación de la idolatría del Pirú (1621)*, p. 27, también Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, p. 75–77.

273. Silvia Limón Olvera, “Entidades sagradas y agua en la antigua religión andina”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2006 / 2, núm. 43, ils., pp. 87–103.

Los aciertos o las desavenencias de los venerables antepasados eran recordados durante mucho tiempo. Para conservar la memoria los quechuas utilizaron distintos recursos atractivos para la población. Se tiene registro que en la época colonial los indígenas usaron el teatro para recapitular el pasado glorioso de los Incas. Para ilustrar lo anterior, el visitador español José Antonio Areche entre 1778 y 1785 solicitaba encarecidamente se reprimieran dichas comedias que se habían difundido ampliamente en el virreinato. Actualmente han sobrevivido representaciones teatrales y dancísticas de la captura y muerte de Atahualpa. En Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina se realizan diversas escenificaciones de la tragedia del último jerarca del Tahuantinsuyo.²⁷⁴ Para concluir, en la cultura de los antiguos Andes las exequias no sólo se hacían para el muerto. Los individuos que derrochaban energía y gastaban bienes de gran estima social esperaban con ansias que se integrara el antiguo jefe político a su nuevo hogar, ya que el *auqui* que cerró los ojos eternamente estaba comprometido a recompensarlos con abundancia, por este motivo, los súbditos nunca lo olvidaban.

274. Luis Millones, "Atahualpa", en Eduardo Matos Moctezuma y Luis Millones, *Moctezuma y Atahualpa. Vida, pasión y muerte de dos gobernantes*, México, Tusquets Editores, 2024, ils., pp.175-179.

FIGURAS



Figura 5. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, lámina CXXXVIII.



Figura 6. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, lámina CLI.

ENTIERRO. DE CHINCHAS VIVOS



Figura 7. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, lámina CXIII.

ENTIERRO DE LOS COLIDSVIOS



Figura 8. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, lámina CXVI.

ENTIERRO DE COLLASVIOS



Figura 9. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, lámina CXV.



Figura 10. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, lámina CXXV.

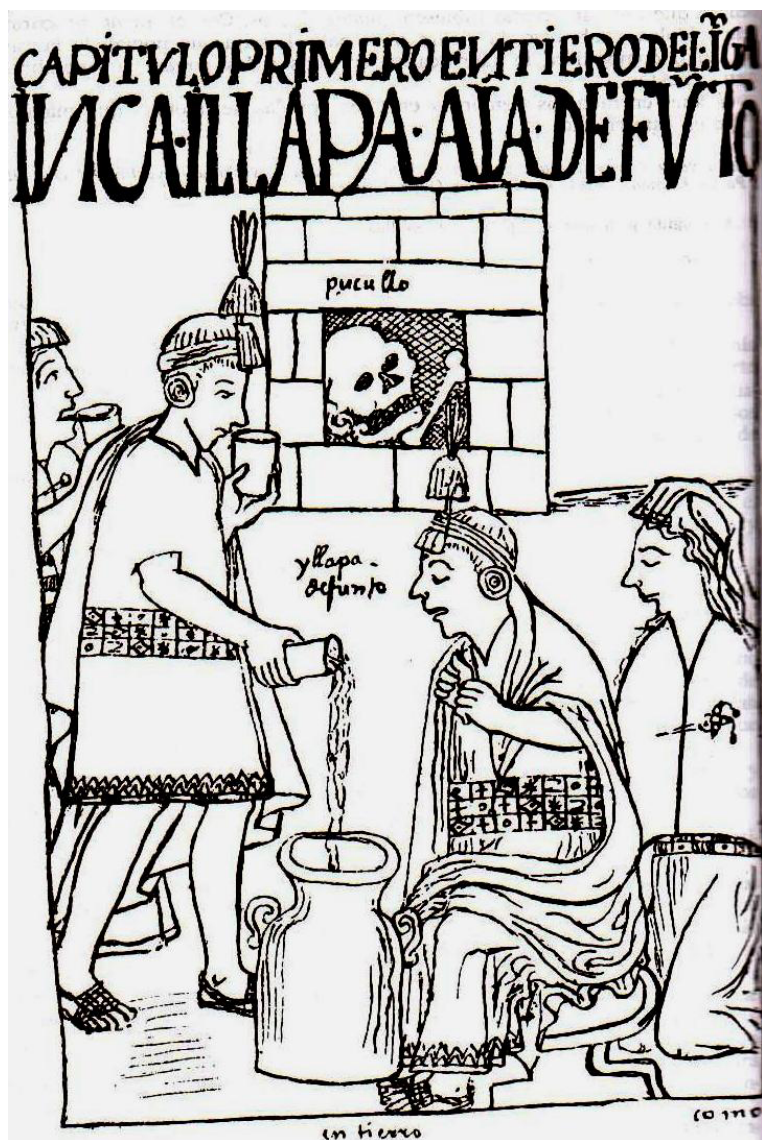


Figura 11. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, lámina CXII.



Figura 12. Paul Marcoy, *Viaje a través de América del Sur. Del océano Pacífico al océano Atlántico*, tomo I, p. 137.



Figura 13. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, lámina C.



Figura 14. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, lámina L.

Capítulo III.

Ritos funerarios de los gobernantes mexicas

*En verdad lo digo:
ciertamente no es el lugar de felicidad
aquí en la tierra.
Ciertamente hay que ir a otra parte:
allá la felicidad sí existe.
¿O es que sólo en vano venimos a la tierra?
Otro es el sitio de la vida.
Allá quiero ir,
allá en verdad cantaré
con las más bellas aves.
Allá disfrutaré
de las genuinas flores,
de las flores que alegran,
las que apaciguan al corazón,
las únicas que dan paz a los hombres,
las que los embriagan con alegría...*

Cantares Mexicanos

RITOS DE SEPARACIÓN

Presagios mortuorios

En la cultura prehispánica náhuatl a los presagios se le llamó *tetzahuítl*, “asombro de la gente”. El objetivo era espantar y conmover a los individuos de algún hecho futuro, el cual, ineludiblemente se tenía que enfrentar. Entre los mexicas se pensaba que cuando expiraba un gobernante participaban algunas fuerzas sobrehumanas en dicho acto. Una de las formas como se manifestaba lo divino era a través de mensajes que auguraban la defunción del moribundo. El recado alertaba de manera pavorosa al desahuciado y a los allegados de la inevitable muerte, pues, la divinidad llamaba al dirigente hacia el más allá. Los portentosos anuncios evidenciaban que el regente que agonizaba ya no pertenecía al mundo de los vivos.

Los encargados de pronosticar el funesto mensaje eran ciertos animales. Fray Toribio de Benavente lo describe de la siguiente forma:

Creían en mil agüeros y señales, y mayormente tenían gran agüero en el búho, y sí el oían graznir o aullar sobre la casa que se asentaba, decían que muy presto había de morir alguno de aquella casa, y casi lo mismo tenían de las lechuzas y mochuelos y otras aves nocturnas; también si oían graznir un animalejo que ellos llaman *cuzatlh* [*cuzatl*] le tenían por señal de muerte de alguno. Tenían también agüero en encuentros de culebras y alacranes, y de otras muchas sabandijas que se mueven sobre la tierra.²⁷⁵

275. Toribio de Benavente o Motolinía, *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*, 7 ed., estudio crítico, apéndices, notas e índice analítico de Edmundo O’Gorman, México, Editorial Porrúa, 2001, (Colección “Sepan Cuan-tos...”, 129), trat. II, cap. VIII, p. 145.

Según la relación histórica, los búhos, las lechuzas o las aves rapaces nocturnas que moraban durante las noches en el Altiplano Central eran los principales auguradores de los fallecimientos. Por ser su hábitat común la oscuridad se les asoció con el mundo de los muertos. Incluso se creía que venían desde el inframundo para comunicar a los vivos el mensaje asombroso que anunciaba la partida. Igual que con sus presas naturales aquellas aves nocturnas arrebataban la vida a cualquier desmejorado jefe político, en este caso, no eran las garras o picos afilados los que actuaban, si no, eran su graznir o aullar sobre la casa lo que señalaba la inequívoca expiración. En efecto, los habitantes de México-Tenochtitlan al búho lo definían generalmente con mala apariencia, asimismo, cuando oían su triste canto se atemorizaban de noche y lo tenían por fatídica señal.²⁷⁶

En la crónica escrita por Benavente se alude que las culebras, los alacranes y otras sabandijas también comunicaban los presagios mortuorios. Nótese que no era tan recurrentes sus intervenciones para revelar los recados. La tradición oral náhuatl narraba que cuando se oía rugir a un animal salvaje en la montaña significaba para el que lo escuchaba el final espontáneo de familiares o amigos de forma natural o luchando en la guerra.²⁷⁷ En ambos casos se observa que, el pronosticar la partida de un miembro del linaje gobernante se podía conjeturar a través de diversos mensajes, como: tropezarse con muchas sabandijas que se mueven sobre la tierra, o, percibir sonidos espantables que provienen de la serranía. Así:

276. Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra firme*, 7 vol., edición de Miguel León-Portilla y otros, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1975–1983. (Cronistas e historiadores de Indias, 5), v. III, lib. VI, cap. XLVII, p. 127.

277. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, prólogo e índices analíticos de Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes: Dirección General de Publicaciones, 2002. (Cien de México), v. I, lib. V, cap. I, p. 439.

Tenían también por mal agüero los naturales desta Nueva España cuando un animalejo cuya orina es muy hedionda entraba en su casa o paría en algún agujero dentro de su casa. En tal caso luego concebían mal pronóstico, y era que el dueño de la casa había de morir [...] también decían que este animalejo era imagen del dios que llamaban Tezcatlipuca. Y cuando este animalejo espelía aquella materia hedionda que era la orina, o el mismo estiércol, decían: “Tezcatlipuca ha ventosado”.²⁷⁸

Indudablemente los habitantes del hogar asociaban lo fétido de los excrementos con la putrefacción de un cadáver y el inframundo.²⁷⁹ El animal como tal no era de mal augurio, sus características orgánicas eran las que se encargaban de señalar sutilmente que el dueño de la casa transitaría a la región del misterio, ya que su cuerpo empezaría a descomponerse tarde o temprano, en consecuencia, el hogar que habitaba empezaría a ser irrespirable. El animalejo arrojaba orina o heces fecales porque Tezcatlipoca, “señor del espejo humeante”, lo había elegido para anunciar el irremediable óbito. El dictamen era muy difícil de rechazar, debido a que, provenía de una deidad que intervenía constantemente en el destino de los hombres y mujeres. Este dios contaba con un carácter cambiante, de vez en cuando, echaba su sombra o más exactamente su viento a las personas, lo cual, traía como consecuencia la enfermedad o el deceso. En ocasiones cuando modificaba su humor otorgaba riquezas y honores. Tezcatlipoca se burlaba o se ridiculizaba constantemente de los

278. *Ibidem*, v. I, lib. V, cap. IX, p. 452.

279. Entre los mayas precolombinos A Puch, “dios de la muerte”, era representado en los códices con un abdomen abultado colmado de gases putrefactos que exhalaba probablemente por las fosas nasales y el ano, además, alrededor del cuerpo tiene dibujado gotas de sangre descompuesta y pus que provocaban hedor. Véase Lizbeth de las Mercedes Rodríguez, “El singular dios maya de la muerte bajo la mirada actual de las ciencias biológicas forenses”, en *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Filológicas / Centro de Estudios Mayas, v. XLIV, 2014, pp. 41-58, ils.

seres humanos porque era el amo de los porvenires y el personaje que se encargaba de develar el futuro de cada mortal.²⁸⁰ La flatulencia de los animales es otra mofa más del “señor del espejo humeante” y un presagio innegable para la defunción de un mandatario.

Volviendo con las aves rapaces se contaba que una noche antes de combatir las tropas tenochcas contra el ejército de Chalco se escuchó sobre el campamento a un búho, el cual, recitó:

«*Tecolot oco, coco. Tiaca*», que dos veces dixo esto, y «¡*Nocne! ¡nocne!*». E luego tornó otra vez el búho, dixo: «*Tecolo coco. Tetec yollo, yollo*». Tornó tercera vez el búho, dixo: «*Tecolo coco. Quechtepol chichil, quechtepol chichil. Chalco, Chalco*». Y luego dixo: «*Tlailotlac yn Cihuacoatl Tlacaeeltzin*». Y a esto respondió el capitán Tlacaeeltzin, mexicano, a sus compañeros: «[En]tendéis, hermanos, lo que dize este agüero páxaro». E luego le rrespondieron los mexicanos diziéndole que mentauan y nonbrauan a los chalcos y sus barrios. Rrespondió Tlacaeeltzin: «Ea, hermanos, esforçaos con ánimo valeroso, que esto no lo dize el búho, que [en]biado es».²⁸¹

En efecto, el anuncio que recitaban dichos animales nombraba a las personas que iban a morir, en este caso, los guerreros de Chalco. Al iniciar el mensaje todo indicaba un canto común y corriente de lechuza o de búho, tiempo después, el ave revela el secreto para el cual es enviado, diciendo: “*tecolo coco, quechtepol chichil, quechtepol chichil*”. El presagio debe ser entendido

280. Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. de Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, ils. (Sección de Obras de Antropología), pp. 40-46.

281. Hernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, edición, introducción y notas de Díaz Migoyo, Gonzalo y Germán Vázquez Chamorro, glosario de Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Promo Libro / DASTIN Historia, [s.a.] (Crónicas de América, 25), cap. XXVI, pp. 126-127.

claramente, por ello, toda la tropa mexicana escuchó e interpretó acertadamente la revelación.

Antes de sucumbir un jefe político el ¡nocne! ¡nocne! de un ave nocturna prevenía a los familiares y allegados del impacto que provocaría la pérdida. Se decía que aquellas aves nombraban al soberano, con ello, se desahuciaba al sujeto agonizante y se justificaba la imposibilidad de los especialistas de la salud para seguir ayudando al rector de la sociedad, pues, algunas fuerzas sobrehumanas estaban actuando en su contra.

A los búhos o tecolotes encargados de presagiar con sus graznidos el desenlace se les nombró entre los mexicas *yaotequihua*, que significa: “el que tiene cargo militar”. Eran reconocidos con dichas características castrenses, dado que, se les adjudicaba ser fieles mensajeros del dios Mictlantecuhтли, “señor del Mictlán”.²⁸² El graznar del *yaotequihua*, que tanto espantaba a la gente, no era más que la manifestación de la voluntad de una autoridad sagrada que se le asociaba con el interior de la tierra.

Cuando fallecía un *huei tlatoani*, “gobernante supremo”, la población creía que ciertas entidades divinas habían actuado para despojar de la vida al dirigente. Por ejemplo, se narra que durante la Conquista al morir Motecuhzoma Ilhuicamina los habitantes de la isla aseguraban que los dioses se habían llevado a su líder a residir a otro mundo. Empero, nunca se nombra claramente cuáles fueron los seres sobrenaturales encargados de encabezar el acto.²⁸³ La defunción siempre estaba asociada a un dios, pero, en la cosmovisión de los mexicas nunca existió un personaje sagrado en específico que se encargara de arrancar la vida. Todo dependía de la forma como fenecía la persona. Nada se encontraba fuera de la presencia de los dioses y dentro de sus radios de dominio se controlaba a los seres humanos a su

282. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. V, cap. V, p. 447.

283. Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, 3 ed., estudio preliminar de Juan Millares Ostos, México, Editorial Porrúa, 1997. (Colección “Sepan Cuantos ...”, 566), cap. CVIII, p. 152.

voluntad. Prevalecía el principio de que, dentro de cada ámbito de poder de cualquier divinidad quien era competente para dar lo era para quitar.²⁸⁴

En consecuencia, los presagios mortuorios evidenciaban que las deidades actuaban en los acontecimientos más importantes de la vida de los *tlatoque*, “los que hablan”. Los nahuas precolombinos creían que después de percatarse del mensaje, los agonizantes estaban incapacitados física y cosmológicamente para rechazar la decisión extraordinaria que los llevaría a la morada de los muertos.

Bulto mortuario

a) Lavado del cadáver

Después de confirmar la muerte de un dignatario mexica se preparaba el cuerpo para las exequias pertinentes. Lo primero que se realizaba era desnudar al inerte *tlatoani*, “el que gobierna”, para bañarlo ritualmente. Al parecer, los más cercanos al difunto no ejecutaban dicha práctica, ya que solicitaban la ayuda de algunas mujeres y hombres para el lavado. La manera de cómo se seleccionaba a los individuos no la aclara ninguna fuente histórica, sin embargo, se menciona que por tal labor a los ayudantes se les retribuía fastuosamente.²⁸⁵ Los motivos para no acercarse en esta etapa ritual al inanimado pueden ser muy variados. Uno de ellos es la precaución de no contaminarse de las enfermedades o fuerzas sagradas que provocaron la defunción. Por otro lado, para familiares y allegados el occiso inspira sentimiento y demasiado respeto. El

284. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, ils. (Sección de Obras de Antropología), p. 39.

285. Alonso Zuazo, “Fragmento de la carta del licenciado Alonso Zuazo al padre fray Luis de Figueroa”, en Patrick Johansson K., *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, Puebla, Estado de Puebla: Secretaría de Cultura / Aula Palafoxiana, 1998, ils. (Seminario de Cultura Náhuatl), p. 128.

muerto no es un objeto que pueda ser manipulado sin consideración o fríamente, por ende, se encomendaba la tarea a personas ajenas.

El licenciado Alonso de Zuazo en la época Colonial obtuvo información detallada sobre los baños que se les practicaban antiguamente a los exánime *tlatoque*. La carta redactada por el jurista español describe lo siguiente:

Toman el cuerpo desnudo sobre las rodillas un hombre ó mujer, y tiénelo abrazado por las espaldas, y allí lléganse otras personas diputadas para lavar al finado, y lávanlo muy bien, y llega un hombre con huso ó palo a manera de crenchas de mujeres, y mételo entre los cabellos del defunto con ciertas ceremonia, con las cuales divide los dichos cabellos en unas partes y otras, y así lavado el defunto con ciertos endines en su cabello, vístenlo todo de blanco, muy bien vestido, y con el rostro de fuera, y asiéntelo sobre una silla poniendo sobre su cabeza y sobre todo su cuerpo grandes penachos y plumajes de diversas colores y formas, y está así por espacio de una hora ó dos; y pasado este tiempo vienen otras mujeres é hombres a la manera de los de arriba y desnudaban al defunto todas las ropas blancas y plumajes que tenía, y tórnanlo a lavar en su silla como de primero, y vístenlo de vestiduras coloradas con otros penachos que acuden a la misma color, y pónenle en su silla como de primero por otro tanto espacio de las horas, y allí hacen cierto planto ó lamentaciones, mayor ó menor como es la calidad del defunto. Tornan tercera vez otras mujeres a desnudarle todo lo colorado, y lávanle como de primero, y vístenlo todo de negro con plumajes ó penachos negros, y llevan todas estas tres maneras de vestiduras al templo con el defunto a enterrar; y

estas vestiduras no vuelven a uso humano, salvo que quedan a los sacerdotes para servicio del templo.²⁸⁶

Nótese que el baño de los difuntos era demasiado laborioso y se estructuraba estrictamente por tres etapas. Los dolientes asumían que el marchito gobernante se purificaba con todas esas abluciones, sobre todo, se intentaba mantener limpio al cadáver, pues, simbólicamente se desechaba toda impureza que contenía el fallecido. El agua en la cosmovisión mexicana era un elemento asociado con la fecundidad y el inframundo. El vital líquido hace crecer las plantas y es necesario para la agricultura, pero, al mismo tiempo, proporciona a los humanos aspectos amenazantes como: la tormenta, los rayos, las heladas y las inundaciones. En Mesoamérica durante la estación seca existía una constante falta de agua, no obstante, en la estación de lluvias estas podían volverse peligrosas por su exceso.²⁸⁷ El agua significaba para los antiguos mexicanos la vida y la muerte. Cuando se lavaba el cuerpo se pretendía donar al fallecido de suficientes facultades de fertilidad. La tradición oral de los antiguos nahuas contaba que antes de nacer un niño la madre estaba obligada a bañarse y lavar su cabello por completo.²⁸⁸ Igual que las mujeres durante el parto, los finados necesitaban de potencialidades de vida, unas, para dar a luz sin ningún problema a un nuevo miembro de la comunidad, los otros, para regenerarse en el más allá.

Los tres baños que se le hacían al cuerpo mostraban la negación que invadía a los más allegados al difunto. Desde luego, el espacio de las horas que dejaban los especialistas entre cada lavatorio significaba para los desconsolados una mínima posibilidad de que el ser querido continuara con vida, ya que después de cada baño se le acomodaba sobre una silla esperando que exterioriza-

286. *Ibidem*, p. 128–129.

287. Johanna Broda, “El agua en la cosmovisión de Mesoamérica”, en *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, coords. José Luis Martínez Ruiz y Daniel Murillo Licea, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales: Comisión Nacional del Agua, 2016, ils., p. 17.

288. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. II, lib. VI, cap. XXX, p. 615.

ra algún movimiento corporal o que exhalara aliento. Como no reaccionaba el perezoso los encargados lo volvían a desnudar, lavaban otra vez el cuerpo, por último, lo ataviaban con vestiduras confeccionadas de diversos colores que las anteriores. Más tarde, los afligidos se convencían de la expiración que había asechado al máximo dirigente, sobre todo, cuando lo vestían todo de negro acompañado con plumajes o penachos de la misma tonalidad. El color les manifestaba la parquedad y nulidad de luz que residía en el occiso. Los mexicas asociaban el negro con el norte, los dioses nocturnos y el Mictlán. Cuando los deudos veían el cadáver cubierto con ese matiz sombrío aceptaban por completo que el inanimado *tlatoani* debía partir a su nuevo destino.

Mientras bañaban los despojos también se enjuagaba el pedazo de cabello nombrado entre los nahuas precolombinos como: *piochtli*, “coleta”. La cual se localizaba en la parte posterior de la cabeza de cada hombre. En esa misma parte del cuerpo residía el *tonalli*, “calor del sol”, de los seres humanos.²⁸⁹ A juzgar por el documento de Zuazo en el primer baño con un palo con cerdas de madera se separaba el *piochtli* del resto del cabello. La coleta se lavaba cuidadosamente que parecía otra ceremonia distinta. Investigaciones contemporáneas afirman que, el mechón era considerado un recipiente de fuerza que formaba una capa protectora en la cabeza impidiendo que se saliera el *tonalli*.²⁹⁰ El calor del sol era una entidad anímica tórrida que era fundamental en la vida de cualquier jefe político mexica.

Según las referencias del abogado civil español Zuazo, los encargados de los lavatorios acostumbraban a cortar la coleta en el primer baño y vestían al finado de blanco con el rostro descu-

289. Silvia limón Olvera, *El fuego sagrado. Ritualidad y simbolismo entre los nahuas según las fuentes documentales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Instituto de Antropología e Historia, 2001, 334 p., ils. (Colección Científica, 428 / Serie Historia), p. 271.

290. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 reim., México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, ils. (Etnología-Historia / Serie antropológica, 39), v. I, p. 242.

bierto. Al escindir el *piochtli* se creaba una abertura por donde salía el *tonalli*, fuerza que le había servido al soberano para vivir y gobernar, igualmente, era una entidad anímica que interactuaba en el destino de las personas. Los especialistas encomendados liberaban al fenecido *tlatoani* de todas las fuerzas cálidas que había adquirido durante sus labores estatales, pues, era peligroso llevar estas cualidades al inframundo, sitio donde residía la oscuridad, el frío y la humedad. Se creía en toda Mesoamérica que debajo de la tierra existían aguas subterráneas y de ahí salían las fuentes que formaban los ríos, los lagos y el mar.²⁹¹ Si no se ejecutaba el corte de la coleta el equilibrio cosmológico peligraba, tanto para los vivos, como para los muertos.

b) Amortajamiento

Al término de los lavatorios los muertos debían de ser cubiertos por completo con mantas. Los únicos que no se amortajaban eran los cuerpos de los gobernantes, militares o comerciantes que fallecían en territorios extranjeros o muy distantes. Generalmente se les abandonaba en el sitio donde habían sucumbido. Llegando a Tenochtitlan o a Tlatelolco los dolientes hacían una estatua de leñas atadas que representaban al cadáver. Los familiares vestían la figura con los ropajes correspondientes como si hubiera perdido la vida en casa.²⁹² Amortajar era muy importante entre los mexicas, ya que con esta costumbre se preparaba al occiso para presentarlo en sus honras funerarias y dar certeza de la defunción a la comunidad. De modo que, cuando faltaban los restos los más allegados construían un suplente como lo dictaminaba el ritual, sí no se envolvía de mantas la estatua, el caos ocasionado por la pérdida no lo superaría el grupo dirigente y el duelo jamás se terminaría de elaborar. No hay escenario más trágico en las exequias que la ausencia del cadáver, doblemente

291. Broda, *El agua en la cosmovisión de Mesoamérica*, p. 14.

292. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. IV, cap. XIX, p. 386.

ausente porque está muerto y no está ahí, por ende, se recurre a la práctica de sustitutos que prolonguen los funerales ficticios. La certeza del fallecimiento se soporta mejor que la incertidumbre que rodea la ausencia y sus silencios.²⁹³

Los encargados de envolver y amarrar los cuerpos de los *tlatoque* eran los ancianos que residían en el templo de un *calpulli*, “barrio”, al cual, pertenecía el inanimado.

Y luego los viejos ancianos y oficiales de tajear papeles cortaban y aparejaban y ataban los papeles de su oficio para el difunto, y después de haber hecho y aparejado los papeles, tomaban al defuncto y encogíanle las piernas y vestíanle con los papeles y lo ataban.²⁹⁴

Los antiguos mexicanos pensaban que los mayores de edad habían acumulado durante toda su vida mucho *tonalli*. Como ya expusimos anteriormente, a los superiores se les liberaba de las fuerzas cálidas que retuvieron durante toda su vida cortándoles el *piochtli*. Los exánimes estadistas simbólicamente poseían características frías y húmedas. Al punto que, ninguna persona con corta edad o en plena juventud podía acercarse al cuerpo en esta etapa ritual, ya que al tratar de acercarse se podía descompensar de *tonalli*. Para mantener la estabilidad se encomendaba a los abuelos que habían adquirido mucho calor del sol durante su vida, pues, seguramente a ellos no les ocasionaba ningún contrapeso anímico vestir al supremo señor.

Sin embargo, la *Historia de la nación chichimeca* menciona que al morir el padre de Nezahualcóyotl, el *tlatoani* Ixtlilxóchitl Ometochtli, el encargado de practicar el amortajamiento fue uno de los más prestigiosos jefes militares del Acolhuacan

293. Louis-Vicent Thomas, *El cadáver. De la biología a la antropología*, trad. de Juan Damonte, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, ils. (Colección popular, 432), pp. 65–66.

294. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. III, Apéndiz, cap. I, p. 328.

llamado Totocahuacan.²⁹⁵ La tradición oral tezcocana aclara que no solamente eran los longevos de los templos los facultados de cubrir los restos mortales. En algunas situaciones especiales los miembros encumbrados en el poder podían envolver y amarrar el cuerpo, en este caso, un familiar e integrante del gobierno Acoluhua. De igual modo, se creía que los guerreros y los hombres valientes contaban con un *tonalli* fuerte lo suficiente para enfrentar contratiempos del destino o luchar con apariciones nocturnas.²⁹⁶ Por tal motivo, Totocahuacan, adalid del ejército tezcocano, se encontraba suficientemente facultado para practicar el amortajamiento de su preceptor Ixtlilxóchitl.

La mortaja se componía principalmente de diecisiete telas y algunas cuerdas que ofrendaban los *tlatoque*. Las mantas con que se envolvía al gobernante contaban con una alta confección y sólo las utilizaban la élite.²⁹⁷ Para envolver los restos mortales lo primero que se hacía era encoger las piernas y los brazos. Los especialistas prevenían que cuando fueran incinerados no se alzarán sorpresivamente las extremidades, si esto llegaba a suceder, a simple vista les indicaría a los asistentes que el inerte *tlatoani* nunca abandonó el mundo de los vivos. Después de dicha labor cubrían al perezado con las mantas y sobre estas comenzaban a amarrarlo firmemente. La forma como se disponía la mortaja nos las muestra inmejorablemente la lámina 68 reverso (figura 13) del *Códice Magliabecchiano*. Se observa que acomodaban al jefe político con firmeza, de manera tal, que el bulto mortuorio se mantenía sentado por mucho tiempo en un *pétatl*, “estera”, confeccionado especialmente para los funerales.

295. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, “Historia de la nación chichimeca” en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 2 ed., edición, estudio introductorio y apéndices por Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1985. (Serie de Historiadores y cronistas de Indias, 4), v. II, cap. XIX, p. 27.

296. Jaime Echeverría García, “*Tonalli*, naturaleza fría y personalidad temerosa: el susto entre los nahuas del siglo XVI”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, v. 48, 2014, pp. 181–183.

297. López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, cap. CCXVI, p. 298.

En el 2014 se encontró un fardo funerario en una cueva en la comunidad del Saucillo, en Zimapán, Hidalgo. La datación con radiocarbono indica que es de origen prehispánico aproximadamente de 1022 a 1206 d.C., fechas correspondientes con el posclásico temprano. El bulto mortuario está compuesto por el esqueleto de un hombre que murió por una hemorragia. Fue atado en posición decúbito flexionada con una banda de algodón de cuatro metros de extensión. Cuenta con una mortaja de grandes dimensiones confeccionada con textil de algodón de hilo grueso y elaborada en telar de cintura. El lienzo se encuentra decorado con rombos concéntricos y dos bandas de grecas escalonadas en los extremos. Además, se amarró el envoltorio con tres fajas de algodón y un petate que se ató con cuerdas hechas de fibras duras.²⁹⁸ Como se observa, la descripción casi en su totalidad es similar a lo que muestra el *Códice Magliabecchiano* en la lámina 68 reverso (figura 13). La única diferencia es que en el fardo de Zimapán el último envoltorio se realizó con el petate, el cual, los antiguos nahuas utilizaban como asiento mortuario. En relación con esto último, la estera hallada se elaboró de la planta perteneciente a la familia *arecaceae* conocida popularmente como: palma. El tejido es diagonal y presenta un diseño complejo de franjas verticales. La estera del código contiene diferentes colores, de igual manera, en el petate del Saucillo se perciben manchas de color negro, café marrón, café rojizo y ocre.²⁹⁹

Por otra parte, a la mortaja se le asoció con la placenta que envuelve al feto. Creían los mexicas que el muerto estaba en un proceso de regeneración, por obvia razón, era necesaria su nueva gestación. Al enrollar al occiso de finas mantas se conce-

298. Judith Gómez González, *et. al.*, "Arqueometría aplicada a la conservación de textiles arqueológicos de fibras celulósicas. Petate y mortaja de un fardo mortuario de Zimapán, Hidalgo", en *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Geología, v. 71, núm. 2, 2019, ils., pp. 429–432.

299. Judith Gómez Gómez y Luisa Mainou, "Esterilla funeraria. El petate hñāhñü", en *Estudios sobre conservación, restauración y museología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Escuela Nacional de Conservación Restauración y Museografía "Manuel del Castillo Negrete" / Publicaciones digitales, v. IV, 2017, ils., pp. 88–93.

bía que el *tlatoani* fuera a la matriz primordial, sobre todo, para que se encaminara a otro paraje cosmológico distinto al de los vivos porque este mundo ya no le pertenecía. El muerto en el México antiguo era un feto que estaba gestándose para un nuevo destino.

En tanto iban envolviendo los ancianos el cuerpo del *tlatoani*, al mismo tiempo

[...] les metían en la boca una piedra verde que se dice *chalchihuitl*. Y en la boca de la gente baxa metían una piedra que no era tan preciosa, y de poco valor, que se dice *texoxoctli*, o piedra de navaja, porque dicen que lo ponían por corazón del difunto.³⁰⁰

La cita nos menciona que el *chalchihuitl*, “piedra verde fina” o “jadeita”, era para los difuntos un nuevo corazón. Cuando aún latía se le adjudicaba en la cosmovisión de los antiguos mexicanos el raciocinio y la vitalidad de cualquier ser humano. A su vez, la piedra verde fina que se colocaba en la boca retenía características acuáticas y tectónicas. La diosa Chalchiuhtlicue, “la que tiene una falda de jade”, le atribuían elementos como: la tierra, el agua salada y, en algunas ocasiones, se le asoció con las deidades del maíz. Cuando los ancianos introducían el *chalchihuitl* en el marchito soberano lo alimentaban de nuevas fuerzas cosmológicas, las cuales, estaban relacionadas directamente con el interior de la tierra. Con la piedra verde fina el *tlatoani* se apropiaba de renovadas energías que sólo las aprovecharía en el más allá.

Entre los nahuas del posclásico tardío hubo una estrecha relación entre el *chalchihuitl* y la vida. Algunos dioses nacieron de la piedra verde fina, como caso paradigmático, Quetzalcóatl, “serpiente emplumada”. Narraban las historias sagradas que

300. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. III, Apéndiz, cap. I, p. 330.

un día su madre Chimalma, “escudo de mano”, estaba barriendo y se encontró con un canto de jadeíta que posteriormente fue ingerido por la diosa. Con el tiempo se embarazó del granito verde y de esa gestación nació el dios. De igual modo, entre los mesoamericanos el *chalchihuitl* simbolizaba la eternidad. Era el único mineral disponible de mayor dureza, resistencia y durabilidad. El estamento alto lo utilizaba demasiado para elaborar máscaras, collares, orejeras, anillos, pendientes y objetos suntuosos. Era un símbolo de lo precioso por excelencia y metáfora lingüística para referirse al poder. También se consideraba una piedra de origen celeste.³⁰¹ Como ejemplo de todos estos valores adjudicados al jade la máscara que cubría el rostro de K'inich Janaab' Pakal descubierta en el Templo de las Inscripciones en Palenque, Chiapas. Fue hecha por más de 340 mosaicos de jadeíta, con ojos de concha y obsidiana. Estudios modernos afirman que el gran señor palencano después de la muerte fue elevado a categoría divina e inmortalizado por su herencia ancestral. El difunto junto con la máscara de *chalchihuitl* evocaban la prolongación de la existencia. De manera que, se ofrendó en la misma tumba una figurilla de piedra verde fina que se identifica con el dios solar, igual que el astro, los mayas del clásico anhelaban que la ánima del soberano fuera perpetua.³⁰²

El *chalchihuitl* también ayudaba a regenerar al occiso, ya que la piedra en ciertos contextos significaba la sangre ofrecida para los dioses. Los longevos mexicas se valieron de ella en los funerales, sobre todo, como fuerza sagrada que favorecía el florecimiento del *tlatoani*. En palabras del historiador contemporáneo Patrick Johansson, el jade era un símbo-

301. Tomás Jalpa Flores, “El *chalchihuitl* y el *tzilacayotli*: la esencia humana”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Coordinación Nacional, año 21, v. 70, enero-abril 2014, ils., pp. 20–25.

302. Beatriz de la Fuente, “El amor a la vida en las ofrendas de la muerte”, en *Obras. Tomo 2. La escultura del México antiguo*, cuidado de la edición, compilación e introducción por Verónica Hernández Díaz, México, El Colegio Nacional, 2011, ils. (Obras de Beatriz de la Fuente, 2), pp. 196–197.

lo que contribuía a la fecundación y el renacimiento de los muertos.³⁰³

c) Atavíos que le disponían al muerto

Para culminar con la preparación del bulto era necesario cubrir la mortaja con los atuendos correspondientes al estamento social que pertenecía el fallecido. Cuando el difunto era un *huei tlatoani* los encomendados en vestirlo eran otros miembros del linaje de los gobernantes del Altiplano Central. En la *Crónica Mexicana* se relata que en los funerales de Tízoc acudieron a engalanarlo otros dirigentes.

Luego le ponen la media mitra o frentera, corona de rrey, y «en» la nariz, «que» la tenía aguxerada, una piedra «que» llaman *yacaxihuitl*. Acabado de le conponer el rrey Neçahualcoyotl, luego fue a conponerle de la misma manera el rrey Totoquihuaztli. Y, por no cansar, acabado todo punto por punto, acabado ellos, «en»traron los chinanpanecas, Culhuacan, Cuitlahuac, Mizquic, Ayoçingo le conponer de otras rropas al tenor de las otras rropas.³⁰⁴

Como bien señala la fuente histórica la mortaja quedaba cubierta de gran cantidad de ropa que requería el occiso. Los encargados en ataviar al *tlatoani* son miembros que cuentan con un cargo político y un estatus cosmológico similar. Las primeras mantas que envuelven al cadáver representan una defensa que evita que el finado y sus concurrentes se lleven un contra-tiempo en el momento del contacto. La situación es idónea para que otros dignatarios rindan homenaje depositando al muerto símbolos de poder, como su diadema triangular llamada

303. Patrick Johansson K., *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, p. 174.

304. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LXII, p. 264.

xiuhuitzolli, “espinado de turquesa”, la cual, manifiesta su posición social frente a la comunidad. Al mismo tiempo colocaban el *yacaxíhuatl*, “piedra para la nariz”, que sólo usaban los gobernantes y, por supuesto, algunos trajes bien ornamentados.

Posteriormente, al extinto lo vestían con prendas de diferentes dioses del panteón mexica.

En la mortaja había gran diferencia, y más vestidos iban muertos que anduvieron vivos. Amortajaban las mujeres e otra manera que a los hombres, ni que a los niños. Al que moría por adúltero vestían como al dios de la lujuria, dicho Tlazolteutl; al ahogado, como a Tlaloc, dios del agua; al borracho, como a Ometochtli, dios del vino; al soldado, como a Vitcilopuchtli, a cada oficial daban el traje del ídolo de aquel oficio.³⁰⁵

Uno de los objetivos de cubrir la mortaja con atributos de dioses era para asimilar fácilmente el dolor que provocaba la pérdida. La vestimenta manifestaba la voluntad sobrehumana que ningún doliente podía rebatir. Es por eso que, si una persona moría como resultado del adulterio se le vestía como Tlazoltéotl, “diosa de la suciedad”, entidad que provocaba el apetito sexual y las pasiones desenfrenadas. Pero, también, eran los dioses los que limpiaban los excesos que provocaron la muerte. Volviendo con el ejemplo de Tlazolteótl, los infieles en vida para aligerar sus faltas podían recurrir a la confesión frente a un sacerdote de la diosa de la suciedad, inmediatamente, ella comería sus malos actos. Vestir el fardo funerario aligeraba la pena para desconsolados y fenecidos.

Del mismo modo, las ropas que se le depositaban al inanimado gobernante servían para proporcionarle fuerzas sagradas. Como caso peculiar, en las exequias de Axayácatl a su bulto mortuario se le atavío con un traje de papel del dios Huitzilop-

305. López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, cap. CCXV, p. 298.

chtli, “colibrí zurdo”, el cual, era el más pertinente para la condición de un *huei tlatoani* de México–Tenochtitlan. Además, se le depositó al dirigente un tocado llamado *aztatzontli*, “cabello de garza blanca”, junto con una macana y una rodela decorada con rayos del sol. Fusionado con lo anterior, fueron depositados ornamentos de papel del dios Yohualahua, “riñe de noche”, o también conocido como: “bebedor nocturno”.³⁰⁶ Los atuendos sagrados con los cuales se cubría la mortaja donaban atributos divinos imprescindibles para la existencia de Axayácatl en su nuevo destino.

Por otro lado, a los trajes se les llamaba *ocotentehuítl*, “papel de ocote”, ya que los pliegos ayudaban a la expedita incineración del cadáver, sobre todo, cuando las costumbres mortuorias solicitaban aquella práctica. A juzgar por las relaciones indígenas que compiló fray Diego Durán, el papel era uno de los objetos que más se requería en los templos prehispánicos de cada *calpulli*, pues, los sacerdotes lo utilizaban para vestir al dios tutelar.³⁰⁷ El *ocotentehuítl* que se utilizaba para engalanar al bulto se confeccionaba con características del dios del barrio.

El *Códice Magliabechiano* describe que, a los *pochtecas*, “comerciantes”, los cubrían con joyas y piedras finas que habían acumulado en vida.³⁰⁸ En la lámina LXVIII reverso (figura 15) del mismo documento se observa en la parte inferior tres piedras verdes finas con listones rojos, asimismo, en el mismo lugar se encuentran dos piezas doradas cilíndricas. La que tiene un orificio en medio y un listón rojo fue colocada como collar en el fardo, desde luego, aquella pieza dorada se convertía en un distintivo, pues, diferenciaba al extinto comerciante de otros grupos sociales.

306. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LVII, p. 243.

307. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, paleografía de Francisco González Vera, notas de José Fernando Ramírez, México, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes: Dirección General de Publicaciones, 2002, láms. (Cien de México), v. I, Historia, cap. IX, pp. 130–131.

308. *Códice Magliabechiano*, edición de la Bibliothèque Nationale de Florence, reproducción en fotografías por Joseph Florimond LOUBAT, Roma, Danesi, 1904, XCII láms., en <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Magliabechiano/thumbs0.html>, lám. LXVII v.

En el mismo tenor, durante las excavaciones realizadas en el Templo Mayor entre 1978 y 2015 se descubrieron 142 piezas completas de oro y 763 fragmentos en ofrendas funerarias. Todos estos artefactos estaban junto con los restos óseos cremados de jefes políticos y enterrados bajo los pisos. Actualmente se han localizado seis sepulturas de las cuales cuatro contenían vestigios de dicho metal. El arqueólogo Leonardo López Luján argumenta que, algunas de estas piezas son elementos de la indumentaria y alhajas de los difuntos, entre los que predominan: los cascabeles periformes, los olváceos, las hemiesferas huecas y los pendientes discoidales. El investigador supone que todo este oro se encontraba cosido a las prendas de algodón que cubrían al fenecido y que se hallaron en el contexto. Del mismo modo se han localizado cuentas esféricas, aplicaciones de orejera y una cinta perforada de dicho metal. La mayoría de los ornamentos se encuentran deformados porque fueron arrojados junto con el extinto soberano a una pira funeraria que alcanzó una temperatura aproximada de 900 a 1010 grados centígrados. Las evidencias físicas de las excavaciones, como también la tradición pictográfica náhuatl del *Códice Magliabechiano*, demuestran que el oro era parte del ajuar que se le colocaba a un cadáver del más alto nivel. Cabe recordar que, entre los mexicas este precioso metal estaba estrechamente vinculado con el sol, la luz, el calor y la temporada de seca.³⁰⁹

La insignia de poder que se les colocaba a todos los *huei tlatoani* era la diadema denominada *xiuhuitzolli*. En la lámina LXVII reverso (figura 16) del código arriba citado se distingue en la parte izquierda un fardo mortuario portando espléndidamente una diadema de color azul. El objetivo de colocar el espinado de turquesa era para darle un sentido simbólico al desaparecido señor, en este caso, homenajearlo como un hombre que había cargado la pesada tarea de la administración estatal. La *xiuhuitzolli* exhibía que no era cualquier miembro del estamento alto

309. Leonardo López Luján, "El oro de las ofrendas y las sepulturas del recinto sagrado de Tenochtitlán", en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces / Instituto Nacional de Antropología e Historia, marzo-abril 2017, v. XXIV, núm. 144, ils., pp. 62-63.

por lo que los dolientes debían presentarle mayores reverencias que las habituales. De hecho, sólo la portaban los superiores de Tenochtitlán, Tlatelolco y Tezcoco, en ocasiones, la llevaban en su cabeza los principales líderes militares y los sacerdotes ofrendadores de fuego. La *xiuhuitzolli* era un símbolo de mando de origen chichimeca. La mitra de turquesa que se le disponía al bulto simulaba una *xiuhcóatl*, “serpiente de fuego”. En la escultura nombrada contemporáneamente como Teocalli de la Guerra Sagrada Motecuhzoma Ilhuicamina utiliza el espinado de turquesa como parte de su glifo onomástico. El cetro siempre se representaba gráficamente junto con una cabellera bien recortada, una nariguera, una orejera, un pectoral escalonado y plumas o bandas paralelas conocidas como cuerdas penitenciales. Algunos de estos objetos eran atuendos con los que se vestía al inanimado *tlatoani* para los funerales. La diadema vinculaba directamente a los portadores con el dios Xiuhtecuhtli, “señor del fuego”, padre de todas las deidades, residente del centro del cosmos y protector de las personas que dirigían el gobierno.³¹⁰

De igual forma, en la mortaja de un gran líder se colocaban objetos que lucían todos los perezidos sin importar el grupo social al cual estaban adscritos. El más común era una banderilla con rayas hecha de papel que se situaba en la espalda del occiso. En la lámina LXVII reverso (figura 16) del códice que aquí se analiza se nota que en la parte posterior del fardo del *tlatoani* se le depositó una bandera. Para los antiguos nahuas la insignia era un elemento peculiar del dios Miclantecuhtli. Por lo tanto, cuando se le instalaba este banderín al marchito jefe político era para exteriorizar que el poderoso se encaminaba al interior de la tierra. Sobre todo, ratificar la defunción a los participantes que veían el bulto, dado que, portando aquel pendón se ponía bajo el mando de la deidad que encabezaba el Mictlán y formaba parte de las huestes del inframundo.

310. Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, “La estera y el trono. Los símbolos de poder de Motecuhzoma II”, en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces / Instituto Nacional de Antropología e Historia, julio-agosto 2008, v. 17, núm. 98, ils., pp. 43-44.

Al mismo tiempo que iban colocando los trajes de papel, los encargados derramaban sobre la cabeza del inanimado un poco de agua y recitaban en voz alta lo siguiente: “ésta es la de que gozaste viviendo en el mundo” Y tomaban un jarrillo lleno de agua, y dábanle, diciendo: “Veis aquí con que habéis de caminar”.³¹¹ En esta acción se observa una dualidad entorno al agua. Por un lado, el líquido retiene la energía vital para existir, por eso, cuando se le ofrece por primera vez se le explica al muerto que se deleitó de ella, pues, le sirvió para crecer y desarrollarse en la tierra. En la segunda ocasión que se le proporciona se le advierte al *tlatoani* que al lugar donde va se encontrará con este elemento de la naturaleza y transitará senderos acuáticos peligrosos. El agua almacena fuerzas cosmológicas relacionadas con la muerte, por tal razón, el penado tiene que enfrentar las fuerzas fatales de la humedad en el interior de la tierra.³¹²

Anuncio del fallecimiento

a) Aviso a los miembros del grupo gobernante

Al terminar de arreglar el bulto se presentaba al muerto frente a la comunidad. Para ello, se convocaba a todos los miembros encumbrados en el poder que vivían en la ciudad de México–Tenochtitlan y otros pueblos con los cuales los mexicas habían establecido relaciones políticas. Cuando moría en la guerra un *pilli*, “noble”, los encargados de esta tarea eran generalmente los

311. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. III, Apéndice, cap. I, p. 328.

312. Sobre la peligrosidad del agua subterránea el explorador noruego Carl Lumholtz documentó a principios del siglo XX que: “Los huicholes consideran que el mar está rodeando al mundo y es considerado por su movimiento ondulatorio la mayor de todas las serpientes, la gran devoradora, y le atribuyen dos cabezas. El sol se sumerge al pasar sobre sus abiertas fauces cuando el día se hunde en la noche y las tinieblas cubren la tierra, y con el sol desaparecen los seres humanos que la misma serpiente devora”. Citado en Johannes Neurath, “El agua en la cosmovisión wixarika”, en *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, coords. José Luis Martínez Ruiz y Daniel Murillo Licea, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales: Comisión Nacional del Agua, 2016, ils., p. 49.

guerreros veteranos conocidos popularmente como: *cuauhueuetque*, “águilas viejas”.

A su vez, cuando fallecía un *tlatoani* el facultado en decretar públicamente la muerte era el *cihuacóatl*, “mujer serpiente”. Tlacaélel que fungía dicho cargo fue el encomendado de llamar a todo el linaje gobernante del Altiplano Central a los funerales de Motecuhzoma Ilhuicamina. De hecho, este hombre organizó mensajeros que enunciaron frente a los dirigentes locales lo siguiente: “ya falleció Tlacatecatl Motecuzoma Ilhuicamina, se lo llevó el agüero proveniente de Huitzilopochtli. La carga que traía a costas ya terminó, la cual era el gobierno de la población mexicana”.³¹³ Tlacaélel fomentó la guerra para obtener la sangre que requería el sol. Dirigió la edificación de un templo en honor al dios colibrí zurdo donde se realizaban los sacrificios de los cautivos en batalla. Se menciona en las fuentes históricas que introdujo reformas en el orden jurídico, en las casas del *tlatoani*, en el ejército, en la organización de los comerciantes y creó un jardín botánico en Oaxtepec, Morelos. Fue un personaje fundamental que inspiró la cosmovisión místico-guerrera y el crecimiento de Tenochtitlan.³¹⁴ Gracias a todas estas capacidades mostradas fue comisionado varias veces para anunciar oficialmente la defunción de altos mandatarios. Como se observa, el *cihuacóatl* era una pieza fundamental para difundir el fallecimiento de un gobernante a otros *tlatoque*.

La mujer serpiente no sólo decretaba la muerte de un gran político tenochca, también, se le encargaba con permiso del *huei tlatoani* comunicar caídas ocasionadas por la guerra. Sin embargo, en algunas situaciones Tlacaélel junto con el *huei tlatoani* personalmente comunicaban el deceso de los militares, sobre todo, si estos individuos integraban el estamento social que administraba el Estado. El caso mejor documentado es la baja

313. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. XLII, p. 189.

314. Miguel León - Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3 reimp., prólogo de Ángel M. Garibay, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1983, ils. (Serie de Cultura Náhuatl / Monografías, 10), pp. 249-257.

del alto mando Tlacahuepan, según la tradición oral náhuatl, Tlacaélel y Motecuhzoma informaron cara a cara a familiares y amigos del fallecimiento de dicho personaje en los campos de batalla de Cocotitlán en la región de Chalco.³¹⁵

El *cihuacóatl* se encargaba de traer a diversos dirigentes a la ciudad para las honras funerarias. Para ello, les exhortaba que no tardaran más de cuatro días para arribar, ya que tanto el occiso como sus casas se encontraban dispuestos para acogerlos. Casi siempre los dirigentes notificados eran familiares del perecido. Así, que, los mensajeros que disponía este estadista

[...] hablaban y decían al pariente del defunto. Diciéndole: “¡Oh hijos, esforzaos y tomad ánimo, y no dexéis de comer y de beber, y quiétese vuestro corazón! ¿Qué podemos decir nosotros a lo que Dios hace? ¿Por ventura esta muerte aconteció porque nos quiere mal o hacer burla de nosotros? Es por cierto porque así lo quiso nuestro señor que éste fuese su fin. ¿Quién puede hacer que una hora o un día sea alargada a nuestra vida presente en este mundo? Pues que esto es así, tened paciencia para sufrir los trabajos desta vida presente, y la casa donde ésta vivía esperando la voluntad de Dios, esté yerma y oscura de aquí adelante, y no tengáis más esperanzas de ver a vuestro defunto. No conviene que os fatiguéis por la huerfanidad y pobreza que os queda. Esforzaos, hijo. No os mate la tristeza[”].³¹⁶

El mensaje no sólo avisaba de la partida del *tlatoani* a los más allegados, sino, también, se usaba para consolar cuando se escuchaba la noticia funesta. En el texto se advierte que los mensajeros eran muy retóricos y sutiles para mencionar

315. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. XXVII, p. 127.

316. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. III, Apéndiz, cap. I, pp. 327 -328.

el fin de una vida, puesto que, el impacto de la pérdida de un soberano perturbaba a cualquier individuo, por lo que los emisarios sugerían a los familiares que fueran pacientes para enfrentar la crisis emocional. La tristeza que embargaba a los *tlatoque* desde el momento que escuchaban el recado provocaba un receso de las labores gubernamentales, pues, el dolor que sobrellevaban ocasionaba una depresión temporal, lo cual, no les permitía ejercer sus ocupaciones cotidianas plenamente. Los enviados por el *cihuacóatl* recomendaban a los deudos que no los lapidara la angustia, de acuerdo con el sistema político de los antiguos nahuas eran el sostén de las comunidades que encabezaban, por ende, era necesario que conservaran un buen estado anímico. Con lo anterior se nota que a los parientes del *tlatoani* no se les permitía demasiadas concesiones para expresar su pesadumbre y congoja.

Nos relata el padre Francisco López de Gómara en la *Historia de la conquista de México* que, siempre respondían los rectores del Acolhuacan y Tlacopan al llamado a las exequias de un máximo jefe mexica.³¹⁷ El objetivo principal era refrendar la alianza que mantuvieron con el finado *huei tlatoani*. Sobre todo, los señores de dichos pueblos señalaban con su presencia el interés de continuar enlazados con el linaje que controlaba política, económica y militarmente a muchas regiones de Mesoamérica. Los representantes del Acolhuacan y Tlacopan sabían por los aprietos que estaban atravesando sus coetáneos, por esta razón, los apoyaban emocional y políticamente a los prestigiosos dolientes. El propósito era que los aliados algún día también iban a necesitar de ayuda, la cual, indudablemente debían de prestar los de la ciudad de México-Tenochtitlan, ya que los *pillis* del Acolhuacan y Tlacopan sin ningún reproche los auxiliaron cuando perdieron a su guía. Desde otro ángulo, sí los *tlatoque* de ambas poblaciones convenidas no respondían al llamado

317. López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, cap. CCXIII, p. 294.

les sugeriría a los tenochcas que sus más adeptos gobernantes desdeñaban la unión y subestimaban su influencia en el Altiplano Central.

b) Aviso a toda la comunidad

En lo que respecta al anuncio a toda la comunidad de la muerte de un gran dignatario ninguna crónica aclara específicamente sobre el mensaje que se emitía y la respuesta que brindaban los *macehualtin*, “personas del pueblo llano”. Se infiere que la población en general llegó a participar en las costumbres funerarias de un *huei tlatoani*, debido a que, dicho personaje era su guía política, social y religiosa. Empero, no hay datos precisos con los cuales se puedan interpretar claramente la colaboración de la población en aquella etapa ritual.

Las costumbres religiosas de los mexicas dictaminaban que cuando morían demasiados guerreros en el campo de batalla el *cihuacóatl* mandaba a los sacerdotes que dispusieran de tambores y caracoles en los templos para que entonaran masivamente un canto triste. Así, se comunicaba oportunamente a todos los vecinos de México-Tenochtitlan de los desafortunados decesos.³¹⁸ Probablemente cuando fenecía un máximo jefe político tenochca se escuchaban por toda la ciudad los atabales mortuorios.

A su vez, los *tlatoque* de otros pueblos traían consigo demasiados asistentes y domésticos. Ellos se enteraban de la defunción por ser parte de las embajadas que se enviaban a los mortuorios. No obstante, la reacción que permeaba a los asistentes del estamento bajo se desconoce totalmente. Es pertinente mencionar que, el historiador Patrick Johansson argumenta que eran las plañideras a través de sus llantos y aullidos las encargadas de notificar la defunción de un soberano, pero, no aclara cómo las féminas difundían sus lamentaciones por toda la urbe lacus-

318. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LIV, p. 234.

tre o las comunidades aledañas.³¹⁹ Investigaciones contemporáneas señalan que las lágrimas para los nahuas prehispánicos eran concebidas como “buenas pláticas”, las cuales, permitían la comunicación honesta y asertiva entre humanos. Por lo tanto, el llorar anunciaba con franqueza la desastrosa pérdida y era el mejor pregonero para difundir el dolor que asediaba a la comunidad. En este momento de los funerales se extinguían las palabras para dar paso a las lágrimas. Los antiguos mexicanos interpretaban el llanto como un acto de valentía, sobre todo, cuando un miembro de la familia se separa del hogar o cuando se atravesaban dificultades constantes. Por ejemplo, los jóvenes novatos que ingresaban al *telpochcalli*, “casa de los mancebos”, o popularmente conocida como la “casa del llanto”, se les permitía lagrimear el primer día que se despegaban de sus padres.³²⁰ Por todo lo anterior se puede deducir que, las plañideras exponían con sus lágrimas abiertamente la aflicción y la gallardía que vivían los *macehualtin* durante la crisis.

RITOS DE TRANSICIÓN

Ofrendas para el difunto

a) Bienes de gran estima social

La primera reacción de los asistentes después de ser informados de la muerte de un gobernante era preparar diversas ofrendas que se le presentaban al finado. Como caso ejemplar, cuan-

319. Johansson, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, pp. 121-122.

320. Daniel Graña Behrens, “El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, v. 40, ils., pp. 161-168.

do falleció el *huei tlatoani* Axayácatl, el rector del Aculhuacan, el señor Nezahualcóyotl, le regaló al occiso objetos suntuosos exclusivos de los *tlatoque*. Entre las dádivas que se ofrecieron se encontraban: orejeras de oro, piedras preciosas, bandas decoradas de plumas finas que servían para sujetar el cabello, un *xiuhuitzollí* confeccionado de papel, brazaletes dorados, arcos y flechas finalmente confeccionados, mantas escrupulosamente tejidas, rollos completos de piel de jaguar y plumas de águila.³²¹ Al mismo tiempo los connotados concurrentes depositaban en los ofrecimientos gran variedad de flores. Para los nahuas del posclásico estas últimas se asociaban con el *yóllotl*, “corazón”, esencia o fuerza de la vida, igualmente, se alude que dicho órgano estaba relacionado con la inteligencia, la creatividad y el valor.³²² Por lo tanto, cuando se ofrendaban flores se creía que el difunto obtendría vitalidad y ciertas virtudes que los dirigentes practicaban durante la administración estatal.

Eran tantos los regalos que ofrecían los dirigentes vecinos o aliados que la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* describe minuciosamente como el representante de Tezcoco, Nezahualpilli, llevó a los funerales de Ahuizotl todo el patrimonio que disponía en sus casas. La tradición establecía que las donaciones dependían totalmente del cargo político y el estamento social del donante. De hecho, cuando el fallecido era un *macehual*, “persona del pueblo llano”, cada pariente ofrecía al inanimado uno que otro collar hecho de barro o cuentas de piedras de uso común.³²³

De los objetos que más donaban los *pipiltin*, “hijitos”, al *tlatoani* eran grandes cantidades de lujosas mantas. A cada una de ellas se le llamaba: *amanepaniuhqui tempapaloyo*, “la que es como un travesaño de papel, con las orillas llenas de mariposa”.

321. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LVI, p. 241.

322. Miguel León-Portilla, “Significados del corazón en el México prehispánico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, v. 35, pp. 252–253.

323. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. LI, p. 451.

En la lámina LXVII reverso (figura 16) del *Códice Magliabechiano* se observa en la parte inferior derecha a un hombre ofrendar al bulto mortuorio una tela decorada con puntos rojos en los bordes. Además, en la lámina LXIX reverso (figura 17) del mismo códice se nota frente al joven occiso dos cuadros de tela, una similar a la figura anterior y, la otra, un paño que sólo evidencia el color blanco, ahí mismo, se encuentra un gran rollo con cuatro nudos de color rojo. En ambos casos se advierte que las mantas eran indispensables en las ofrendas, ya que se pensaba que aquellos objetos al final de su recorrido los entregaba el antiguo jefe supremo al señor del Mictlán para que esta deidad adoptara al difunto en el interior de la tierra.³²⁴ La antropóloga francesa Danièle Dehouve argumenta que en Mesoamérica se ha observado que a mayor número de objetos donados se remite directamente a la cantidad de trabajo para confeccionarlos, por ende, se concibe que un esfuerzo mayor otorga primordial eficacia en lo solicitado.³²⁵ De ahí se desprende que los mexicas ofrecían grandes cantidades de mantas suntuosas en los funerales para que Mictlantecuhтли no dudara en aceptar en sus dominios al soberano y, sobre todo, evitar que deambulara, lo cual, provocaría inestabilidades a los vivos.

Todas las dádivas anteriores se las presentaban los dolientes al cadáver. Posteriormente saludaban de frente al *huei tlatoani* como si aún viviera. Tal es el caso del *pilli* que se dibujó en la parte inferior derecha de la lámina LXVII reverso (figura 16) del *Códice Magliabechiano*. Los primeros en donar los objetos eran los jefes políticos y militares más prestigiados en el Altiplano Central. Ellos, recitaban extensos saludos y lamentaciones por su pérdida, empero, muchas de estas pláticas sólo eran parte de la diplomacia que se ejercía en la época prehispánica. Hay que recordar que el muerto era la cabeza de una

324. *Códice Magliabechiano*, lám. LXVIII v.

325. Danièle Dehouve, "El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración", en *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, Bologna, Università di Bologna: Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, 2016, v. 8, núm. 2, p. 188.

sociedad que retenía la hegemonía en la región, por lo tanto, los *tlatoque* evitaban ser irreverentes oferentes cuando entregaban los fastuosos objetos. Al punto que, los poderosos señores de Xochimilco regalaron al bulto mortuario de Tízoc: finas mantas, piedras preciosas, plumas, faldas y uno que otro *huipilli*, “camisa femenina”. Mientras le mostraban los obsequios al difunto, un anciano de la élite xochimilca frente al fardo recitaba lo siguiente:

Gran Señor: gran dolor siente nuestro corazón y escozimiento de ver que as perdido tu hablar y que no nos puedes ya responder; también nos as escondido tu cara para poder goçar de ella: no nos resta sino llorar y gemir tu ausencia, que para siempre la muerte nos a quitado: aquí te traemos este pequeño presente para servirte en este trance.³²⁶

De acuerdo con Dehouve, la plegaria en las ofrendas precisa lo que se da y lo que se pide para que las entidades sagradas no se equivoquen sobre el significado de lo que es mostrado y figurado.³²⁷ En los ofrecimientos de los funerales se recitaba para aclarar que lo entregado tenía por objetivo ayudar a transitar al fenecido al más allá y evitar la confusión de que lo donado fuera un tributo obligatorio producto de una derrota militar. Por esa razón, los líderes de Xochimilco, los cuales, por cierto, eran de las comunidades más sojuzgadas por los mexicas en la Cuenca de México, lloran y traen pequeñas cortesías para auxiliar en este periodo decisivo al marchito gobernante.

Pero no sólo las ofrendas estaban encaminadas para el muerto. Como caso peculiar las faldas y los *huipillis* que proporcionaron los dirigentes xochimilcas al difunto Tízoc. Los partícipes en los homenajes fúnebres prodigaban artícu-

326. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. XXXIX, p. 354.

327. Dehouve, *El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración*, p. 194.

los suntuosos, pues, al inerte *tlatoani* se le encomendaba la tarea de entregar en nombre de los vivos obsequios a las deidades que regían el Mictlán. En relación con lo anterior, en las exequias de un joven *pilli* se preparaba un voluminoso paquete de ropa ordinaria, todo ello, como congratulación de los vivos hacia Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl.³²⁸ Los generosos *tlatoque* esperaban con aquellas dádivas la reciprocidad de los dioses, ya que donde residían aquellas deidades se encontraban depositadas las potencialidades de vida que se requerían para sembrar. Después de que se colocaban frente al bulto las ofrendas sólo las podían tocar los sacerdotes encargados de organizar las honras funerarias.³²⁹ Los mexicas creían que desde ese momento las donaciones eran bienes que pertenecían a los oscuros terruños de la muerte.

b) Alimentos

Las distintas comidas que le ofrecían al muerto eran similares a la dieta ordinaria con la cual se deleitaban todos los *pipiltin* de la ciudad tenochca. El cronista indígena Hernando de Alvarado Tezozómoc relata que, en las exequias de un *huei tlatoani* venían a ofrendar

[...] sus beinte mugeres, «que» todas eran sus mugeres, trayéndole de comer a bulto o rretrato, poniéndoselo por delante los manjares por una rringlera y las tortillas, *tamales* de cada género, todas las gestas en rringlera, otra rringlera de *xicaras* de *cacao*, su beuida de los naturales, que oy día se haze así «en» toda la Nueva España. Y los señores y preçinpales se ponen por su orden con rropas y perfumaderos galanos (*yetl*), que dizen le dan de comer al rrey muerto y le bendem

328. *Códice Magliabechiano*, lám. LXVIII v.

329. López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, cap. CCXVI, p. 299.

fuego y le sahúman con unos vasillos pequeños que dizen quitlenamaquila.³³⁰

La *Crónica Mexicana* de Tezozómoc narra que se acomodaban filas y filas de alimentos que se le presentaban al occiso soberano. Los manjares que refiere el historiador náhuatl se donaban en grandes cantidades. Ahora bien, nos menciona que las principales viandas eran: tortillas, diversos tamales y bebida preparada de cacao.

En la cosmovisión de los mexicas el cacao o mejor dicho *cacáhuatl* era una ofrenda que diario ofrecían los sacerdotes a los dioses en los templos. De preferencia se le ofrecía *cacáhuatl* a los dioses que se encargaban del abastecimiento del agua. Aquella ceremonia se practicaba en el mes que los antiguos nahuas nombraban *atemoztli*, “descenso del agua”. Era una fiesta de la estación de lluvias cuando el maíz crecía. Los *macehuales* iban a los campos de cultivo donde quemaban copal e incienso para los *tlaloques*, “néctares de la tierra”, o mejor conocidos como ayudantes de Tláloc, “dios de la lluvia”. En las primeras décadas del siglo XVII aseguraban los sacerdotes extirpadores de idolatrías que la celebración la realizaban los indígenas comúnmente en verano para que las deidades del agua protegieran la siembra de los tejones y las ratas.³³¹ Además, la bebida preparada de *cacáhuatl* retenía elementos acuosos y fríos. Por todo lo anterior, podemos decir que las jícaras de cacao eran transferencias de fuerzas sagradas y elementos de fecundidad que se le dirigían al difunto para cobijarlo de alguna severidad en el interior de la tierra. Algunos códices apuntan que los parientes estaban obligados a ofrendar bebidas de *cacáhuatl* al inanimado jefe político, sobre todo, para que lo ingiriera durante su largo recorrido *post mortem*.³³²

330. Alvarado Tezozómoc, cap. LVII, p. 244.

331. Michel Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, ils., pp. 230–231.

332. *Códice Magliabechiano*, lám. LXVI v.

Dos de los alimentos imprescindibles en la ofrenda eran los tamales y los frijoles crudos. En la lámina LXIX reverso (figura 17) del *Códice Magliabechiano* se observa debajo de la estera del bulto mortuario gran variedad de dichas semillas. Se distingue claramente diversos frijoles de color rojo, amarillo y negro. Sobre los tamales nos indica el texto de Tezozómoc que las mujeres del *tlatoani* ofrecían una gran variedad de dicho condumio. Lo que pretendían los dolientes era deleitar al occiso con estas delicias culinarias, asimismo, le brindaban suficientes víveres para su arduo trayecto.³³³

Con respecto a los tamales en las ruinas de San Bartolo, Departamento de Petén, Guatemala, se encontró un mural del preclásico tardío (300 a.C.–300 d.C.) donde se representa a una mujer joven y atractiva ofreciendo este alimento al dios del maíz. Según estudios modernos dicha deidad se dirigía a la montaña sagrada o al inframundo para extraer sustentos para los humanos.³³⁴ En varias tumbas de gobernantes mayas se han encontrado platones donde se depositaban cuantiosos tamales. Los indígenas contemporáneos del sureste de México afirman que este alimento es el preferido de los ancestros y de las entidades sagradas de la milpa y el monte.³³⁵ Basado en lo previamente señalado, en Mesoamérica esta comida se vinculaba con la ferti-

333. El historiador mexicano José Velasco Toro en 1985 registro un ritual funerario náhuatl en el pueblo de Mixtla de Altamirano localizado en la sierra de Zongolica, Veracruz. Describen los registros etnográficos que durante la velación “para que el difunto pueda afrontar las dificultades y comprar sus “menesteres” en el trayecto del viaje al “más allá”, se le entrega una bolsa que se ata a un costado del ataúd [...] La bolsa contiene siete semillas que pueden ser de cacao o de cacahuete, siete semillas de café y siete de capulín seco [...] También se le pone, cuidadosamente envueltas en una servilleta, siete galletas para que le sirvan de alimento y un canuto de carrizo o tocomate con agua bendita y se le dice que es para “el hambre y la sed del camino” [...] “Ritual funerario de Mixtla, Veracruz”, en *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, Varsovia, University of Warsaw: American Studies Center, 2011, núm 14, p.158.

334. William A. Saturno, Karl A. Taube y David Stuart, *Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala, parte 1: El mural del norte*, dibujos de los murales de Heather Hurst, 2 ed., Barnardsville, Center for Ancient American Studies, 2005, ils., en <https://www.mesoweb.com/es/publicaciones/caa/AA07-es.pdf>, p. 35

335. Laura Sotelo Santos y Adriana Cruz-Manjarrez, “Tamales mayas. Sabores en el tiempo”, en *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis*, Kennesaw, Kennesaw State University, v. 6, núm.1, 2024, p. 7–11.

lidad, la abundancia, el interior de la tierra, las fuerzas regenerativas y los antepasados. Es sin duda alguna un platillo del cual debe de gozar un *tlatoani* que marchaba al más allá.

Cuenta la *Crónica Mexicana* que las ofrendas comestibles que se depositaban tenían que pasar por una ceremonia de sacralización. Los encargados de ejecutar esta tarea eran individuos destacados que se ataviaban dependiendo de su rango social y político, con ello, procuraban diferenciarse del resto de los miembros del linaje encumbrado en el poder que asistían a los funerales. Lo siguiente que se realizaba era sahumar los comestibles ofrecidos. Con esta acción se pretendía purificar las provisiones de algunos elementos que pudieran dañar al muerto. Conjuntamente se intentaba vincular los platillos con los espacios sagrados, puesto que, el humo que se producía era un puente simbólico con lo divino celeste. El objetivo de sahumar la comida con el *quitlenamaquilia*, “incensar a alguien”, era para ofrecer al difunto manjares inmaculados y colmados de sacralidad. Por otro lado, investigaciones actuales explican que en el México prehispánico encender copal favorecía la ambientación de los ritos, ya que sus efluvios estimulaban una experiencia mística al inducir al participante al trance espiritual.³³⁶

c) Seres humanos y animales

Cuando moría un *huei tlatoani* mexica una de las donaciones principales de los dignatarios concurrentes eran seres humanos. La tradición oral indígena menciona al respecto:

En muriendo alguno, poníanle tendido en un aposento, hasta que acudían de todas partes los amigos y conocidos, los cuales traían presentes al muerto, y le saludaban como sí fuera vivo; y si era rey o señor de

336. Limón Olvera, *El fuego sagrado. Ritualidad y simbolismo entre los nahuas*, p. 241.

algún pueblo, le ofrecían esclavos para que los matasen con él y le fuesen a servir al otro mundo.³³⁷

Como se observa, las donaciones de personas eran exclusivas para un soberano. Según la cosmovisión de los antiguos nahuas los supremos señores durante toda su carrera estatal retenían mucha cantidad de *tonalli*, el cual, iba segregando el *tlatoani* desde su fallecimiento, sobre todo, cuando le rapaban el *piochtli* en los baños rituales. Empero, necesitaba de materia divina para retirarse por completo del mundo de los vivos. Los donantes de aquella fuerza iban a ser los sujetos que ofrecían otros jefes políticos extranjeros o los *pipiltin* de Tenochtitlán.

Generalmente las personas que se le ofrecían al muerto eran jorobados, enanos y mujeres. En las tumbas de tiro del Occidente de México en los estados de Colima, Jalisco y Nayarit se han encontrado esculturas de cerámica en forma de individuos anormales, desnutridos o con malformaciones.³³⁸ Dichos hombres y mujeres servían a todos los mandatarios del Altiplano Central en las labores domésticas o eran los asistentes particulares. Las crónicas señalan que las personas con alguna discapacidad por diversión o por magnificencia asistían abiertamente a las comidas públicas que convidaba el sumo regente.³³⁹ Por ello, en los funerales de Tízoc se le entregaron como ofrenda todos los ayudantes de su casa. Los que más proporcionaban seres humanos eran los *tlatoque* del Acoluhuacan y los de Tlacopan. Como ejemplo las exequias de Ahuizotl, los representantes respectivos de cada uno de estos Estados le regalaron al difunto diez sujetos que iban a

337. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, edición, introducción y notas de José Alcina Franch, Madrid, Promo Libro / DASTIN Historia, [s.a.] (Crónicas de América, 43), lib. V, cap. VIII, p. 314.

338. Fuente, *El amor a la vida en las ofrendas de la muerte*, p. 186.

339. Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, edición, introducción y glosario de Ascensión Hernández de León-Portilla, México, APP Editorial / Dastin Export, [s.a.] (Crónicas de América / México en tres tiempos: virreinato, 34), libro segundo, cap. IV, p. 121.

ser sacrificados.³⁴⁰ Todos ellos provenían de la servidumbre de sus aposentos.

Por otra parte, los afligidos asistentes proporcionaban al difunto un *xoloitzcuintli*. Los informantes indígenas de Sahagún mencionan que estos animales ayudaban a cruzar a sus amos por un gran río. Ese obstáculo era muy importante que se superara, ya que era la última prueba que debía enfrentar el inanimado *tlatoani* en su recorrido por el inframundo. A juzgar por las costumbres mexicas, los perros que se presentaban como dedicatoria debían tener piel rojiza, pues, los de color blanco algún día franquearon la prueba, de ahí, el cuerpo descolorido. Por el contrario, se aseveraba que los perros negros no surcarían para nada el río, por eso, se mantenían oscuros. Así, al muerto se le prevenía entregándole un animal de color bermejo, supuestamente, dicho *xoloitzcuintli* lo encontraría el gobernante en una esquina del afluyente, posteriormente, el animal reconocería a su amo y lo auxiliaría inmediato.³⁴¹ En los funerales no debía faltar un canino frente a un bulto mortuorio, para ello, no interesaba el estamento social al cual pertenecía el homenajeado, ya que era un apoyo obligatorio que debían facilitar los familiares o allegados del fallecido.

Entre los mesoamericanos los perros se comían y se ofrendaban en contextos religiosos. En el *Códice Madrid* elaborado por los mayas del posclásico se dibujó un canino al lado de un pie de un hombre durante las fiestas de año nuevo, lo cual, indica que ambos eran parte de comidas rituales. Los cronistas evangelizadores de Yucatán narran que en muchas festividades se suplía en los sacrificios a las personas por un perro extrayéndoles el corazón, práctica similar que realizaban los nahuas con los prisioneros de guerra. De hecho, los lacandones coloniales de Chiapas acostumbraban a ejercer el canibalismo ritual, pero,

340. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. LI, p. 451.

341. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. III, Apéndiz, cap. I, p. 329.

cuando no obtenían víctimas mataban perros y se comían el corazón. La palabra *xoloitzcuintli* traducida del náhuatl al español significa, “perro deforme o monstruoso”. Hay que recordar que, los enanos, deformes y los jorobados eran conocidos como *xolo*, “criado o esclavo”, y, además, eran de las personas que más se ofrecían en las exequias.³⁴² Así, que, no es descabellado pensar que para los mexicas los canes no sólo era un animal que ayudaría a transitar a los difuntos. También simbolizaban comida sagrada o un sustituto de un servil acompañante. Ambos necesarios en el oscuro más allá.

En otro orden de ideas, en la lámina LXVII reverso (figura 16) del *Códice Magliabechiano* se nota en la parte inferior izquierda un brazo, aquella extremidad se depositó sobre un plato trípode frente al marchito *tlatoani*. Con esta imagen podemos afirmar que otro de los objetos ofrecidos eran estas partes del cuerpo humano. De acuerdo con las creencias de los antiguos mexicanos los brazos zurdos de las mujeres muertas en parto representaban un objeto con gran poder mágico. En los funerales de aquellas señoras los hechiceros hurtaban el brazo izquierdo, ya que les servía como fetiche para ejecutar encantamientos. Del mismo modo, el dedo de en medio de la mano zurda era un buen amuleto que ayudaba portentosamente a los jóvenes en las campañas bélicas.³⁴³ El objetivo de colocar la extremidad en los ofrecimientos mortuorios era para que el fenecido corriera con suerte en las escaramuzas que enfrentaría durante su trayecto. Ahora bien, dicho miembro era muy difícil de encontrar, por lo tanto, sólo se entregaba a los occisos encumbrados en el gobierno tenochca.

342. Mercedes de la Garza, “El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, v. 27, ils., pp. 113–118.

343. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. II, lib. VI, cap. XXIX, p. 612.

Honras funerarias

a) Presentación del muerto en público

Los encargados del ritual después de postrar las ofrendas pertinentes exhibían al bulto oficialmente. Esta etapa de las costumbres funerarias duraba estrictamente cuatro días. El alto sacerdote para presentar a toda la población al exánime *tlatoani* hacía dos templos de madera pintada. Aquellos mausoleos se les denominaba en la cultura náhuatl *tlacochcalli*, “casa de dardos” o, *tzihuaccalli*, “casa de punzador”. El segundo monumento era una pira mortuoria con pequeños magueyes.³⁴⁴ Las piras o terrazas fueron conocidas como *tlapanco*, “azotea”. Eran los asientos tradicionales para realizar ceremonias al maíz seco por el sol y los dioses que lo representaban. Durante el mes de *tititl*, “retracción o recogimiento”, se aposentaba la diosa Ilamatecuhtli, “señora anciana”, en un *tlapanco* hecho de cañas de maíz junto con una jaula de teas. La ceremonia acababa cuando sacrificaban una abuela que figuraba a la deidad y quemaban completamente la terraza, de igual forma, se practicaba con la pira funeraria.³⁴⁵ Ilamatecuhtli y el difunto dignatario eran dos semillas secas que sólo el fuego regeneraba.

Los informantes indígenas de Sahagún puntualizan que, durante la Conquista los bultos de Motecuhzoma Xocoyótzin y del señor de México-Tlatelolco fueron llevados a un templo que se encontraba en el barrio de Copolco, lugar donde se realizaban las solemnidades para develar a los *tlatoque* fallecidos.³⁴⁶ Este espacio geográfico se localizaba en el extremo noreste de la ciudad de Tenochtitlán y pertenecía a la parcialidad de Cuexpopan. Cabe destacar que, el septentrión era el sitio cosmológico

344. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LXXXIII, p. 360.

345. Danièle Dehouve, “Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, julio–diciembre 2012, v. 44, p. 50.

346. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. III, lib. XII, cap. XXIII, p. 1199.

asociado con los muertos, los antepasados y la oscuridad. Las fuentes históricas comentan que en Copolco vivían los sacerdotes que cada 52 años se encargaban del Fuego Nuevo. Es sensato interpretar que, los religiosos encargados de prender el fardo funerario eran los mismos residentes de dicho barrio, ya que la muerte de un *tlatoani* marcaba el final de una etapa de la historia mexica igual que el rito que trazaba la consumación de un ciclo calendárico. Asimismo, Copolco se caracterizaba por tener una población valiente y aguerrida. En ese mismo sitio los tenochcas derrotaron a los tlatelolcas durante el gobierno de Axayácatl, tiempo después, en las guerras de Conquista los españoles mencionaban amargamente que en esas demarcaciones perdieron una batalla importante por culpa de Pedro de Alvarado. Los habitantes de Copolco habían demostrado a través del tiempo virtudes como: la gallardía, el valor y la lealtad, valores que en vida y desde el más allá el gobernante debía ostentar. Actualmente se ha comprobado que aquel barrio limitaba con Tlatelolco formando parte de los terrenos pantanosos del norte de la ciudad tenochca. Era un lugar liminal idéntico al estado en que se encontraba el decesado cuando lo presentaban en público.³⁴⁷ Retomando todo lo anterior, Copolco era un punto idóneo para desarrollar las honras funerarias de los mandamases mexicas.

Por otro lado, a los máximos jefes políticos tenochcas se les colocaba en los sepulcros sobre un *tepotzicpalli*, “silla de respaldo”, dicho asiento se hacía con el mismo material que un *pétatl* común y corriente. Véase el fardo de la lámina LXVII reverso (figura 16) del *Códice Magliabechiano*. El objetivo de sentar sobre un *tepotzicpalli* a los *tlatoque* extintos era para protegerlos de cualquier daño que le quisieran obrar algunos concurrentes. En la antigua cosmovisión náhuatl se pensaba que los asientos de estera eran como un jaguar. Las cuatro esquinas funcionaban

347. María Jesús Sánchez Vázquez, Janis Rojas Gaytán y Alberto Mena Cruz, “¿Copolco o Cotolco? Un barrio perdido en el tiempo”, en *Arqueología. Segunda época*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Coordinación Nacional de Arqueología, núm. 36, diciembre 2007, ils., pp. 93–96.

como bocas furiosas que defendían a su poseedor, a su vez, los soberanos cuando aún vivían le pedían: “defiéndeme si viniese algún malvado a hacerme mal, y cierto que hierra el tiro, porque aprovechamiento puede sacar de un pobre desdichado cuya vida no es de importancia pues vivo en el suelo en perpetua miseria”.³⁴⁸ Durante la fiesta de *Ochpaniztli*, “barrido”, el líder tenochca homenajeara a los guerreros más destacados sentado sobre un *icpalli*, “trono”, cubierto de cuero de jaguar y de águila. El *tlatoani* retenía en su persona la fuerza de ambos animales desde que se posaba en la vigorosa silla, además, demostraba que era el superior de los guerreros jaguar y águila porque se colocaba sobre ellos.³⁴⁹ El *tepotzicpalli* donde reposaban los inanimados era un escudo simbólico que los cobijaba de toda ofensa. El alto sacerdocio sabía cabalmente que algunos asistentes siempre desearon el mal al occiso e indirectamente a sus tutelados. El religioso comisionado de los funerales prevenía un posible agravio mágico con la silla de respaldo.

Luego de presentar al muerto frente a los ojos de la comunidad ciertos dolientes elegidos se encargaban de hablarle elegantemente. Generalmente eran otros connotados políticos los que parlaban o interrogaban al cadáver. Las crónicas relatan que en las exequias de Axayácatl, la cabeza social y administrativa de los tepanecas, el distinguido Totoquihuaztli, recitó frente al bulto mortuorio una plática descomunadamente conmovedora. Fueron tan agudas las palabras enunciadas que el estamento alto que acompañaba al fenecido quedó totalmente atónito. Posteriormente, le continuaron con una similar emotividad y retórica las autoridades de Chalco, las cuales, invitaban a los notables deudos que era justo llorar por la pérdida.³⁵⁰ Con el hablar refinado se autorizaba que los familiares o allegados comenzaran a

348. Hernando Ruíz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, introducción y notas de Ma. Elena de la Garza Sánchez, México, Secretaría de Educación Pública: Dirección General de Publicaciones y Medios, 1988, (Cien de México), trat. II, cap. II, pp. 83–84.

349. Dehouve, *Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy*, p. 44.

350. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LVI, pp. 241–242.

vivir el duelo. Así, los estadistas de otros pueblos circunvecinos permitían a los *pipiltin* de Tenochtitlán expresar sutilmente sus sentimientos entorno a la crisis emocional por la cual se estaba atravesando.

Los *tlatoque* eran los facultados de manifestarle a “el que habla” la tristeza y amargura que ocasionaba su defunción. Lo que se recitaba frente a los restos mortales era un *cuícatl*, “canto”, de lamentaciones. Actualmente han llegado a nuestras manos alguno de ellos. Un ejemplo de estos cantos es el siguiente:

No hago más que buscar,
no hago más que recordar a nuestros amigos.
¿Vendrán otra vez aquí?
¿han de volver aquí?
¡Una sola vez nos perdemos,
una sola vez estamos en la tierra!
No por eso se entristezca el corazón de alguno:
Al lado del que está dando la vida.
Pero yo con esto lloro,
me pongo triste; he quedado huérfano en la tierra.
¿Qué dispone tu corazón, autor de la vida?
¡Que se vaya la amargura de tu pecho,
que se vaya el hastío del desamparo!
¡Que se puede alcanzar gloria a tu lado,
oh dios... pero tú quieres darme muerte!
Puede ser que no vivamos alegres en la tierra,
pero tus amigos con eso tenemos gozo en la tierra.
Y todos de igual modo padecemos
y todos andamos con angustia unidos aquí.³⁵¹

Según el *cuícatl* anterior, el desamparo y el amargo dolor eran dos elementos que afligían a los que presenciaban las honras

351. “Cantares Mexicanos”, en *Cantos y crónicas del México antiguo*, edición, compilación, introducción y notas de Miguel León-Portilla, Madrid, Promo Libro / DASTIN Historia, [s.a.] (Crónicas de América, 31), p. 136.

funerarias. Además, al exponer en público al finado *tlatoani* se desataba en los desconsolados la inquietud de sí solamente una vez se vive en la tierra. El difunto le demostraba al grupo lo perecedero que puede ser la estancia en el mundo que habitan, es por eso que, a los notables oradores que recitaban los cantos se les desconsolaba su pecho y crecía la angustia por vivir. Como lo hace notar el erudito nahuatlato Johansson: “En tiempos prehispánicos, los cantos mortuorios o, más exactamente, cantos de muertos (*miccacuicah*), ocupaban un lugar preponderante en el aparato ritual de las exequias [...] Esto se debe quizás al hecho de que un canto puede ser la variante modulada de un grito de dolor que el ritual enfatiza. El grito y el llanto son sin duda la primera reacción expresiva de quienes se ven desgarrados por la muerte de un ser querido”.³⁵²

b) Los participantes

Como ya se ha mencionado con anterioridad a los funerales de un máximo dirigente mexica acudían estrictamente todos los superiores de la Cuenca de México y, por supuesto, los miembros del linaje encumbrado en el poder de las ciudades de Tenochtitlán y Tlatelolco. A juzgar por las relaciones históricas consultadas eran dichos invitados los que más participación tenían en los ritos.

El individuo que se encargaba de dirigir las honras funerarias del *huei tlatoani* era el *cihuacóatl*. Durante los mortuorios este personaje era el que más destacaba, pues, instruía paso a paso a los religiosos, a los *tlatoque*, a los *pipiltin* y, seguramente, al pueblo llano que colaboraba. Sin duda, el *cihuacóatl* tenía como una de sus obligaciones ser el maestro de la pompa funeraria, ya que era el opuesto complementario del finado jefe político y su coadjutor. Cuando moría algún integrante del mando

352. Patrick Johansson K., “*Miccacuicatl*: cantos mortuorios nahuas prehispánicos. Textos y contextos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, julio–diciembre 2014, núm. 48, ils., p. 8.

militar el soberano junto con el *cihuacóatl* eran los autorizados de realizar aquellas labores. Como caso ejemplar, en la guerra contra Huexocingo, Chalco y Atlixco murieron cuatro de los más ilustres guerreros. La *Crónica Mexicana* describe que Motecuhzoma Xocoyótzin y Tlacaélel fueron los facultados de practicar los mortuorios correspondientes al pie del templo de Huitzilopochtli.³⁵³ Los únicos que conducían las honras de un individuo poderoso eran otros personajes del mismo estamento social o políticos con un equivalente cargo estatal al occiso.

Los primeros que acudían a los homenajes que se le realizaban al finado estadista eran sus parientes más cercanos. Obviamente, la gran mayoría de ellos vivían dentro de la ciudad o habitaban las mismas casas del dirigente, en consecuencia, arribaban tan pronto que escuchaban el anuncio funesto. El papel de los familiares era muy importante, ya que intervenían en los sepelios de principio a fin. Indiscutiblemente, las esposas o hijos del *tlatoani* eran los que más sufrían por el fallecimiento, por lo tanto, destacaban entre los miembros del grupo por la catarsis y el llanto que desenvolvían.

Los regentes que acudían a las exequias del *huei tlatoani* de México-Tenochtitlán provenían de diversos lugares y orígenes étnicos. A continuación, se muestra el cuadro 1 el cual enlista puntualmente a los gobernantes locales que acudieron a la isla para participar en los cortejos luctuosos de los representantes del gobierno mexica. Todos los datos de la tabla se obtuvieron de la *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme* del fraile Diego Durán. Se consideró pertinente esta fuente porque narra el acontecer de los *tlatoque* tenochcas de manera cronológica y laboriosa.

353. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. XCVIII, p. 421.

Cuadro 1

Honras fune- rarias de:	Gobernantes externos participantes				
Acamapichtli	No hay datos.				
Huitzilíhuitl	No hay datos.				
Chimalpo- poca	Los grandes de Tezcoco.	Los grandes de Culhua- cán.			
Itzcóatl	Gran parte de los <i>tlato- que</i> de las ciudades de la Cuenca de México.				
Motecuhzo- ma Ilhuica- mina	Todos los <i>tlatoque</i> y señores de la Cuenca de México.				
Axayácatl	El <i>tlatoani</i> de Tezcoco: Nezahual- cóyotl.	El <i>tlatoani</i> de Tacuba.	Los <i>tlatoque</i> de Chalco.	Los <i>tlatoque</i> de Cuau- hnauac y de toda la Tierra Caliente.	El <i>tlatoani</i> de Yahute- pec.
	El <i>tlatoani</i> de Huaxte- pec.	El <i>tlatoani</i> de Acapicht- lán.	El <i>tlatoani</i> de Tepozt- lán.	Los <i>tlatoque</i> de Xochi- milco.	El <i>tlatoani</i> de Cuet- laxtlán.
	Los <i>tlatoque</i> de Tlaxcala.	El <i>tlatoani</i> de Huexocingo.	El <i>tlatoani</i> de Cholula.		

Tizoc	Todos los <i>tlatoque</i> y señores que asistieron a los funerales anteriores.				
Ahuizotl	El <i>tlatoani</i> de Tezcoco: Nezahualpilli.	El <i>tlatoani</i> de Tacuba: Totoquihuaztli.	Los <i>tlatoque</i> de Chalco.	Los <i>tlatoque</i> de la Chinnampa: Xochimilco, Cuitláhuac y Mixquic.	Los <i>tlatoque</i> de Tierra Caliente.
	Los <i>tlatoque</i> Matlatzincas.	El <i>tlatoani</i> otomí de Xilotepec.	El <i>tlatoani</i> otomí de Xocotitlán.	Un <i>tlatoani</i> Chiapaneca.	El <i>tlatoani</i> de Tepexi.
	El <i>tlatoani</i> de Apazco.	El <i>tlatoani</i> de Tulla.	El <i>tlatoani</i> de Tepotzotlán.	El <i>tlatoani</i> de Cuauhtitlán.	El <i>tlatoani</i> de Tultitlán.
	El <i>tlatoani</i> de Tenayuca.	El <i>tlatoani</i> de Ecatepec.	El <i>tlatoani</i> de Xiquipilco.		
Moteczuhzoma Xocoyótzin	No hay datos.				
Cuitláhuac	No hay datos.				
Cuauhtémoc	No hay datos.				

Ahora bien, en el cuadro arriba descrito se observa que en las honras de Axayácatl acudieron grandes políticos que rivalizaban con la hegemonía tenochca. Los adversarios eran originarios de las comunidades de Huexocingo, Cholula y Tlaxcala. En las antiguas costumbres nahuas no solamente acudían a las conmemoraciones del *tlatoani* los amigos o aliados, si no, también, los grupos antagónicos. Referente a ello, relata la *Monarquía India-*

na que, durante los mortuorios del azcapotzalca Tezozómoc, el señor Nezahualcóyotl fue uno de los principales participantes a los sepelios, cabe aquí recordar que ambos personajes tenían diferencias políticas desde que el segundo era un niño. El destacado tezcocano saludó al muerto y a todos los concurrentes incluyendo a los hijos de Tezozómoc, los cuales, anhelaban asesinarlo y despojarlo del cargo.³⁵⁴ Del mismo modo, mucho tiempo después, en los funerales de Nezahualcóyotl fueron llamados a participar los líderes con los cuales estableció continuamente conflictos bélicos. Además, fueron invitados los dirigentes de Michoacán, Pánuco y Tehuantepec, aparentemente, ninguno de estos tres gobernantes trató asuntos militares o comerciales con la administración del sucumbido.³⁵⁵ Los ritos funerarios eran lo suficientemente adecuados para reafirmar descontentos o uniones. Eran espacios idóneos donde se podían socavar las aspiraciones de algunos posibles contrincantes que intentaran hacer daño a los tenochcas. Los *pipiltin* locales advertían a los enemigos que seguían unidos como grupo y que el aprieto por el cual estaban atravesando no les afectaba completamente. De hecho, con esas acciones se les recalca a los soberanos enemigos que los dolientes eran capaces de emprender un combate cuando ellos lo desearan.

Es indudable que a los homenajes de un *tlatoani* mexica se solidarizaban muchos habitantes de la ciudad lacustre. Pero, las obras históricas examinadas no señalan nada sobre los *macehualtin*, los artesanos o comerciantes. Sólo en algunas ocasiones se narran pequeños datos sobre la servidumbre del máximo jefe político. Empero, se sabe que cuando fallecía algún *huei tlatoani* toda la población de Tenochtitlán se condolía amargamente por la pérdida, hasta tal punto que, la mayoría de los niños lloraban intempestivamente.³⁵⁶ Luego entonces: ¿cómo vivía el pueblo

354. Torquemada, *Monarquía Indiana*, v. I, lib. II, cap. XXV, p. 168.

355. Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, cap. I, pp. 138–139.

356. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. LI, p. 450.

llano las honras de su gobernante? La respuesta es muy difícil que la sepamos debido a que no hay referencias documentales para interpretar nuestros supuestos teóricos.

Entre los antiguos mexicanos existió una amplia diferenciación y alejamiento social entre los *macehualtin* y *pipiltin*. El ascenso era muy reducido, de hecho, durante el gobierno de Motecuhzoma Xocoyótzin se retiraron privilegios a los *pipiltin* que descendían de hombres o mujeres del estamento bajo. El grupo encargado de la conducción gubernamental tenía como derecho exclusivo portar objetos suntuarios, poseer ricas casas con servidumbre, vestir ostentosamente y suministrar tierras.³⁵⁷ Esta desigualdad no sólo se reflejaba en lo económico, del mismo modo, se manifestaba en las prácticas religiosas. Los ritos estatales, como eran los funerales del supremo señor tenochca, estaban dirigidas exclusivamente por preponderantes egresados del Calmecac, “hilera de casas”. Por esta separación y falta de incorporación entre estamentos de la sociedad mexicana en los mortuorios del mandatario sólo participaban distinguidos personajes. Seguramente cuando un *macehual* intervenía era para tributar, elaborar una actividad doméstica o auxiliar en tareas con mucho esfuerzo físico.

c) Desarrollo del ceremonial

El objetivo principal de las honras funerarias era realizar un acto solemne al gobernante muerto. El ceremonial de homenaje se practicaba con demasiada fastuosidad, por ende, los asistentes procuraban que se desarrollara con intensa emotividad. En los mortuorios dedicados a cualquier individuo del linaje superior se desplegaba un ambiente de festividad, a la par, convivían la tristeza y la amargura. En este sentido, la tradición oral indí-

357. José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica Mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2003. (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 1), pp. 16–21.

gena señala que en los entierros del connotado guerrero Huitznahuatl los dolientes organizaron:

[...] un baile los biexos, ponen en el patio la música del *teponaztli* y sacan las armas y devisas y sus mantas, pañetes, cotaras doradas al patio «en» unos *petates* pintados (*alahuacapetatl*), y puestas allí, comienzan los biexos un cantar triste, todos atados y trançados los cabellos con cueros colorados, señal de tener tristeza por su capitán, y como buenos soldados y amigos hazían aquel sentimiento y ayudar a lágrimas a la mujer, hijos y pariente«s», los cuales salen, «en» comenzando a tocar y cantar.³⁵⁸

Como se observa en el texto, los familiares del muerto en los cortejos luctuosos bailaban intensamente al son del *teponaztli*, “instrumento musical de percusión hecho de madera”. Los más longevos del grupo cantaban desconsoladamente para acompañar la tonada. La situación era propicia para descargar la angustia y el dolor, pues, se les estimulaba a los participantes aligerar las aflicciones por medio del baile o los llantos. Con el movimiento del cuerpo no sólo se enaltecía al muerto, igualmente, en esta fase ritual se expresaban las potencialidades de vida que retenían los afligidos concurrentes. Con el esfuerzo e ímpetu que invertían descubrían en las danzas que seguían vivos, en consecuencia, estaban obligados a despedir a su ser querido y aceptaban que no podían acompañar al soberano a pesar del aprecio que le tenían. Así, en las exequias de los *tlatoque* mexicas se desplegaba la pulsión de muerte con los cantos tristes y con las lágrimas, al mismo tiempo, se expresaba la pulsión de vida con los incesantes bailes practicados por los deudos.

Entre los antiguos mexicanos existió una estrecha relación entre la muerte y la danza, como ejemplo, la guerra, en la cual

358. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LV, pp. 235 - 236.

abundan los cadáveres que yacen en el campo de batalla. En la contienda se alentaba a los guerreros con gritos, cantos y bailes. Durante todo el enfrentamiento se danzaba sin parar. Cuando los mexicas vencían a los enemigos los habitantes de la ciudad los recibían con bailes masivos, tambores y un ambiente festivo, según los tenochcas, era la manera idónea para acoger en el hogar a los combatientes vivos o fallecidos. Además, se organizaban representaciones en honor a los guerreros caídos. De acuerdo con los informes de los cronistas, los familiares del difunto a través de la danza expresaban el tormento y la angustia por la pérdida. También se bailaba para animar a la tropa durante las adversidades bélicas, así, por medio del ritmo, del movimiento corporal y de la bulla se les motivaba a los jóvenes tomar nuevos bríos en plena pelea.³⁵⁹ Retomando todo lo anterior, se puede afirmar que las danzas en los funerales tenían como intención halagar al señor principal, reconocerlo como un gran guerrero y contagiar a los allegados de vitalidad para enfrentar la muerte.

Por otro lado, se desconoce el tiempo exacto que duraba el ceremonial en honor a un estadista que cerraba sus ojos eternamente. Lo que sí sabemos es que los bailables, los cantos tristes y la música del *teponaztle* tardaban varios días. En las fuentes históricas se menciona que en los sepelios de Izcóatl los concurrentes sostuvieron durante ochenta días las lágrimas y los llantos.³⁶⁰ Innegablemente esta parte de las exequias era nodal, ya que ayudaba a los dolientes para separarse del fallecido. El encargado de la pompa se aseguraba de mantener lo necesario dicho periodo ritual, sobre todo, para que los más acongojados pudieran exteriorizar por completo el dolor. Sí no se permitían aquellas concesiones posteriormente se iban a desatar algunos conflictos emocionales en cada uno de ellos.



359. Mirjana Danilović, “Combatir bailando. Danza y guerra en el Altiplano prehispánico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, enero–junio 2017, v. 53, ils., pp. 144–152.

360. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. XIV, p. 174.

Ahora bien, cuando moría una mujer en el primer parto, las féminas emparentadas con la extinta eran las encargadas de hacer los homenajes correspondientes. Como ya hemos expuesto en el primer capítulo de este libro, aquellas madres que sucumbían se les equiparaban con los valientes guerreros muertos en batalla. Durante el trayecto a su sepulcro los familiares teatralizaban combates con armas oficiales que usaban los militares. Con dichas simulaciones, lo que se intentaba resaltar era la gallardía de la occisa en el momento que nacía su hijo, de igual forma, se les sugería a los habitantes de Tenochtitlan que este fin era el más digno para las jovencitas. Las evidencias arqueológicas indican que, en Mesoamérica desde el Clásico Tardío, 600 al 900 d.C., la población ya concebía a las *cihuateteuh*, “diosas”, como una entidad sagrada dignas de honores. En Tlalixcoyan, Veracruz, se encontró una pieza de cerámica de 138 centímetros de alto, 52 centímetros de largo y 71 centímetros de ancho que representa a una señora de pie y muerta en el alumbramiento. La escultura tiene como característica principal la boca abierta y los ojos cerrados, véase figura 21. Además, cuenta con un tocado de dos cabezas de serpientes, collar, cinturón de caracoles y enaguas sin huipil. Como se observa en la cintura o caderas tiene amarrado un lazo que posiblemente simboliza el embarazo. Algo muy peculiar en esta mujer son las manos vacías y volteadas hacia arriba como si llevara un niño inexistente o cargando. Propone la arqueóloga Beatriz Barba de Piña Chan que, las *cihuateteuh* premexicas personificaban “mujeres valientes que libran en su cuerpo una batalla por la vida y perecen en ella”.³⁶¹

361. Beatriz Barba de Piña Chan, “Las *cihuapipiltin*, sublimación de la muerte por parto”, en *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, comp. Barbro Dahlgren Jordan, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993, ils., p. 47.

d) Catarsis colectiva y despedida del muerto

Otra de las características de las honras funerarias era liberar los dolores y angustias que provocó la partida de un dirigente. Los antiguos nahuas permitían a los concurrentes expresar sus lamentos frente al bulto mortuorio. El *Códice Magliabechiano* menciona que los hijos y parientes más cercanos eran los que lloraban profundamente al difunto *tlatoani*.³⁶² En la lámina LXVII reverso (figura 16) se observa a cuatro personas sentadas y derramando profundas lágrimas. Nótese que los individuos no están bailando ni cantando, ya que descansan de dichos ajetreos, pero, siguen lamentando amargamente la defunción. Con la imagen del códice podemos argumentar que la catarsis no sólo se exteriorizaba con la música del *teponaztle*, con las danzas o con los cantos, de modo que, estas acciones rituales traspasaban las resistencias emocionales de los participantes. El sacerdote corresponsal de los homenajes ordenaba escrupulosamente en fila a los miembros del linaje dirigente que se presentaban a las exequias, posteriormente, los obligaban a bailar y llorar en grupo hasta que se desprendiera por parte de los instruidos un amargo aullido.³⁶³

Durante la catarsis colectiva los vástagos del muerto portaban las vestiduras y ornamentos suntuosos del padre. Con dichos sucesos, los descendientes del muerto provocaban entre los asistentes gimoteos angustiantes, pues, los ornamentos hacían recordar varios pasajes de la vida del máximo jefe político tenochca.³⁶⁴ En las pompas fúnebres constantemente se estimulaba la exteriorización del sufrimiento y las lágrimas.

Los cronistas novohispanos narran que durante este periodo de los ritos luctuosos se recitaban cantos con un contenido excesivamente profundo. A juzgar por las investigaciones contemporáneas los cánticos mortuorios se dividen por su intencionalidad en cuatro:

362. *Códice Magliabechiano*, lám. LXVI v.

363. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. XVIII, p. 204.

364. *Ibidem*, v. I, Historia, cap. XXXVIII, p. 344.

1. *Miccacuícatl*, “canto del muerto”. El objetivo era recapitular las hazañas del difunto.
2. *Icnocuícatl*, “canto de orfandad”. Preferentemente se pronunciaban para consolar a los dolientes.
3. *Tzocuícatl*, “canto de suciedad”. El orador autorizado lo vocalizaba frente al fardo funerario. La finalidad era proteger simbólicamente a los presentes de los efectos de la putrefacción que invadía al cadáver.
4. *Tlaocolcuícatl*, “canto de lamentación”. Con las palabras que contenía se intensificaba la catarsis y, por supuesto, los más allegados depuraban su tristeza. Este *cuícatl* se declamaba muchas veces en el ceremonial del extinto *tlatoani*. El *tlacolcuícatl* se entonaba entre varias personas, en consecuencia, en algunos de las estrofas se incluyeron coros.³⁶⁵

De acuerdo con las tradiciones mexicas, los encargados de cantar se pintaban la cara de azul marino y la parte posterior de la cabeza la teñían de negro. En la testa se colocaban un decorado que nombraban *cuexcochtechimal*, “rodela para la nuca”, ornamento que era exclusivo de la diosa Chalchiuhtlicue. A los intérpretes después de musicalizar las conmemoraciones les regalaban vasos llenos de pulque y muchas flores con intensos olores.

Cuando recitaban cierto *cuícatl* un pequeño grupo de personas levantaban o movían los restos del gobernante, pero, no contamos con información exacta para corroborar en cuál de los cuatro cantos anteriores sucedía el acto. Al mismo tiempo, las mujeres cercanas a los perocidos

[...] con las mantas de sus maridos á los hombros y los ceñidores y bragueros rodeados al cuello y los cauellos sueltos y todas puestas en renglera, al son

365. Johansson, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, pp. 189–201.

del instrumento, dauan grandes palmadas y llorauan
amargamente y otras veces bailauan inclinándose
hacia la tierra y andando así inclinadas hacia atrás.³⁶⁶

Los cánticos penosos motivaban a las cónyuges a bailar. El argumento simbólico y sentimental del *cuícatl* para los dolientes era demasiado conmovedor, sobre todo, cuando los músicos le otorgaban voz al decesado. La finalidad de esta etapa ritual era que los asistentes oyeran del mismo soberano la innegable despedida. Como ejemplo, el siguiente *cuícatl*:

Pongo enhiesto mi tambor,
congrego a mis amigos:
allí se recrean, los hago cantar.
Tenemos que irnos así.
recordadlo;
sed felices,
oh amigos.

¿Acaso ahora con calma,
y así ha de ser ella?
¿Acaso también hay calma
allá donde están los sin cuerpo?
Vayamos...
pero aquí, rige la ley de las flores,
pero aquí, rige la ley del canto,
aquí en la tierra.
Sed felices.
Atavíaos
oh amigos.³⁶⁷

366. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. XXXVIII, p. 344.

367. "Romances de los señores de la Nueva España", en *Cantos y crónicas del México antiguo*, edición, compilación, introducción y notas de Miguel León-Portilla, Madrid, Promo Libro / DASTIN Historia, [s.a.] (Crónicas de América, 31), p. 127.

El texto de los *Romances de los señores de la Nueva España* resalta que, el inanimado regente a través de las voces de los intérpretes consuela a las amistades y les recomienda a sus seres queridos ser felices en la tierra. Igualmente se pregunta el muerto por su nuevo paradero, empero, sigue recordando las bondades del sitio que algún día habitó. Los angustiantes asistentes al escuchar esas palabras aceptaban la irrefutable marcha del dirigente.

Para corresponder el adiós se practicaba que los músicos recitaran algunas palabras en nombre de los acongojados. Con muchas dignidades saludaban al bulto funerario y expresaban al son del *teponaztle* lo siguiente:

«Señor, levantaos y caminá para u«uest»ro padre, el señor del infierno, el eterno del olvido, que no ay calle ni callexón çierto, si es de día o de noche, siempre en perpetuo descanso, y buestra madre, que os aguarda que es llamada Mictecançihuatl. Yd señor, a usar de u«uest»ro ofiçio de rrey y servir allá a u«uest»ros antepasados rreyes».³⁶⁸

Al escuchar aquellas palabras los poderosos concurrentes manifestaban la necesidad de separarse emocionalmente del finado. Los intérpretes de los cantos le pedían al occiso que partiera con las deidades del Mictlán, pues, el mundo de los vivos ya no le pertenecía. Después de bailar y cantar durante algún tiempo sólo les quedaba a los enlutados consolarse. A donde iba el estadista no hay camino cierto que conozcan los vivos, por ende, los *tlatoque* y parientes ya nunca sabrían su paradero.³⁶⁹

368. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LXII, p. 265.

369. En relación con la festividad en los entierros, los cantos funerarios y la despedida del difunto, la reportera Christian Jiménez documentó en el periódico *El Universal* que, actualmente en la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca: "La música [de los indígenas] mixe se conforma por sones y fandangos, que son bailados por la población durante las fiestas. En los velorios tocan piezas en modo menor, marchas fúnebres que son el acompañamiento del fallecido y lo conducen en la transición a la otra vida. "El Dios Nunca Muere", es interpre-

En algunas ocasiones mientras se despedía al deceso los consternados declaraban de viva voz ciertos sentimientos de desamparo. Tales agobios generalmente acontecían en las honras de una madre primeriza. Los informantes indígenas de Sahagún le narraron al franciscano que, durante los sepelios de estas mujeres era habitual que algún pariente mencionara públicamente que se encontraba en una situación de orfandad. También se resaltaba en la plática la miseria que acongojaba a los familiares y amigos, ya que se les equiparaba a los individuos que atravesaban por el duelo como viejos desventurados y pobres.³⁷⁰ La defunción de una mujer al dar a luz era una de las muertes que más impactaba en la sociedad mexicana porque la comunidad depositaba bastantes expectativas en el ser humano que nacía, igualmente, por la corta edad de la difunta.

e) Banquete en honor al muerto

En las prácticas funerarias de los nahuas prehispánicos el banquete se realizaba antes de colocar el envoltorio funerario en el lugar donde lo incineraban. El festín era principalmente para que el fallecido se agasajara del exceso de vitalidad que se ofrecía en los platillos. Con el convite se despedía por completo “al que habla” y a los asistentes se les sugería que debían de sobreponerse del dolor que los angustiaba.

Según las relaciones históricas de Durán, el *cihuacóatl* mandaba traer grandes cantidades de comida para los dolien-

tada en cada tributo a los muertos, así como la “Misa Oaxaqueña”, pieza compuesta por el músico Timoteo Cruz Santos; son estas melodías las que también se entonan en las misas de cuerpo presente, antes de que la carroza tome rumbo al camposanto. La banda tiene también participación en los rezos que se realizan en los primeros nueve días posteriores al fallecimiento. Para agradecer a los muertos lo que hicieron por el pueblo durante su vida, los músicos tocan sus melodías favoritas antes del entierro. Para los personajes reconocidos de la comunidad, todo el pueblo prepara la despedida con flores y comida para que sea bien recibido en su regreso a la tierra”. Christian Jiménez, “Música de viento, tradición funeraria”, en *El Universal*, México, 1 de noviembre del 2017, [s.p.], ils., en <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/estatal/01-11-2017/musica-de-viento-tradicion-funeraria>.

370. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. II, lib. VI, cap. XXIX, p. 614.

tes. Narra el dominico que arribaban tantas viandas al lugar que los *tlatoque* que asistían comían desmesuradamente. Era tanto el monto de comestibles que se elaboraban que toda la servidumbre de las casas del antiguo jefe político se deleitaba de los manjares. El mismo cronista nos menciona que en las exequias del *huei tlatoani* Tízoc se ofrecieron platillos preparados con algunas aves de la Cuenca de México. Además, se sirvieron tortillas y bebida de cacao, a su vez, acompañaban a los alimentos algunas flores olorosas y humaredas de copal.³⁷¹

La *Crónica Mexicana* puntualiza que se aderezaban para la ocasión dos diferentes formas de tortillas. La tradición oral indígena las describía como: *tlacatlacualli*, “comida propia de humanos” y, *papalotlaxcalli*, “tortilla de mariposa”.³⁷² Investigaciones modernas han descubierto que los alimentos en forma de este insecto y de rayo eran ofrecidos a las *cihuapipiltin* y los *tlaloques*, los cuales, eran a su vez difuntos divinizados. Los estudios actuales señalan que los nahuas precolombinos pensaban que a los cuatro años de la defunción los guerreros muertos se transformaban en mariposas o en pájaros de plumas ricas, esto último, estaba relacionado con la imagen bélica y astral que poseían algunos occisos.³⁷³

Por otro lado, los *pipiltin* de Tenochtitlan durante el banquete mortuorio volvían a refrendar su vínculo y solidaridad con los gobernantes foráneos. Con ese fin se regalaban los vestidos que en la vida cotidiana utilizó el *tlatoani*. El jesuita José de Acosta cuenta que en los funerales de los indígenas coloniales del siglo XVI se comía y se bebía en exceso, sí el extinto era persona de origen noble, los familiares vestían a todos los que habían acudi-

371. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. XXXIX, pp. 354–355.

372. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LV, p. 237.

373. Elena Mazzetto, “La comida ritual en las fiestas de las veintenas mexicas: un acercamiento a su tipología y simbolismo”, en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, Paris, l'Université de Paris 8, Diderot: Groupe de Recherche Amérique Latine Histoire et Mémoire, núm. 25, 2013, en <https://journals.openedition.org/alhim/4461>, p. 7.

do a los entierros.³⁷⁴ Las vestimentas no sólo se le entregaban a los dirigentes aliados o amigos. Como ejemplo, los representantes de Tlaxcala, Cholula y Huejotzingo recibían de los *pipiltin* mexicas un sinnúmero de armas, rodela y macanas, todas ellas, vistosamente decoradas. Estos instrumentos de guerra fueron usados algún día por el soberano tenochca en combates contra sus adversarios o para atacar a los mismos receptores de los obsequios.³⁷⁵ Para consolar a los miembros del estamento alto los asistentes externos donaban a los adoloridos habitantes de la isla gran cantidad de finas mantas. Con ello, se manifestaba el apoyo emocional y la disposición que otorgaban los concurrentes para ayudar a los principales de la ciudad lacustre.

En el siglo XVI se continuaba con la costumbre de regalar mantas en los sepelios. Según las fuentes históricas los visitantes entregaban muchas de estas telas a los deudos, aparentemente, había más de esos objetos en los velorios que en una boda o en un bautismo.³⁷⁶ Con la comida y con los intercambios los asistentes se autoretribuían la descompensación que habían invertido en los ceremoniales en honor al muerto, es por eso que, se canjeaban demasiados tejidos y se elaboraban diversos platillos. Pero no todo era simbólico, también, existía una finalidad económica con la donación de telas. Las finas mantillas o vestimentas suntuosas se utilizaban como moneda para comerciar productos ordinarios en los mercados indígenas desde el posclásico tardío hasta muchos años después de la Conquista, sin embargo, no tenían un valor establecido como el dinero actual.³⁷⁷ En el *Códice Xólotl* se ilustra este tipo de intercambio tan generalizado, al punto que, se observa en una de las láminas como el connotado Xiconocatzin, hermano de Nezahualcóyotl, realiza

374. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. V, cap. VIII, p. 314.

375. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. XXXIX, p. 355.

376. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LV, p. 237.

377. Véase Frances Berdan, "Los medios de intercambio en la época prehispánica y la colonia", en *Arqueología Mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Editorial Raíces, núm. 122, julio-agosto 2013, ils., pp. 62-67.

un trueque de una manta por tortillas y comida a una mujer que se encuentra sentada frente a un *métatl*, “piedra”, sobre la cual se molían manualmente el maíz y otros granos.³⁷⁸

En resumen, para los mexicas las comidas funerarias significaban una antropofagia simbólica. Al respecto detalla la *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme* lo siguiente:

[...] lo mesmo passa de los mortuorios como atrás queda dicho pues aquel día es banquete para todo aquel barrio y para los cantores y monazillos pues le comen allí (el cuerpo presente) quanto tenía y con ello le hacen el anima en el infierno y los hijos por puer-tas y la mujer y para aquello no ha de faltar porque es vsso antiguo y idolatría de lo qual se ha hecho muy poco casso y se haçe y asi no hay quien se las quite ni lleua remedio.³⁷⁹

Obsérvese que el ritual dictaba que se ingirieran los platillos y las bebidas ofrendadas frente al cadáver. En el plano cosmológico cada individuo que asistía a los homenajes retenía una parte del inanimado. Poco a poco integraban al difunto en su interior, obviamente, conforme los allegados iban comiendo. El objetivo que se pretendía era incorporar al finado en el interior de cada uno de ellos. Metafóricamente con este acto los entristecidos partícipes a través de la digestión coadyuvaban al cuerpo para su consumación orgánica.³⁸⁰ Lo subsecuente que restaba era encaminar su ánima hacia el más allá.

378. Víctor M. Castillo Farreras, *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, 3 ed., prólogo de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, ils. (Serie Cultura Náhuatl / Monografías: 13), p. 97.

379. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. II, Lib. de los ritos y ceremonias, cap. VII, p. 87.

380. Patrick Johansson K., “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, v. 31, p. 177.

RITOS DE INCORPORACIÓN

Incineración del bulto mortuario

En los ritos mortuarios de los nahuas prehispánicos existieron dos formas de tratar el cuerpo del fallecido después de sus honras. Una de ellas era enterrar el fardo funerario en las cementeras del barrio, en los patios de su propia casa o en cuevas cercanas a la población.³⁸¹ Los familiares realizaban un hoyo redondo y profundo, posteriormente, metían al cadáver y lo cubrían totalmente de tierra. Entre 1953 y 1954 un equipo de arqueólogos y geólogos hallaron la cueva de la Candelaria, en el municipio de San Pedro, Coahuila. En esta concavidad rocosa se descubrieron 113 cadáveres en posición flexionada envueltos en un manto decorado con líneas de color café oscuro y crema. Los bultos se encontraban perfectamente amarrados con bandas o cuerdas. A un lado o debajo del envoltorio funerario se depositaron arcos, canastos, cunas o petates. Los cuerpos humanos estaban colocados uno encima de otro y separados por ramas, maderas, pencas de nopal o palma. A juzgar por un pedazo de hueso y textil sometidos a pruebas de carbono 14 la fecha aproximada de los restos es de 1205 d.C. Los investigadores contemporáneos han propuesto como hipótesis que los occisos estaban relacionados en parentesco, por lo tanto, eran una gran familia y la cueva representaba un espacio sagrado que fomentaba el culto a los antepasados. Como se observa, enterrar a los muertos dentro de una gruta no era una norma exclusiva de los pueblos mesoamericanos, igualmente, la compartían grupos humanos del desierto en el norte de México.³⁸²

381. Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, cap. IX, p. 27.

382. Leticia González Arratia, "La cueva mortuoria subterránea como metáfora del vientre materno y el camino al lugar de los ancestros", en *Arqueología. Segunda época*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Coordinación Nacional de Arqueología, núm. 56, enero 2019, pp. 6–10.

Empero, existió otra costumbre la cual comprendía la incineración del fardo funerario. Las cenizas las recogían los religiosos encargados de los homenajes y las enterraban en el templo del barrio que habitó el muerto. Esta práctica era la más peculiar, pues, se realizaba cuando el individuo había fenecido de forma natural o en las exequias de un guerrero caído en batalla. Apunta el protomédico español Francisco Hernández en su obra *Antigüedades de la Nueva España* que, en los sepelios de todos los gobernantes de México-Tenochtitlán “recibía el cadáver regio el Sumo Pontífice con los sacerdotes inferiores e iba hasta la puerta del patio cantando cosas tristes, murmuraba no sé qué y después ordenaba que fuera incinerado con todas las joyas que traía”.³⁸³ Por lo tanto, la cremación es la que analizaremos en este libro, ya que las fuentes consultadas relatan que todos los cuerpos de los *tlatoque* mexicas fueron abrasados por el fuego.

Es preciso enfatizar que para los antiguos mexicanos la usanza de calcinar a los difuntos era un hábito muy viejo. Desde su etapa chichimeca acostumbraban a quemar a los marchitos dirigentes. Por ejemplo, los acoluhuas durante la etapa de migración consumieron en las llamas los restos mortuorios del soberano Xólotl.³⁸⁴ Este ritual se realizaba desde el epiclásico (650–900 d.C.), pues, Quetzalcóatl mandó a instituir la cremación de algunas personas entre los toltecas.³⁸⁵ Es posible que la tradición la heredaron los nahuas anteriores de la Conquista, perfeccionaron ciertas técnicas y adhirieron nuevos elementos.

a) Sacrificios de los acompañantes

Los sacrificios humanos en los funerales era una práctica exclusiva que gozaban los grandes dignatarios tenochcas, de esta suerte, en las exequias de un *macehual* no existían dádivas tan gene-

383. Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, libro primero, cap. XVI, p. 91. Las palabras en corchetes son mías.

384. Torquemada, *Monarquía Indiana*, v. I, lib. I, cap. XXXV, p. 87.

385. Limón Olvera, *El fuego sagrado. Ritualidad y simbolismo entre los nahuas*, p. 270.

rosas. Los ofrecidos generalmente provenían de las donaciones de los gobernantes foráneos que participaban en las solemnidades luctuosas. Otros de los dedicados a partir con el *tlatoani* eran la servidumbre que trabajaba en el *tecpan*, “casa del principal”.

De acuerdo con lo anterior:

El número de víctimas dedicadas a este rito, al igual que las inmoladas en otras formas de sacrificio humano, se convirtió también en vehículo de ostentación de poderío y riqueza, y refleja claramente la importancia concedida a la estructura clasista, pues se pretendía llevarla más allá de la muerte.³⁸⁶

Los personajes facultados en sacrificar seres humanos en los mortuorios eran siete sacerdotes y un alto religioso que extraía el corazón. Lo más probable es que este último fuera el *cihuacóatl* que tutelaba los sepelios. Los sacrificadores antes de matar a las personas se teñían el cuerpo de almagre, óxido rojo de hierro arcilloso, los mexicas lo nombraron *teotlaqualli*, “comida espiritual o divina”. El color rojizo protegía a los victimarios de las fuerzas sagradas que se desataban durante las ceremonias de sacrificio.³⁸⁷ De hecho, el *Códice Vaticanus A 3738* narra que cuando el viejo Quetzalcóatl abandona Tula se retira hacia el mar rojo nombrado por los indígenas como Tlapalla, “grana color afinado”. Recientemente se ha demostrado que en la cosmovisión mesoamericana el rojo se encuentra asociado con la Casa del Sol, los mancebos guerreros caídos en batalla, la renovación de la juventud, el inicio de los ciclos y la nueva existencia.³⁸⁸ Todo

386. Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Instituto de Antropología e Historia / Fondo de Cultura Económica, 1985, ils. (Sección de Obras de Antropología), p. 300.

387. *Ibidem*, p. 183.

388. Véase Élodie Dupey García, “El Lugar del Color en la mitología mesoamericana. Del destino de Quetzalcóatl a la epopeya de 8 Venado”, en *Trace. Procesos mexicanos y centroamericanos*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, núm. 74, julio 2018, ils., pp. 159–184.

parece indicar que las potencialidades de muerte que embaraban a los sacerdotes a la hora del sacrificio se desechaban con la arcilla roja que se untaban los ejecutores del ritual.

Como ya se expuso previamente los inmolados eran donaciones de los soberanos locales o domésticos del *tlatoani*. Sobre los primeros, se tiene conocimiento que eran personas que en la estructura social de los antiguos nahuas se les llamaba *tlatlacohtin*, “los que están en la medianía”. Eran propiedad del donante, a su vez, los dirigentes los adquirían de dos maneras: una, como parte de la ejecución de un castigo que imponían las leyes al ofrendado; la segunda, estos seres humanos se ofrecían por voluntad propia o los familiares decidían proporcionárselo al regente. Las fuentes citan que sin distinción alguna los *tlatlacohtin* que morían en las honras eran equitativamente hombres y mujeres. Los consagrados al sacrificio se les obligaba portar ropas nuevas, además, debían ataviarse con las orejeras, los bezotes, el *yacaxíhuítl* y los ornamentos que utilizó públicamente la cabeza del Estado mexica.³⁸⁹

En torno a los ayudantes del finado las crónicas novohispanas sostienen que:

Mataban asimismo al sacerdote o capellán que tenía, porque todos los señores tenían un sacerdote que dentro de casa les administraba las ceremonias, y así le mataban para que fuese a administrar al muerto. Mataban al maestresala [asistente principal que servía la mesa, presentaba, distribuía y probaba la comida], al copero, a los hermanos que más le había, lo cual era grandeza entre los señores servirse de sus hermanos y de los referidos.³⁹⁰

389. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. XXXIX, p. 356.

390. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. V, cap. VIII, p. 314. Las palabras entre corchetes son mías.

La descripción anterior nos muestra que eran desde religiosos de su hogar hasta parientes cercanos los que se ofrecían a morir. Lo peculiar es que todos los individuos habían asistido al occiso en la vida cotidiana. Así, podemos deducir que algunos asistentes del difunto no se les permitía seguir colaborando en las casas del nuevo mandatario. Las costumbres funerarias les brindaban como salida decorosa la muerte al filo de obsidiana, en consecuencia, el siguiente gobernante podía elegir sin ningún compromiso a sus domésticos. Estas personas en vida habían disfrutado de las bondades que circulaban en las casas del “que habla”. De modo que, debían retribuir las benevolencias que el soberano les había compartido durante mucho tiempo, por ello, decidían sacrificarse, pues, le ofrecían a su benefactor por medio de su sangre fuerzas divinas indispensables para su tránsito al inframundo.

Ahora bien, en las honras fúnebres se acostumbraba a inmolarse a los *tlatlacohtin* y a la servidumbre por medio de dos métodos. En la lámina LXVI reverso del *Códice Magliabechiano* (figura 18) se observa a un individuo al que se le extrajo el corazón frente a un bulto mortuario de un *tlatoani*. La imagen ilustra claramente uno de los procedimientos que se utilizaban para sacrificar individuos. El código especifica que se quemaba el cuerpo después de extirpar el órgano vital y las cenizas que se recogían eran enterradas junto al fallecido.³⁹¹ Para emprender con certeza el ofrecimiento se solicitaba la ayuda de seis sacerdotes, los cuales, sujetaban a la víctima de las extremidades y de la cabeza. El que ostentaba mejor cargo religioso y político era el facultado de arrancar el corazón. Se percibe en la lámina que se chorreaba de sangre al cadáver, tal vez, otro sacerdote distinto tenía como tarea recoger el líquido sagrado que emanaba de la víctima. La tradición oral indígena aclara que esta técnica era la más recurrente en las ceremonias para un dignatario tenochca.

Para profundizar con detalle cómo los mexicas extirpaban

391. *Códice Magliabechiano*, lám. LXV v.

el corazón es pertinente exponer lo siguiente. Durante las excavaciones realizadas entre 1960 a 1964 en el Recinto Sagrado de México-Tlatelolco se encontró en el entierro 14 un gran número de esternones provenientes de seres humanos de distintos sexos y edades. Muchos de ellos están segmentados transversalmente por medio de un corte de hueso, lo cual, refiere que son restos de víctimas de sacrificio, no propiamente de los funerales, posiblemente, de otros rituales o celebraciones religiosas. La incisión que se utilizó para extraer el corazón se hacía a través de un espacio intercostal. Otra técnica que se aplicó era introducir el pedernal entre dos costillas y partir el esternón de adentro hacia fuera. Evidencias contrastadas en laboratorio han demostrado que los huesos cuentan con infiltraciones sanguíneas. Por consiguiente, los tajos se realizaron antes de que falleciera el sacrificado. Los avances en antropología física han demostrado que una incisión transversal intercostal es más práctica para arrancar el órgano vital. Además, se dañaría inevitablemente la vena cava y la aorta ocasionando un gran brote de sangre, de modo que, afectaría a los pulmones provocando hipoxia cerebral y un desmayo fulminante. Esto último facilitaría la manipulación del cuerpo de la víctima y la recopilación de gran parte de la sangre.³⁹²

Por otra parte, el segundo método para inmolar consistía en hundir una saeta a las personas por la garganta. Todo esto sucedía el mismo día que incineraban al homenajeado. Igual que la práctica anterior quemaban por separado a los restos humanos de los sacrificados.³⁹³ Se recurría a esta costumbre cuando los degollados eran demasiados, pues, dicha técnica era muy fácil de ejecutar y cada sacerdote aprobado podía matar a cualquier individuo.

Hasta aquí se ha expuesto sobre los ofrendados y las destrezas que se obraban en el sacrificio. Sin embargo, es

392. Carmen María Pijoan Aguadé y Josefina Mansilla Lory, "Los cuerpos de sacrificados: evidencias rituales", en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coords. Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, ils., pp. 301–309.

393. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. III, Apéndice, cap. I, p. 330.

pertinente preguntar: ¿cuáles eran los motivos que estimulaban cuantiosas hecatombes en los mortuorios de un *tlatoani* mexica? Investigaciones modernas como las del historiador Alfredo López Austin mencionan que toda la sangre que se ofrecía en cualquier ritual revitalizaba a los diferentes dueños del cosmos, a la par, se comparaba el líquido sagrado con las lluvias que fertilizaban a la tierra.³⁹⁴ En el mismo tenor, la etnóloga Yolotl González Torres concluye que ciertos sacrificios se realizaban cuando prevalecía un desequilibrio de energías. Asimismo, la especialista aclara que durante las ofrendas humanas se desataban flujos de fuerzas sagradas por medio de la sangre, por lo tanto, tenía el papel de favorecer la regeneración del universo.³⁹⁵ Retomando los estudios previamente citados se puede afirmar que en los sepelios de un representante del Estado tenochca se intentaba renovar de sacralidad al perecido. Al mismo tiempo, se ha explicado a lo largo del libro que durante las exequias predominaba un caos cosmológico, político y social; por ende, la sangre de las víctimas era un elemento sagrado que ayudaba a restaurar el orden en el mundo, ya que los vivos debían preparar las condiciones óptimas para el nuevo *tlatoani*.

Los sacerdotes oferentes al derramar el líquido divino ayudaban al estadista para que se integrara a su nueva morada, toda vez que con ese acto vertían de vitalidad necesaria al muerto para su recorrido. Por esa razón se distingue en la lámina LXVI reverso del *Códice Magliabechiano* (figura 18) que la parte frontal del fardo se encuentra teñida de color rojo. De acuerdo con las memorias de los nahuas, los religiosos echaban el corazón y la sangre de los sacrificados cuando el cuerpo del líder se quemaba en la hoguera.³⁹⁶

394. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, pp. 372–373.

395. González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 304.

396. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. XXXIX, p. 357.

Para culminar con este apartado es necesario explicar que a los inmolados se les obligaba ingerir ciertas sustancias psico-trópicas. “Y tenían [por] costumbre [los mexicas], para aquietar el miedo a los que habían de morir, para que no temiesen a la muerte, dábanles a beber un brebaje que llaman *itzpactli*, [medicina de obsidiana]”.³⁹⁷ O también, se les forzaba a las víctimas consumir previamente una bebida alcohólica exclusiva para usos rituales. Según los antiguos mexicanos lo que preparaban los encargados de los protocolos fúnebres era un pulque especial que llamaban *teuuctli*, “pulque divino”. Los informantes de Sahagún relatan que, dicha solución “después que lo habían bebido [los acompañantes del finado], volvíanlos; ya iban borrachos, como si hubieran bebido mucho pulcre”.³⁹⁸ Desde luego aquel brebaje embriagante se combinaba con otros anestésicos, ya que el pavor a la muerte y el dolor que provocaban las heridas se tenían que mitigar con alguna droga de gran impacto. A pesar de que se exacerbaba a los fallecidos en guerra o a los sacrificados, estos últimos en el momento de ser presentados los asediaba el temor y la angustia, de modo que, los oficiantes encomendados los tranquilizaban con el *itzpactli* o el *teuuctli*. Los preceptos de heroicidad que inculcaba la religión oficial no fueron suficientemente asertivos para la donación libre de la sangre y el corazón que beneficiaría a su máximo conductor.

b) Técnica y secuencia de incineración

Los principales encargados de incinerar eran dos viejos sacerdotes o un alto religioso tenochca. Al mismo tiempo un grupo reducido de longevos cantaban y tocaban el *teponaztle* hasta que se consumiera el cadáver. Sí el difunto era un connotado guerrero los autorizados en quemar la estatua de teas que representaba al caído eran los *cuauhueuetque*, “águilas viejas”.

397. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. II, lib. IX, cap. XIX, p. 848. Las palabras entre corchetes son mías.

398. *Ibidem*, v. II, lib. IX, cap. XIV, p. 836. Las palabras entre corchetes son mías.

El indígena novohispano Fernando de Alvarado Tezozómoc escribe que en los crematorios del *huei tlatoani* Axayácatl los encargados de abrasar en llamas al cuerpo fueron los *tlatoque* del Aculhuacan y de Tacuba.³⁹⁹ En general los facultados para la ocasión se ataviaban como Huitzilopochtli o vestían elementos de la deidad que se le adjudicaba el fallecimiento. El religioso superior encargado de la ceremonia se cambiaba varias veces de atuendos. Su primer traje era una deidad con muchas bocas, coyunturas y ojos de espejuelos. Posteriormente, el sacerdote hacia una representación tan fiera que asustaba a todos los presentes y los atemorizaba hasta que lloraran.⁴⁰⁰ Por esta descripción es posible que se trate de Tlaltecuhltli, dios de la tierra que ingería el cuerpo del expirado.

Continuando con dicha etapa ritual el prominente sacerdocio preparaba lo necesario para incinerar el envoltorio mortuario. Se elaboraba una estatua del *tlatoani* confeccionada de ramas, según la usanza fúnebre, aquella imagen la mostraban en el mausoleo llamado *tlacochcalli*.⁴⁰¹ Exponer durante la incineración una representación del inanimado les advertía a los asistentes que el gobernante todavía no se integraba por completo, pues, existía una parte de él que continuaba en la tierra. Los nahuas precolombinos consideraban que la parte anímica de los seres humanos llamada *teyolía*, “alma o ánima”, volaba cuando ardía el occiso.⁴⁰² Esta no abandonaba el mundo de los vivos durante cuatro días, por lo tanto, se creía que la estatua atraía alguna parte del *teyolía* que merodeaba en el ambiente. Es posible que algunas personas quisieran obrar en contra del ánima del antiguo jefe político, en consecuencia, podían evitar su integración al Mictlán. La resultante sería un desequilibrio cosmológico para los habitantes de Tenochtitlan. En consecuencia,

399. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LVII, p. 245.

400. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. V, cap. VIII, p. 315.

401. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. XXXIX, p. 355.

402. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, pp. 370–371.

la estatua no sólo protegía al muerto de algún posible daño, de igual forma, amparaba a los residentes de la ciudad lacustre.

Antes de la cremación sacaban los restos humanos del barrio de Copolco. Las personas que lo acompañaban eran los *tlatoque* y los *pipiltin* mexicas. Ambos grupos se vestían como si fueran a la guerra, ya que se dirigían a depositar al exánime a los pies del templo de Huitzilopochtli, lugar sagrado donde exclusivamente incineraban a los soberanos.⁴⁰³ Mientras llevaban al difunto con el “dios colibrí izquierdo”, algunos hombres consagrados a los dioses iban sahumando el camino y, a la par, marchaban personas que cantaban o tocaban instrumentos musicales. Así, se articulaba la ocasión para que los asistentes expresaran los últimos adioses por medio de lágrimas y gemidos. Los *p'urhépecha* de Michoacán acostumbraban en toda la ceremonia de cremación de un jerarca tocar sin cesar instrumentos de viento. Las fuentes mencionan que estos últimos estaban asociados con la llegada de los dioses a espacios mundanos.⁴⁰⁴ Cuando los mexicas y sus coetáneos michoacanos sonorizaban el trayecto a la pira funeraria convocaban a las entidades sagradas para que favorecieran con fuerzas divinas al marchito señor. El camino *post mortem* era incierto, por ese motivo, se requería de toda la ayuda disponible, fuera terrenal o sobrehumana.

Los sacerdotes le colocaban al fardo diversos objetos hechos de papel o de plumas finas para encender la hoguera, pero, sobre todo, para que el muerto se consumiera completamente. Por ejemplo, a las finadas de la élite les colocaban los instrumentos de madera con que tejían y alrededor suyo le postraban un sinnúmero de ropas que utilizaron en vida. Al inmóvil dirigente lo rodeaban con maderos resinosos cuando estos se extinguían, del mismo modo, el facultado en mantener el fuego

403. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. LI, p. 454

404. Roberto Martínez González, *Cuiripu. Cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, ils. (Serie Culturas Mesoamericanas, 6), p. 218.

echaba leña todo el tiempo hasta que el *tlatoani* se convirtiera en polvo. No sólo aquellos materiales eran los que estimulaban la combustión. Siempre que quemaban a un jefe político se untaba el bulto con una mezcla de aceites que provocaba rápidamente la ignición.⁴⁰⁵ Además, la ciencia arqueológica ha confirmado que la grasa y el vello corporal contribuyeron a incrementar la combustión. Conjuntamente ha identificado la temperatura a la que se sometían los cadáveres incinerados, la cual, oscila entre 300 y 600°C.⁴⁰⁶

Cuando se encontraba el bulto mortuario en la hoguera:

[...] dos viejos [sacerdotes], con palos, estaban alanceando al difunto. Y después de haber quemado al difunto cogían la ceniza y carbón y huesos del difunto y tomaban agua, diciendo: “lavase el difunto”. Y derramaban el agua encima del carbón y huesos del difunto, [...] Y eso hacían así en el enterramiento de los nobles como de la gente baja.⁴⁰⁷

Como se nota en esta referencia histórica los comisionados de esta práctica removían los restos humanos que demostraban en consumirse. Ante todo, procuraban que el occiso se convirtiera en cenizas. Para lograrlo, no sólo depositaban en la hoguera objetos inflamables, asimismo, acercaban los órganos del cuerpo a las flamas más implacables. A juzgar por la *Crónica Mexicana* el ritual de cremación tardaba aproximadamente un día entero.⁴⁰⁸ Para acelerar la incineración se recurría a dos expertos oficiantes que picaban el atado funerario, pues, de lo

405. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. IX, p. 124–125.

406. Luis Fernando Núñez Hernández, “Un ritual funerario náhuatl. Urnas cinerarias de Zihuateutla, Puebla”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, v. 38, ils., p. 126.

407. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. III, Apéndiz, cap. I, p. 330.

408. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LXXXIII, p. 361.

contrario se corría el riesgo que algunas partes del líder sólo se carbonizaran. Durante esta etapa de las exequias mataban y arrojaban al *xoloitzcuintli* ofrendado. El objetivo era acelerar la combustión, ya que el canino retenía grasas que aumentaban las llamas. A pesar del esfuerzo de los religiosos ciertos huesos perduraban cuando se apagaba el fuego. En el 2001 un grupo de campesinos de Zihuateutla, Puebla, descubrieron 65 vasijas, de las cuales 55 contenían en su interior restos osteológicos carbonizados de personas de diferentes edades. Los arqueólogos han concluido que son urnas cinerarias provenientes de rituales luctuosos de los nahuas prehispánicos. Los remanentes óseos que mayormente se recuperaron provienen del cráneo y las extremidades inferiores. Por el contrario, los residuos que menos se encontraron forman parte de manos y pies. Innegablemente en las pompas de incineración de un *tlatoani* sucedía algo similar.⁴⁰⁹

Todo el tiempo presenciaban la cremación los *tlatoque*, los encumbrados familiares, los *pipiltin* locales y extranjeros. Cada uno de ellos veía y olía cómo se consumía su antiguo rector. A pesar de los desagradados o el largo tiempo que duraba el encendido ninguna persona abandonaba el sitio hasta que el fallecido se convertía en polvo y huesos fragmentados. De tal manera que:

[Al] otro día cogían la ceniza del quemado, y los dientes, que nunca se queman, y la esmeralda que llevaba a la boca; todo lo cual metían en una arca pintada por dentro de figuras endiabladas con la guedeja de cabellos, y con otros cabellos que cuando nació le cortaron, y tenían guardados para esto. Cerrábanla muy bien, y ponían encima della una imagen de palo, hecha y ataviada al propio como el defunto.⁴¹⁰

409. Núñez Hernández, *Un ritual funerario náhuatl. Urnas cinerarias de Zihuateutla, Puebla*, pp. 112–123.

410. López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, cap. CCXVI, p. 299. Las palabras en corchetes son mías.

Los deudos enterraban la urna que contenía los pedazos del finado y su coleta que lo orgullecía. Al integrarlo a la tierra lo que se pretendía era regenerar al mandatario, ya que las potencialidades de vida que residían en el interior le ayudarían para emprender esa proeza. En relación con las urnas funerarias, todas las vasijas desenterradas de Zihuateutla tienen como característica principal una rotura circular intencional localizada en medio de la pieza. Al realizar dicha acción lo que se pretendía era matar la urna para integrarla al inframundo.⁴¹¹ Es posible que, el arca mortuoria del superior mexica también sufría tal procedimiento.

Según el cronista fray Diego Durán la caja del *huei tlatoani* Auítzotl fue sepultada junto a la piedra del Sol.⁴¹² No obstante nos relata que otros gobernantes tenochcas fueron sepultados al pie del templo de Huizilopochtli.⁴¹³ Obviamente dicho lugar era el indicado para colocar los restos de un máximo jefe político de México-Tenochtitlan, puesto que, la deidad llamada “colibrí izquierdo” era el patrón tutelar de toda la ciudad. Para los pobladores del México prehispánico que practicaron la incineración era muy importante la correcta disposición de los restos de un alto funcionario, aunque fueran cenizas debían de enterrarse en los lugares idóneos. Durante la Conquista, el español Nuño de Guzmán condenó a morir en la hoguera al último mandante p’urhépecha llamado Tangáxoan Tzintzicha. Cuenta la *Relación de Michoacán* que los sedimentos fueron arrojados al río sin ninguna consideración. Los más fieles sirvientes del jerarca indígena emprendieron la recuperación de las cenizas sin importar la falta que eso ocasionaba para los españoles. Una parte de ellas las sepultaron en Pátzcuaro, localidad hegemónica del occidente mesoamericano, las otras, se desconoce su paradero. Igualmente, se añade que fueron enterradas junto con rodela de oro, bezotes, orejeras, camisetas, uñas y cabellos. Ya recuperados los restos de Tangáxoan Tzintzicha la élite indíge-

411. Núñez Hernández, *Un ritual funerario náhuatl. Urnas cinerarias de Zihuateutla, Puebla*, p. 119.

412. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. LI, p. 455.

413. *Ibidem*, v. I, Historia, cap. XXXIX, p. 357.

na organizó un ritual correspondiente a su estamento social y ofreció una mujer para que lo atendieran en el más allá.⁴¹⁴ Soterrar las cenizas y los restos óseos para mexicas y p'urhépechas era necesario, ya que con ese ceremonial se iniciaba la regeneración del occiso.

c) Facultad transformadora del fuego

El fuego actuaba en los momentos más importantes de la vida de los seres humanos. En las honras de un máximo dirigente favorecía la separación de las entidades anímicas como el *teyolía*. Estudios contemporáneos mencionan que sí este provenía de los *tlatoque* se repartía en diferentes sitios del inframundo.⁴¹⁵ Las flamas de la hoguera liberaban el ánimo, por lo tanto, ayudaban al exánime transitar hacia su nueva morada. El fuego en la religión de los antiguos nahuas era una pieza fundamental para el tránsito del umbral al interior de la tierra. El *teyolía* del soberano podía integrarse sin dificultad, pues, se había roto toda barrera simbólica entre la región de los muertos y la de los vivos.⁴¹⁶

En la zona arqueológica maya de Piedras Negras, Departamento de Petén, Guatemala, se localizó un altar en el cual están trazados un gobernante sagrado, un fogón cósmico y un grupo de deidades ancestrales. En la escultura se describe gráficamente que los dioses son los encargados de colocar las rocas de la hoguera y prender la lumbre. Los habitantes del sureste mesoamericano creían que con este acto se abría la boca del cielo o el portal celeste. La fogata se prendía en momentos decisivos del estamento superior para comunicarse con lo divino y asistir en la fundación de nacientes linajes o ciudades. Igual que los

414. Martínez González, *Cuiripu. Cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, p. 218.

415. Alfredo López Austin, "Misterios de la vida y de la muerte", en *Arqueología Mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Editorial Raíces, noviembre-diciembre 1999, v. VII, núm. 40, ils., p. 7.

416. Limón, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, pp. 270-271.

mexicas, los mayas consideraban que las llamas son el puente adecuado para atravesar hacia un inédito estado y comenzar otra historia.⁴¹⁷

El fuego tenía como facultad regenerar a los individuos incinerados. La *Histoire du Mexique* narra que el dios Mictlantecutli recibía las cenizas en las profundidades para fomentar la germinación de los muertos. La misma obra histórica señala que por dicho motivo se tenía por tradición quemar el fardo funerario.⁴¹⁸ Nótese que la ignición también servía para consolar a los dolientes, de hecho, con sus propios ojos veían la aniquilación definitiva del inanimado, pero, a la vez, eran conscientes que el *tlatoani* tenochca comenzaría otro porvenir.

Suspensión del luto

Finalizada la incineración del muerto los encargados de la hoguera lavaban las caras de todos los asistentes con jícaras verdes llenas de agua y frotaban la piel con hojas frescas provenientes de un arbusto, posteriormente, las enterraban minuciosamente a los pies del dios Huitzilopochtli.⁴¹⁹ Concluyendo el ritual de limpieza de rostros se imponía un período de cuatro meses, —cada uno de ellos compuesto de veinte días—, para que los desconsolados *pipiltin* terminaran de elaborar el duelo. Después de 80 días los nobles continuaban con su vida y el difunto llegaba a su destino final.

417. Martha Iliá Nájera Coronado, "El lenguaje ritual del fuego en los mayas del periodo Clásico: un acercamiento", en *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Centro de Estudios Mayas, v. LIV, otoño-invierno 2019, ils., pp. 95–96.

418. "Histoire du Mexique", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 4 ed., edición, introducción y glosario de Ángel Ma. Garibay K., traducción del francés por Ramón Rosales Munguía, México, Editorial Porrúa, 1985. (Colección "Sepan Cuentos...", 37), p. 104.

419. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. XVIII, p. 205, también *Ibidem*, v. I, Historia, cap. XXXIX, p. 356–357.

a) Melancolía y consuelo de los dolientes

Las mujeres encumbradas en el poder eran las principales que exteriorizaban la melancolía. Sufrían una fase depresiva que manifestaba un intenso decaimiento del ánimo. Expresaban durante esos meses indiferencia frente a la vida, todo el tiempo estaban despeinadas y no se limpiaban el rostro que se impregnaba de lágrimas secas, además, mantenían un aspecto repugnante frente al resto de la sociedad.⁴²⁰ Mientras duraba el ciclo nostálgico la pulsión de muerte imperaba en aquellas personas del grupo gobernante.

Por su parte, los *tlatoque* invitados no mostraban tan abiertamente la pena que los invadía. Ya finalizada la ceremonia de incineración los grandes señores se postraban en medio del *tepotzicpalli* del extinto dirigente,⁴²¹ con ello, desplegaban la penetrante nostalgia que los invadía, empero, la posición política que ostentaban no les permitía soltar profundos sollozos.

La clausura de la melancolía se concentraba básicamente en las féminas, pues, eran los miembros de la comunidad que más se exhibían en esta etapa ritual. Transcurrido el lapso permitido algunos sacerdotes del alto clero iban a las casas de las consternadas. Les raspaban los rostros con las uñas y con pequeños papeles hechos para la ocasión. El objetivo era retirar la suciedad que se acumuló mientras duraba la pesadumbre. Los religiosos abandonaban los hogares y caminaban hacia el pie del cerro llamado Yahualihcan, lugar donde enterraban los trozos de papel. Posteriormente, regresaban a los hogares de las dolientes para realizar sacrificios de animales, quemar copal y papel. Para finalizar con el ritual, las señoras donaban finas telas para los dioses y los templos.⁴²² En efecto, esta práctica indicaba la expulsión de todo dolor, a la par, apaciguaba las mortificaciones que ocasionó el fallecimiento. Limpiar la cara purificaba de toda aflicción a las acongojadas.

420. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LV, pp. 237–238.

421. *Ibidem*, cap. LXXXIV, p. 361.

422. *Ibidem*, cap. LV, pp. 237–238.

Cuando una mujer la invadía severamente la tristeza decían los antiguos nahuas que se encontraba *yolpatzmicqui*, “el que está muy acongojado y afligido”. El corazón, *yollo*, era el órgano relacionado con las enfermedades mentales y los estados de ánimo. Para ayudar a las señoras existió una terapéutica por medio de la herbolaria que asistía al *yollo* deprimido. Por ejemplo, para mitigar la melancolía usaban el *teyolchipahuac*, “planta que alegra el corazón”. El *Códice Badiano* enlista 25 remedios para la ansiedad, la tristeza y los males del órgano muscular que bombea sangre. No sólo se utilizaban plantas para tratar los malestares que ocasionaba la pérdida de un ser querido, también se recurría a la carne del *cocotli*, “tórtola”, para combatir el bajo estado de ánimo.⁴²³ Asimismo, se recomendaba como terapia contra la depresión dedicarse a actividades alegres, de tal forma que, se exhortaba ejercitar el canto, el baile y la música. Para atender a las agobiadas era muy importante la palabra, ya que las invocaciones, oraciones y conjuros se utilizaban en el tratamiento. El encargado de llevar a bien las palabras sagradas eran los sacerdotes nombrados como: *tonalpouhque*, “contadores de los destinos”. Las publicaciones actuales mencionan que estos religiosos eran los psiquiatras o los genetistas de la época prehispánica.⁴²⁴ Como se observa, en ningún momento se abandonaba a las desconsoladas, para ello, se utilizaban tratamientos diversificados en los cuales se combinaban las plantas medicinales y los cantos divinos.

b) Resignación

Para que los dolientes aceptaran la resignación debían de tomar consciencia de la pérdida. Los sacerdotes después de realizar

423. Jan Elferink, José Antonio Flores y Eva Ma. Rodríguez, “Las enfermedades mentales entre los nahuas”, en *Salud Mental*, México, Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, v. 20, núm. 3, septiembre de 1997, pp. 60–63.

424. Sergio Villaseñor Bayardo, *Apuntes para una etnopsiquiatría mexicana*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias de la Salud, 2008, pp. 53–55.

los lavatorios de rostros pedían a las deudas que recitaran en voz alta y con mucho aliento la siguiente reflexión:

Hermanas mias e hijas mias, esforçaos y hacé ancho el coraçón: ya emos dejado á nuestros hijos los tigres y las águilas, y no penséis de tornallos á ver ni imagineis que es como quando se salía de vuestra casa mohino y enojado, que no uoluia en tres ni en quatro días, ni como quando iba á buscar su vida, que volvia desde apoco: imaginá que ya se fueron para siempre. Mirá; lo que deueis hacer es de tu padre en tus exercicios mujeriles de uso y del telar, de barrer y regar, de encender tu lumbre y estarte en tu recogimiento, y esperar en el Señor de lo criado. Señor del día y de la noche, del fuego y del aire.⁴²⁵

El discurso tenía como destinatario las mujeres, pero, el mensaje era para todos los abatidos. La plática sugería que se levantara el duelo lo más pronto posible. De nuevo, observamos que la *tlahtolli*, “palabra”, guardaba un papel fundamental en el ritual. En este caso sirve para limpiar el sufrimiento, de igual forma, es una herramienta eficaz para que los individuos superen el desorden provocado por los funerales. Para ejemplificar la importancia de la palabra en la sanación, el *tícitl*, “médico”, antes de iniciar el diagnóstico persuadía al enfermo por medio de un discurso retórico para que reflexionará su padecimiento, asimismo, iniciaba la cura y el desecho de todo mal.⁴²⁶ En el mundo náhuatl la *tlahtolli* sanaba y aligeraba las angustias.

Las expresiones verbales de los religiosos persuadían a las madres o las hijas para que se esforzaran en continuar con sus

425. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. XXXVIII, p. 345.

426. Mónica Guadalupe Andalón González, “El *tícitl* en la cultura náhuatl del Posclásico”, en *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, septiembre–diciembre 2016, v. 23, núm. 67, ils., pp. 186–187.

labores domésticas, ya que durante ochenta días habían descuidado sus trabajos ordinarios. La armonía se vuelve a restablecer, por ende, el discurso arriba citado decretaba estrictamente que todas las prohibiciones finalizaran. Lo único que podían esperar los afligidos era la integración del antiguo dignatario a su nueva morada, en ese sentido, se les solicitaba a los vivos aguardar el dictamen del señor del día, de la noche y de lo creado, pues, seguramente cierta deidad del panteón mexicana era la encargada de favorecer el incierto camino del connotado muerto. Referente a lo anterior, el historiador Guilhem Olivier afirma que Tezcatlipoca era un dios del cual dependían los humanos, además, era amo de los destinos y modelo de las transformaciones.⁴²⁷ Por lo tanto, no es descabellado proponer que Tezcatlipoca era la deidad competente para socorrer al difunto en aquel momento crítico.

Así, comenzaba el periodo idóneo para restaurar la vida social y política de los *pipiltin*. Los autorizados en realizar dicha empresa eran los dos *tlatoque* que hasta ese momento formaban la *excan tlatolloyan*, “tribunal de las tres sedes”. La tarea principal era encabezar la elección del próximo *huei tlatoani*. Nos relata la *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme* que, al otro día de ser alzados los llantos en honor a Izcóatl los representantes de los pueblos de Tacuba y del Acoluhuacan seleccionaron la nueva cabeza del Estado tenochca.⁴²⁸ Empero, entre los habitantes de México–Tenochtitlán los ritos para acceder al rango de supremo dirigente duraban varios días y se dividían en cinco etapas, las cuales eran: 1) presentación, 2) retiro, 3) investidura e intercambio de discursos, 4) guerra de obtención de prisioneros y 5) ceremonia de confirmación.⁴²⁹ Proclamar

427. Guilhem Olivier *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 46, también Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, ils. de Miguel Covarrubias, 21 reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2004. (Colección popular, 104), p. 43.

428. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. XV, p. 175, también *Ibidem*, v. I, Historia, cap. LII, p. 456.

429. Daniel Alatorre Reyes, *El rito de ascenso al poder de los tlatoque mexicas y los dioses que participaban en él*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, 2014, ils. (Tesis para obtener el título de Maestro en Estudios Mesoamericanos), p. 53.

un naciente mandatario no se realizaba de un día para otro, lo que la crónica ilustra es que los miembros del linaje encumbra- dos en el poder tenían que continuar lo más pronto posible con sus actividades religiosas, administrativas o militares porque se había inaugurado otra etapa del acontecer mexicana. El duelo finalizaba cuando se reincorporaban los participantes al gobierno del recién investido *tlatoani*.

Rumbo al destino de los muertos

a) Diferentes etapas del recorrido

El recorrido del fallecido duraba cuatro años del calendario indígena. Durante ese tiempo pasaba por nueve lugares del inframundo hasta lograr el descanso total. Se menciona en las relaciones históricas que los humanos que fenecían de forma natural merodeaban por algunos días los sitios donde habitaban los vivos.⁴³⁰ Los infortunios que cruzaba el antiguo estadista eran accesos iniciáticos a la sacralidad.

En el mismo tenor, López Austin interpreta que las desventuras en el más allá son indemnizaciones *post mortem* que deben realizar los individuos por las benevolencias que le otorgó la propia vida. El experto en religión mesoamericana se pregunta:

¿Qué se paga en el viaje al Mictlan? Las faltas, los pecados pero también la adquisición de fuerzas, la ineludible deuda que contrae el ser humano por su mero existir. Se devuelve la carga en el sentido más general. La carga se formó por naturaleza y responsabilidad propia, pero también por responsabilidades ajenas. La restitución, más que un castigo en sentido estricto, es un procedimiento mecánico de purifica-

430. Torquemada, *Monarquía Indiana*, v. II, lib. VI, cap. XLVII, p. 128.

ción en que el individuo retribuye lo que adquirió por haber existido, recibe el castigo a sus faltas propias y sufre la limpia de las ajenas que se le incorporaron en vida.⁴³¹

El *tlatoani* durante el recorrido debía de eludir intensos fríos y vientos desgarradores, es por eso que, le arrojaban en la hoguera la ropa que usó para cubrirse en el azaroso trayecto. Una de las etapas más cruciales era franquear el torrente que llamaban Chicunahuapa, “nueve ríos”. Como arriba hemos mencionado, al extinto jefe político le donaban un perro de color rojizo y alrededor del pescuezo del animal le amarraban un hilo tejido con suma destreza. Las costumbres mortuorias señalaban que el errabundo dignatario se cogía de ella para no ahogarse en las aguas del interior de la tierra.⁴³² Para que enfrentara el difunto sin ninguna complicación el peligroso río, las heladas temperaturas u otras peripecias, los mortales estaban obligados a proporcionarle apoyo, por ello, en ocasiones el occiso deambulaba por Tenochtitlan, ya que les indicaba a sus anteriores gobernados que lo aprovisionaran lo más pronto posible de fuerzas divinas.

La segunda lámina reverso del *Códice Vaticanus A 3738* (figura 19) con una lectura de abajo hacia arriba nos muestra a grandes rasgos las nueve pruebas que enfrentaba el *tlatoani* tenochca. A juzgar por el documento pictográfico las adversidades eran los siguientes:

1. Caminar grandes extensiones de tierra árida, las cuales, se encuentran estrechas y con demasiadas piedras.
2. Franquear un camino donde hay serpientes que devoran los corazones.

431. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, ils. (Sección de Obras de Antropología), p. 220.

432. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. III, Apéndiz, cap. I, p. 329.

3. Padecer flechamiento simultáneo.
4. Atravesar el lugar donde flotan las banderas, posiblemente, se creía que en ese sitio había remolinos de agua.
5. Recorrer un lugar donde sopla viento gélido, tan cortante como las hojas más filosas de obsidiana.
6. Surcar una montaña hecha de obsidiana.
7. Cruzar en medio de montañas que se juntan o chocan.
8. Pedir ayuda al *xoloitzcuintli* para dejar atrás el caudal del río de Chicunahuapa.
9. El último lugar era el Chicunaumictlán, “novenio lugar de los muertos”.⁴³³ Al finalizar este arduo recorrido el *teyolía* del supremo señor se reciclaba, por lo tanto, aquella entidad anímica era ofrecida como pago a la tierra por sus bonanzas.⁴³⁴

Nótese que en las concepciones de los antiguos mexicanos la sacralidad era muy difícil de alcanzar. El enigmático viaje nos muestra que el inanimado se encontraba en un estado azaroso mientras se integraba al noveno piso cosmológico del Mictlán. Sin embargo, antes de quemar al líder tenochca los sacerdotes comisionados dotaban al finado con inestimables amuletos, como: el brazo de una mujer muerta en parto. El camino de los muertos era muy peligroso, pero, el marchito *tlatoani* debía superarlo sin tregua alguna.

433. Caso, *El pueblo del sol*, p. 82, también Jaques Soustelle, “El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos. Representación del mundo y del espacio”, en *El universo de los aztecas*, 6 reimp., trad. de José Luis Martínez y Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, ils. (Sección de Obras de Antropología), p. 142.

434. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, pp. 218–219.

b) Última morada

Las fuentes históricas consultadas describen muy poco sobre este espacio cosmológico. La *Historia general de las cosas de la Nueva España* comenta con brevedad que en ese lugar las extintas mujeres provenientes de la élite se encuentran con el dios de la muerte.

Y en llegando los defunctos ante el diablo que se dice Mictlantecuhltli, ofrecían y presentábanle los papeles que llevaban, y manojos de teas y cañas de perfumes, y hilo floxo de algodón, y otro hilo colorado, y una manta de *maxtli*, y las naguas y camisas. Y todo hato de mujer defuncta que dexaba en el mundo, todo lo tenían envuelto desde que se muría.⁴³⁵

El inanimado rector de la sociedad tenochca se despojaba de todo en este paraje, pues, ya no necesitaría nada del mundo de los vivos. A la par, ofrendaba los objetos al señor del inframundo, ya que requería de la deidad para que le donara fuerzas regenerativas. Lo anterior es lo único que podemos interpretar. En la religión de los antiguos nahuas la última morada de un occiso era un misterio infranqueable.

c) Celebraciones luctuosas

Para que llegara el muerto con bien al Chicunaumictlán los vivos donaban desde la tierra fuerzas sagradas o productos que lo auxiliaran. Se conmemoraba el fallecimiento del *tlatoani* hasta que atravesaba las nueve pruebas. Cinco días después de ser enterradas las cenizas comenzaban las primeras celebraciones, a su vez, veinte días más tarde se realizaba otra similar. Posteriormente cuando se levantaba el luto, o sea, ochenta días después de enterrar los restos del dirigente. Y para finalizar se efectuaba un home-

435. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. I, lib. III, Apéndiz, cap. I, p. 329.

naje anual en la fecha exacta que murió el dignatario. Los *pipiltin* recordaban la pérdida con mucha intensidad y desplegaban demasiada festividad. Las efemérides luctuosas duraban cuatro años, de esta suerte, cumplido el tiempo indicado se cancelaba toda solemnidad en honor al antiguo jefe político.⁴³⁶

Una de las evocaciones más importantes que se practicaba tenía lugar a los cinco días después de haber incinerado al occiso o a la estatua de un guerrero caído en batalla. A dicha apoteosis la conocían los mexicas como: *quixococualía*, “comen sus frutos”. La característica fundamental de aquella conmemoración era ofrendar innumerables comidas. Una de ellas era el platillo ritual llamado: *tlacatlacualli*, “comida propia de hombres”. Considerando la información de las relaciones históricas era un guiso de carne humana, la cual, servía para que el fallecido se nutriera de materia divina que retenía el inmolado. A los asistentes se les ofrecía dos tipos de pulque, uno, de color blanco, el otro, de tono amarillo.⁴³⁷ Los dolientes se desinhibían bebiendo y al calor del *octli*, “pulque”, recordaban al connotado finado. El *quixococualía* se realizaba en el mismo lugar donde se había efectuado la cremación.

De hecho, las mujeres más allegadas

[...] ofrecían en el lugar donde se auian quemado los bultos aquestas comidas, después de los cuales tomauan todas las mantas y bragueros de los muertos y quemáuanlo sin quedar cosa de la ropa que tenían de que uviesen usado, y para honra estas mantas y bragueros comprauan vino de la tierra y derramábanlo por todo aquel lugar donde auian quemado la ropa, y así se iban todos á sus casas.⁴³⁸

436. Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, trat. I, cap. 4, p. 33, también López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, cap. CCXVI, p. 299.

437. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. XXVII, p. 129.

438. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, Historia, cap. XVIII, pp. 205–206.

Cabe recordar que entre los antiguos mexicanos el pulque era estrictamente controlado. Sólo los ancianos podían beberlo y a los jóvenes se les permitía ingerirlo en algunos contextos rituales. Se menciona en las crónicas que existían castigos oficiales para los infractores de las limitaciones. Los nahuas concebían que el consumo de *octli* traía como consecuencia la transgresión del orden establecido. Por ejemplo, cuando se emborrachó Quetzalcóatl al otro día abandonó la bonanza de Tollan y su estado de sacralidad que ostentaba este personaje, por ende, la ciudad decayó. La ebriedad predecía el fin de una etapa en la vida de un ser humano, dios o gobierno. No es casualidad que en los aniversarios mortuorios se ofrecían grandes cantidades de pulque, ya que con ello se recordaba la crisis que ocasionó la muerte, además, señalaba el desenlace del gobierno del marchito *tlatoani*. La ebriedad también estaba asociada al rejuvenecimiento o renacimiento. Por esa razón, Quetzalcóatl al finalizar la ingesta excesiva de bebida alcohólica se retira a Tlapallan y enciende una hoguera para renacer como Venus. Como se observa en la cita anterior derramar “vino de la tierra” donde se había incinerado el muerto propiciaba su regeneración.⁴³⁹

El *quixococualía* perduró entre los nahuas hasta bien entrado el siglo XVII. Empero, ya no se ofrendaba *tlacatlacualli* o se quemaban finas mantas, por el contrario, había poca comida y la ropa se sustituyó por veladoras. Los nahuas novohispanos de la región de Taxco, Guerrero, acostumbraban ejecutar las memorias a los cuatro días de enterrar al muerto y lo realizaban en las sepulturas de los cementerios de las recién erigidas iglesias.⁴⁴⁰ En el Tercer Concilio Mexicano que

439. Guilhem Olivier, “Entre transgresión y renacimiento. El papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, en *El héroe entre el mito y la historia*, coords. Federico Navarrete y Guilhem Olivier, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, ils. (Serie Historia General, 20), pp. 101–114.

440. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, trat. I, cap. X, p. 76.

se celebró en 1585 se ordenaba que se cancelaran los convites funerarios elaborados por la población indígena. Los sacerdotes católicos debían de eliminar fiestas, borracheras o excesos en las tumbas de los difuntos nativos. No se les permitía construir sepulcros ostentosos en los panteones para evitar reuniones o festejos de los allegados. Los párrocos encargados estaban obligados a corregir o amonestar a los que continuaran practicando las honras que recordaban al fallecido. El *tlacatlacualli* fue una ceremonia que perduró por mucho tiempo posterior a la Conquista.⁴⁴¹

Por otra parte, los mexicas en la ceremonia anual de *títitl*, “contracción”, elaboraban con sumo detalle una figura de papel y de madera que sustituía al expirado soberano. En la lámina LXXII reverso del *Códice Magliabechiano* (figura 20) se observa en la parte izquierda una de esas estatuas. Sí el señor era un *tlatoani*, como lo muestra el documento pictográfico, se le depositaba una nariguera de *chalchíhuítl* y le colgaban un animalillo llamado *xílotl*, “mazorca tierna de maíz”. Además, le instalaban un tocado muy bien ornamentado, el cual, estaba confeccionado de:

[...] pluma de gallina de lo meruido blanco, y por penacho le ponían una vara colgando della unos papeles que ellos llaman *amatl*, tenia caueza por tocado le ponían unas yervas que ellos llaman *mali mali*, [sic.] y del colodrillo le salía otro penacho que ellos llaman *pantotole* ques de papel.⁴⁴²

Según la imagen del códice los participantes se auxiliaban en los ritos de recordación de la música y los cantos. Así, lo

441. Carmen-José Alejos Grau, “El más allá en los concilios del ciclo colonial, 1555–1771”, en *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglo XVI–XVIII*, edición por Gisela von Wobeser y Enrique Vila Vilar, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2009. (Serie Historia Novohispana, 81), p. 128.

442. *Códice Magliabechiano*, lám. LXXI v.

que se pretendía era restablecer el caos que ocasionó la muerte, sin embargo, lo único existente en los familiares y afines eran ciertos recuerdos que se entonaban dramáticamente. A pesar de lo anterior una prioridad en los aniversarios eran las entregas incesantes de mantas o grandes pliegos de papel. En la imagen aquí analizada se observa que le proporcionaban al *tlatoani* una gran carga de hojas enrolladas por cuatro nudos rojizos. Uno de los objetivos básicos de aquellas ofrendas era para que el expirado retribuyera las potencialidades de vida que se mandaban cada año desde el más allá. El fenecido en este período de tránsito era un puente entre el interior de la tierra y las necesidades de fertilidad que requerían los campos de cultivo de la isla.

Actualmente algunos grupos indígenas en México siguen creyendo que los que partieron de este mundo son intermediarios entre los humanos y las influencias sagradas que residen en el inframundo. La antropóloga norteamericana Catharine Good Eshelman ha evidenciado con su trabajo de campo que, las comunidades originarias de la cuenca del río Balsas, Guerrero, elaboran minuciosamente

[...] ofrendas colectivas a los muertos [, las cuales,] coinciden con la cosecha y abarcan un mes entero; los nahuas afirman que los difuntos llegan el 29 de septiembre y se quedan entre los vivos hasta el 2 de noviembre. Su llegada se asocia con la fiesta de San Miguel, y en Ameyaltepec los reciben con ofrendas de elotes, melón y sandía, y calabaza de las milpas, y con pan y chocolate. En Oapan preparan los tamales de frijol y telolotzin con las gallinas en mole como parte de la celebración de San Miguel, estrechamente vinculado con la producción agrícola. Los nahuas [contemporáneos] explican que la intención detrás del uso de productos agrícolas entonces es compartir con los difuntos los frutos ya

que las “almas” ayudan en traer la lluvia y dar fuerza a la tierra para que rinda el maíz.⁴⁴³

d) El muerto como entidad sagrada

Los nahuas prehispánicos creían que los extintos gobernantes al finalizar su trayecto al más allá nacían como antepasados. Para ilustrar lo anterior en la clausura de los funerales de Itzcóatl, el *cihuacóatl* Tlacaélel mencionó delante de muchas personas que el estadista se integraría a un lugar misterioso con los *tlatoque* predecesores. El *cihuacóatl* indicó retóricamente que cuando Itzcóatl arribara al Chicunaumictlán sería recordado por los *pipiltin* como uno de los antecesores más importante del linaje encumbrado en el poder.⁴⁴⁴ Todos los soberanos muertos se perpetuaban en la memoria de la élite, pues, fueron una pieza fundamental para su historia. Desde el punto de vista de López Austin para los mexicas la muerte no era liberación, ni abandono de la carga, ni desvinculación de lazo jerárquico.⁴⁴⁵

El dignatario tenochca al llegar al noveno lugar del inframundo era nombrado por los familiares como *téotl*, “divino”.⁴⁴⁶ Estudios modernos sugieren que la palabra *téotl* la usaban los antiguos mexicanos para nombrar seres y cosas con características notables, entes con cualidades sobrehumanas o individuos que perdieron su parte material después de fallecer. La tradición oral relata que durante la Conquista los indígenas nombraron a los desconocidos españoles como: *teteo* o *teteu*, plural de *téotl*.⁴⁴⁷ En virtud de lo expuesto, se puede afirmar

443. Catharine Good Eshelman, “Usos de la comida ritual entre nahuas de Guerrero”, en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, Paris, l'Université de Paris 8, Diderot: Groupe de Recherche Amérique Latine Histoire et Mémoire, núm. 25, 2013, <https://journals.openedition.org/alhim/4505>, p. 3. Las palabras entre corchetes son mías

444. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. LXII, p. 263.

445. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, p. 392.

446. Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, trata. I, cap. 4, p. 33.

447. Miguel Pastrana Flores, *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición*

que la nueva naturaleza del *tlatoani* ya no pertenecía al mundo de los que habitan la tierra.

Pasados los cuatro años los ancianos recordarían al marchito jefe político como la antigua sombra y abrigo del pueblo, ya que acogió en su manto protector a los habitantes y la bonanza de la ciudad de México - Tenochtitlán. La vida del mandatario era un modelo que seguir, debido a ello, en los *huehuetlatolli*, “palabra de los viejos”, se advertía a otros políticos imitar los pasos de los antiguos señores. Los *huehuetlatolli* eran discursos didácticos que recitaban los maestros en las escuelas o los padres para criar a los hijos.⁴⁴⁸ Las proezas de un extinto rector se convertían en materia de aprendizaje. A pesar de su incognito paradero, el difunto continuaba prescribiendo indicaciones, sobre todo, para los niños y los jóvenes. Así, los ritos mortuorios culminaban, pues, el muerto había alcanzado la sacralidad y el honor para siempre.

náhuatl, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, ils. (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 2), pp. 71–72.

448. Librado Silva Galeana, “Los *huehuetlahtolli* recogidos por Sahagún”, en *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, edición por Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2002. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 25), p. 117.

FIGURAS



Figura 15. Códice Magliabechiano, lámina LXVIII r.



Figura 16. Códice Magliabechiano, lámina LXVII r.



Figura 17. Códice Magliabeciano, lámina LXIX r.



Figura 18. *Códice Magliabechiano*, lámina LXVI r.



Figura 19. Códice Vaticanus A 3738, lámina II r.



Figura 20. Códice Magliabechiano, lámina LXXII r.



Figura 21. Beatriz Barba de Piña Chán, "Las *cihuapiltin*, sublimación de la muerte por parto", en *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, p. 49.

Reflexiones finales

*Aprended vivos de mí
lo que va de ayer a hoy,
ayer como te ves fui
y hoy calavera soy.*

Epitafio escrito en una tumba de México

A lo largo de todo este libro se han abordado dos aspectos: 1) las concepciones sobre la muerte que tenían los incas y mexicas; y 2) la exposición detallada sobre los ritos funerarios de los gobernantes de cada pueblo antes mencionado.

Sobre el primer capítulo se han retomado dos premisas. La primera de ellas está fundamentada en que los quechuas y los nahuas precolombinos pensaban que la expiración era generadora de vida. En los mitos se expone que antes de comenzar todo existió un ambiente saturado de principios pertenecientes a la oscuridad o lo lúgubre. Justamente de ese contexto nació el mundo que habitaron aquellos antiguos pueblos latinoamericanos. Por lo tanto, fue necesaria la nulidad de vida para que surgiera la ecúmene. Todo lo referente a la naturaleza y a los seres humanos estaba compuesto por dicho elemento. La cosmovisión de los quechuas y nahuas mencionaba que era necesaria la muerte para que surgieran los cultivos o para que se regenerara la tierra, en efecto, nada existía sin ella. La segunda premisa se relaciona con el destino de los difuntos. Era pertinente indagar sobre este tema, pues, los ritos mortuorios servían como preparativos para encauzar al exánime a su última mora-

da. Sin embargo, la estancia *post mortem* de los soberanos incas y mexicas fue difícil de encontrar. Se suponía que los fenecidos dignatarios Incas residirían en el Ucu Pacha, pero, las crónicas narran que el lugar físico que tenían reservado era la casa del Sol, o sea, el Coricancha. Por otro lado, las fuentes históricas sobre los mexicas relatan que todos los fallecidos de manera natural partían hacia el Mictlán. A este destino arribaron la gran mayoría de los estadistas de Tenochtitlán porque finalizaron su vida con normalidad y sin afectaciones. La única gran excepción fue la del gobernante Motecuhzoma Xocoyótzin, el cual, por su actuación en la Conquista se retiró a un sitio dónde abundaban los sufrimientos y los tormentos. Entre los habitantes del Altiplano Central aquel refugio se conocía como Cincalco.

Sobre los capítulos relacionados con los ritos funerarios de los dirigentes incas y mexicas se puede concluir lo siguiente:

- a. En el caso de los señores del Tahuantinsuyo lo que más preocupaba a los deudos era la conservación del cadáver. En algunas ocasiones se puede pensar que el hijo del Sol no abandonaba del todo el mundo de los vivos, por ende, preservaron con mucha cautela el cuerpo. Las relaciones históricas y los estudios sobre arqueología expresan ampliamente que en los Andes prehispánicos existió un culto a los antepasados profundamente arraigado.⁴⁴⁹ La momia representaba al ancestro que intervenía entre las fuerzas sagradas de la tierra y los humanos. El Inca después de las exequias residía eternamente en la casa de la

449. Véanse Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas, seguida del Discurso sobre la Descendencia y Gobierno de los Incas*, edición, introducción, notas e índices de María del Carmen Martín Rubio, Madrid, Ediciones Polifemo, 2004, maps. (Colección Crónicas y Memorias), part. I, cap. XXXII, p. 187, también Pedro Cieza de León, *El señorío de los incas*, edición, introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, DASTIN Historia, 2000, map. (Crónicas de América, 6), cap. XI, p. 53. Sobre arqueología recomiendo al lector interesado la obra de Peter Kaulicke, *Memoria y muerte en el Perú antiguo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial, 2001, 387 p., ils.

estrella diurna, lugar desde donde asistía con bonanzas a sus antiguos dirigidos. En ningún momento permanecía junto con los mortales, ya que partía para siempre. Analizando la tradición oral indígena en algunas ocasiones especiales tenía contacto con los miembros del linaje encumbrado en el gobierno o con el pueblo llano, a pesar de ello, nunca renacía o volvía a los terruños que habitó.

- b. Referente a los cortejos luctuosos de los *tlatoque* mexicas se puede afirmar que, las costumbres religiosas de este grupo social creían en la separación de las entidades anímicas de las personas, entre ellas la llamada *teyolía*, “alma o ánima”. La fuerza del ser recorría nueve pisos cosmológicos por el Mictlán hasta desvanecerse. En este caso no importaba la conservación de los restos del sucumbido, por el contrario, era fundamental la cremación para que el máximo representante tenochca recorriera sus pruebas en el inframundo. Al final de las honras el *tlatoani* se convertía en un ente sagrado, o sea, un *téotl*. Así, los ritos mortuorios habían cumplido su cometido.

Los difuntos necesitaban ceremonias para alcanzar sin ningún contratiempo la póstuma estancia. Los dolientes demandaban ritos para despedirse y dejar ir al fenecido. Ambos se solicitaban y se recordaban constantemente. Morir no era finitud, por el contrario, era recordatorio perpetuo. Era florecer en la remembranza y alcanzar la gloria de los antepasados. Honor que no se ha olvidado, conciencia que continúa hasta nuestros días. Los muertos siguen contando sus historias. Y nosotros, sus descendientes, escribiéndolas.

Tlamiliztli, “fin”,

Obras consultadas

a) Fuentes históricas

- ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, edición, introducción y notas de José Alcina Franch, Madrid, Promo Libro / DASTIN Historia, [s.a.], 492 p. (Crónicas de América, 43).
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, “Historia de la nación chichimeca” en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 2 ed., 2 vol., edición, estudio introductorio y apéndices por Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1985. (Serie de Historiadores y cronistas de Indias, 4), vol. 2, pp. 5–263.
- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando de, *Crónica Mexicana*, edición, introducción y notas de Díaz Migoyo, Gonzalo y Germán Vázquez Chamorro, glosario de Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Promo Libro / DASTIN Historia, [s.a.], 572 p. (Crónicas de América, 25).
- ARRIAGA, Pablo Joseph de, *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, estudio preliminar, notas e índices analíticos de Henrique Urbano, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1999, CXXXIV + 200 p., maps. (Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 13 / Monumenta idolátrica andina, 3).
- ÁVILA, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochirí*, 2 ed., introducción, traducción y prólogo de José María Arguedas, apéndice por Pierre Duviols, México, Siglo Veintiuno Editores, 1975, 175 p.
- BETANZOS, Juan de, *Suma y narración de los incas, seguida del Discurso sobre la Descendencia y Gobierno de los*

- Incas*, edición, introducción, notas e índices de María del Carmen Martín Rubio, Madrid, Ediciones Polifemo, 2004, 416 p., maps. (Colección Crónicas y Memorias).
- “CANTARES MEXICANOS”, en *Cantos y crónicas del México antiguo*, edición, compilación, introducción y notas de Miguel León-Portilla, Madrid, Promo Libro / DASTIN Historia, [s.a.], 249 p. (Crónicas de América, 31).
- CIEZA DE LEÓN, Pedro, *El señorío de los incas*, edición, introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, DASTIN Historia, 2000, 220 p., map. (Crónicas de América, 6).
- , *La crónica del Perú*, edición, introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, DASTIN Historia, 2000, 396 p., map. (Crónicas de América, 5).
- CÓDICE FEJÉRVÁRY-MAYER, edición facsímil del Museo de la Ciudad de Liverpool, comentario en inglés por C. A. Burland, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1971, 46 láms. + 48 p. (Series Códices Selecti, vol. 26), en http://www.famsi.org/spanish/research/graz/fejervary_mayer/index.html.
- CÓDICE MAGLIABECCHIANO, edición de la Bibliothéque Nationale de Florence, reproducción en fotografías por Joseph Florimond LOUBAT, Roma, Danesi, 1904, XCII láms., en <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Magliabecchiano/thumbso.html>.
- CÓDICE VATICANUS A 3738. CÓDICE RÍOS, edición de la Biblioteca Vaticana, introducción y reproducción en fotografías por Joseph Florimond LOUBAT, Roma, Danesi, 1900, 39 p + CII láms, en <https://archive.org/details/manoscrittomessooloub/mode/2up>.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vol., estudio preliminar de Camelo, Rosa y José Rubén Romero, paleografía de Francisco González Vera, notas de José Fernando Ramírez,

México, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes: Dirección General de Publicaciones, 2002, láms. (Cien de México).

“[FRAGMENTO DE LOS] ANALES DE CUAUHTITLÁN”, en Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, 8 reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1987, (Colección Popular, 88), pp. 16–19.

GARCILASO DE LA VEGA, “Inca”, *Comentarios reales*, 5 ed., introducción y cronología de José de la Riva-Agüero, México, Editorial Porrúa, 2006, LXVI + 563 p. (Colección “Sepan Cuantos...”, 439).

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 ed., edición crítica de Adorno, Rolena y John V. Murra, traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste, México, Siglo Veintiuno Editores, 1992, XLVI + 1173 p., láms. (Colección América Nuestra / América Antigua, 31).

HERNÁNDEZ, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, edición, introducción y glosario de Ascensión Hernández de León-Portilla, México, APP Editorial / Dastin Export, [s.a.], 267 p. (Crónicas de América / México en tres tiempos: virreinato, 34).

“HISTOIRE DU MEXIQUE”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 4 ed., edición, introducción y glosario de Ángel Ma. Garibay K., traducción del francés por Ramón Rosales Munguía, México, Editorial Porrúa, 1985. (Colección “Sepan Cuantos...”, 37), pp. 91–120.

“HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 4 ed., edición, introducción y glosario de Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1985. (Colección “Sepan Cuantos...”, 37), pp. 23–90.

- LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética Historia Sumaria, cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertence a los reyes de Castilla*, 2 vol., 3 ed., edición preparada, estudio preliminar, apéndices, índices de materias y notas por Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 1).
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia de la conquista de México*, 3 ed., estudio preliminar de Juan Millares Ostos, México, Editorial Porrúa, 1997, LXIV + 349 p. (Colección “Sepan Cuantos ...”, 566).
- , *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, edición, prólogo y cronología de Jorge Gurría Lacroix, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, XXXIII + 373 p. (Colección Ayacucho, 64).
- MOLINA, Cristóbal de, “Relación de las fábulas y ritos de los incas”, edición, introducción y notas de Henrique Urbano, en Albornoz, Cristóbal de y Cristóbal de Molina, *Fábulas y mitos de los incas*, edición, introducción y notas de Duviols, Pierre y Henrique Urbano, Madrid, Historia 16, 1989. (Crónicas de América, 48), pp. 47–134.
- MOTOLINIA, Toribio de Benavente o, *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*, 7 ed., estudio crítico, apéndices, notas e índice analítico de Edmundo O’Gorman, México, Editorial Porrúa, 2001, XLII + 354 p. (Colección “Sepan Cuantos...”, 129).

- MURÚA, Martín de, *Historia general del Perú*, edición, introducción, notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, Historia 16, 1987, 583 p. (Crónicas de América, 35).
- PIZARRO, Pedro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, 2 ed., edición, consideraciones preliminares de Guillermo Lohmann y notas de Pierre Duviols, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial, 1986, CVIII + 277 p. (Colección Clásicos Peruanos).
- “ROMANCES DE LOS SEÑORES DE LA NUEVA ESPAÑA”, en *Cantos y crónicas del México antiguo*, edición, compilación, introducción y notas de Miguel León-Portilla, Madrid, Promo Libro / DASTIN Historia, [s.a.], 249 p. (Crónicas de América, 31).
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, introducción y notas de Ma. Elena de la Garza Sánchez, México, Secretaría de Educación Pública: Dirección General de Publicaciones y Medios, 1988, 236 p. (Cien de México).
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3 vol., estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de García Quintana, Josefina y Alfredo López Austin, prólogo e índices analíticos de Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes: Dirección General de Publicaciones, 2002. (Cien de México).
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan de, *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, edición, presentación, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1995, LXXV + 427 p., láms. (Sección de Obras de Historia).
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y*

guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra firme, 7 vol., edición de Miguel León-Portilla y otros, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983. (Cronistas e historiadores de Indias, 5).

VALERA, Blas, “Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú”, edición, introducción y notas de Henrique Urbano, en varios, *Antigüedades del Perú*, edición, introducción y notas de Sánchez, Ana y Henrique Urbano, Madrid, Historia 16, 1992, láms. (Crónicas de América, 70), pp. 43-122.

VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, edición, introducción y notas de Balbino Velasco Bayón, Madrid, Historia 16, 1992, 2 vols. (Crónicas de América, 68a y 68b).

ZUAZO, Alonso, “Fragmento de la carta del licenciado Alonso Zuazo al padre fray Luis de Figueroa”, en Patrick Johansson K., *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, Puebla, Estado de Puebla: Secretaría de Cultura / Aula Palafoxiana, 1998, ils. (Seminario de Cultura Náhuatl), pp. 128-129.

b) Estudios modernos

ALATORRE REYES, Daniel, *El rito de ascenso al poder de los tlatoque mexicas y los dioses que participaban en él*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, 2014, 134 p., ils. (Tesis para obtener el título de Maestro en Estudios Mesoamericanos).

- ALBERDI VALLEJO, Alfredo, “Llocllayhuancupa: las enfermedades, los desequilibrios psicosomáticos y la psicosis daturínica de Cristóbal Choquecassa (1598–1610)”, en *Kuntur. Revista de Investigación Científica de la UDAFF*, Ayacucho, Universidad de Ayacucho Federico Froebel, vol. 3, núm. 3, 2015, pp. 68–78.
- ALCÁNTARA ROJAS, Berenice, “Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico”, en *Estudios Mesoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filológicas / Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, vol. 2, julio–diciembre 2000, pp. 37–40.
- ALEJOS GRAU, Carmen-José, “El más allá en los concilios del ciclo colonial, 1555–1771”, en *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglo XVI–XVIII*, edición por WOBESER, Gisela von y Enrique VILA VILAR, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, pp. 125–132. (Serie Historia Novohispana, 81).
- ALONSO SAGASETA, Alicia, “El kero: vaso ritual de los incas”, en *Espacio, Tiempo y Forma. Serie VII. Historia del Arte*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia: Facultad de Geografía e Historia / Departamento de Historia del Arte, núm. 3, 1990, ils., pp. 11–30.
- , “Las momias de los Incas: su función y realidad social”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense: Servicio de Publicaciones / Departamento de Historia de América II (Antropología de América), núm. XIX, 1989, ils., pp. 109–135.

- ANDALÓN GONZÁLEZ, Mónica Guadalupe, “El *tíctil* en la cultura náhuatl del Posclásico”, en *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, septiembre–diciembre 2016, vol. 23, núm. 67, ils., pp. 181–202.
- ARANÍBAR, Carlos, “Notas sobre la necropompa entre los incas”, en *Revista del Museo Nacional*, Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969–1970, tomo XXXVI, ils., pp. 108–142.
- ARELLANO HERNÁNDEZ, Alfonso, “El monstruo de la tierra: una revisión”, en coords. Torrecilla, Carmen, Juan Luis Bonor Villarejo y María Yolanda Fernández Marquínez, *Religión y sociedad en el área maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1995, ils. (Mesa Redonda Internacional, núm. 4), pp. 15–28.
- BARBA DE PIÑA CHAN, Beatriz, “Las *cihuapipiltin*, sublimación de la muerte por parto”, en *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, comp. Barbro Dahlgren Jordan, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993, ils., pp. 31–55.
- BAULENAS I PUBILL, Ariadna, “Pachacuti y la institución de la Purucaya: ceremonia político–funeraria en el incanato”, en *Temas Americanistas*, Sevilla, Universidad de Sevilla: Departamento de Historia de América, diciembre 2018, núm. 41, pp. 54–74.
- BELMONTE, Eliana, Marietta ORTEGA, Patricia ARÉVALO, Vicki CASSMAN y Larry CARTMELL, “Presencia de la hoja de coca en el ajuar funerario de tres cementerios del periodo Tiwanaku: AZ–140, AZ–6 y PLM–3”, en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, Arica, Universidad de Tarapacá: Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas / Departamento de Antropología, 2001, vol. 33, núm. 1, pp. 125–135.

- BERDAN, Frances, “Los medios de intercambio en la época prehispánica y la colonia”, en *Arqueología Mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Editorial Raíces, núm. 122, julio-agosto 2013, ils., pp. 62-67.
- BERG, Hans van den, “Religión aymara”, en *La cosmovisión aymara*, compiladores Berg, Hans van den y Norbert Schiffrers, La Paz, Hisbol / UCB, 1993, 383 p., ils. (Biblioteca Andina, 14), pp. 291 - 308.
- BRODA, Jhoanna, “El agua en la cosmovisión de Mesoamérica”, en *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, coords. Martínez Ruiz, José Luis y Daniel Murillo Licea, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales: Comisión Nacional del Agua, 2016, ils., pp. 13-27.
- , “El culto mexica de los cerros y el agua”, en *Multidisciplina. Revista de la Escuela Nacional de Estudios Superiores Acatlán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Estudios Superiores Acatlán, primera época, octubre-diciembre 1982, año 3, núm. 7, ils., pp. 45-56, en <http://quazar.acatlan.unam.mx/repositorio/general/Multidisciplina/Primera-Epoca/multi-1982-10.pdf>.
- CABELLO, Paz, “Los inventarios de objetos incas pertenecientes a Carlos V: estudio de la colección, traducción y transcripción de los documentos”, en *Anales del Museo de América*, Madrid, Ministerio de Educación Cultura y Deporte: Subdirección General de Documentación y Publicaciones, núm. 2, 1994, pp. 33-61.
- CAPDEVILA, Arturo, *Los incas*, Barcelona, Editorial Labor, 1947, 178 + XVI p., ils. (Biblioteca de Iniciación Cultural / Colección Labor-Sección VI, Ciencias Históricas, 393).
- CARCEDO DE MUFARECH, Paloma, “Personajes de élite en la orfebrería Sicán: deidades, linajes y ancestros”, en *Lambayeque. Nuevos horizontes de la arqueología*

- peruana, coords. Aimi, Antonio, Krzysztof Makowski y Emilia Perassi, Milán, Ledizion, 2016, ils., pp. 177–210.
- CASO, Alfonso, *El pueblo del sol*, ils. de Miguel Covarrubias, 21 reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2004, XVI + 139 p. (Colección popular, 104).
- , *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, 262 p., ils. (Serie de Cultura Náhuatl / Monografías, 6).
- , “El paraíso terrenal en Teotihuacan”, en *Cuadernos Americanos. Revista del Nuevo Mundo*, México, Editorial Cultura, vol. 6, núm. 6, noviembre–diciembre 1942, ils, pp. 127–136.
- CASTILLO FARRERAS, Víctor M., *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, 3 ed., prólogo de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, 196 pp., ils. (Serie Cultura Náhuatl / Monografías: 13).
- CERUTI, María Constanza, “De momias y sacrificios infantiles: consideraciones para una arqueología de la niñez en Sudamérica”, en *Revista de Arqueología*, Pelotas, Sociedade de Arqueologia Brasileira, especial Arqueología de la Infancia, diciembre 2018, vol. 31, núm. 2, ils., pp. 118–133.
- , “Mismi y Huarancante: nevados sagrados del Valle de Colca”, en *Anuario de Arqueología*, eds. Leoni, Bautista, Diana Tamburini, Flavia Ottalagano y Giorgina Fabron, Rosario, Universidad Nacional de Rosario: Facultad de Humanidades y Artes / Escuela de Antropología / Departamento de Arqueología, núm. 5, 2013, ils., pp. 345–358.
- CONRAD, Geoffrey W. y Arthur A. Demarest, *Religión e imperio: Dinámica del expansionismo azteca e inca*, versión

- española de Benítez, Esther y Mauro Hernández, revisión técnica de Miguel Rivera Dorado, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 308 p., ils. (Alianza América / Monografías).
- COSSÍO DEL POMAR, Felipe, *El mundo de los incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, 113 p. (Brevarios, 205).
- D'ALTROY, Terence N., *Los Incas*, trad. de Ignacio Hierro Grandoso, Barcelona, Editorial Ariel, 2003, 425 p., ils. (Ariel Pueblos).
- DANILOVIĆ, Mirjana, "Combatir bailando. Danza y guerra en el Altiplano prehispánico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, enero-junio 2017, vol. 53, ils., pp. 141-174.
- DEHOUE, Danièle, "El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración", en *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, Bologna, Università di Bologna: Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, 2016, vol. 8, núm. 2, pp. 181-206.
- , "Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, julio-diciembre 2012, vol. 44, pp. 41-65.
- DE LAS MERCEDES RODRÍGUEZ, Lizbeth, "El singular dios maya de la muerte bajo la mirada actual de las ciencias biológicas forenses", en *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Filológicas / Centro de Estudios Mayas, vol. XLIV, 2014, ils., pp. 41-58.
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. EDICIÓN DEL TRICENTENARIO. ACTUALIZACIÓN 2019, en <https://dle.rae.es/totora>.

- DILLEHAY, Tom D., “El colonialismo inka, el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de banquetes políticos”, en *Boletín de Arqueología PUCP*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Departamento de Humanidades / Especialidad de Arqueología, núm. 7, 2003, pp. 355–363.
- DUCHESNE, Frédéric y Juan CHACAMA, “Torres funerarias prehispánicas de los Andes centro-sur: muerte, ocupación del espacio y organización social. Estudio comparativo: Coporaque, Cañón del Colca (Perú), Chapiquiña, precordillera de Arica (Chile)”, en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, Arica, Universidad de Tarapacá: Departamento de Antropología, vol. 44, núm. 4, 2012, map., pp. 605–619.
- DUPEY GARCÍA, Élodie, “El Lugar del Color en la mitología mesoamericana. Del destino de Quetzalcóatl a la epopeya de 8 Venado”, en *Trace. Procesos mexicanos y centroamericanos*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, núm. 74, julio 2018, ils., pp. 159–184.
- DUVIOLS, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas. (Conquista y Colonia)*, trad. de Albor Maruenda, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1977, 479 p., ils. (Serie de Historia General, 9).
- ECHEVERRÍA GARCÍA, Jaime, “Tonalli, naturaleza fría y personalidad temerosa: el susto entre los nahuas del siglo XVI”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 48, 2014, pp. 177–212.
- ELFERINK, Jan G.R., “Desórdenes mentales entre los incas del antiguo Perú”, en *Revista de neuro-psiquiatría*, Lima, Universidad Peruana Cayetano Heredia: Facultad de Medicina, marzo–junio 2000, tomo LXIII, núm. 1–2, ils., pp. 3–18.

- , José Antonio FLORES y Eva Ma. RODRÍGUEZ, “Las enfermedades mentales entre los nahuas”, en *Salud Mental*, México, Instituto Nacional de Psiquiatría “Ramón de la Fuente Muñiz”, vol. 20, núm. 3, septiembre de 1997, pp. 58–66.
- ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial / Emecé, 2002, 174 p. (El libro de bolsillo / Área de conocimiento: ciencias sociales).
- , *Tratado de historia de las religiones*, 3 ed., prefacio de Georges Dumézil, trad. de Tomás Segovia, México, Ediciones Era, 1979, 462 p. (Biblioteca Era).
- ESPINO RELUCÉ, Gonzalo, “Poéticas quechuas: Garcilaso, Guamán Poma y Anchorena”, en *Letras. Revista de Investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Facultad de Letras y Ciencias Humanas, vol. 77, núm. 111–112, 2006, pp. 93–103.
- FUENTE, Beatriz de la, “El amor a la vida en las ofrendas de la muerte”, en *Obras. Tomo 2. La escultura del México antiguo*, cuidado de la edición, compilación e introducción por Verónica Hernández Díaz, México, El Colegio Nacional, 2011, ils. (Obras de Beatriz de la Fuente, 2), pp. 179–204.
- GARCÍA ESCUDERO, María del Carmen, “El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina”, en *Gazeta de Antropología*, Granada, Universidad de Granada: Departamento de Filosofía II y Grupo de investigación Antropología y Filosofía / Universidad de Jaén: Departamento de Antropología, Geografía e Historia, 2009, núm. 25, fascículo 1, ils., 17 p.
- GARZA, Mercedes de la, “El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1997,

vol. 27, ils., pp. 111-133.

GENNEP, Arnold van, *Los ritos de paso*, trad. de Juan Aranzandi, Madrid, Editorial Taurus, 1986, 215 p.

GONZÁLEZ ARRATIA, Leticia, “La cueva mortuoria subterránea como metáfora del vientre materno y el camino al lugar de los ancestros”, en *Arqueología. Segunda época*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Coordinación Nacional de Arqueología, núm. 56, enero 2019, pp. 5-13.

GONZÁLEZ CARRÉ, Enrique, *Ritos de tránsito en el Perú de los incas*, Lima, Lluvia Editores / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, 143 p., ils. (Colección Alasistas-Lluvia Editores / Colección Biblioteca Andina de Bolsillo-IFEA, 18).

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Larousse, 1991, 228 p., ils. (Referencias).

-----, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Instituto de Antropología e Historia / Fondo de Cultura Económica, 1985, 322 p., ils. (Sección de Obras de Antropología).

-----, “El culto a los muertos entre los mexicas”, en *Boletín INAH*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1975, julio-septiembre, 2ª época, núm. 14, pp. 37-43.

GÓMEZ GONZÁLEZ, Judith, *et. al.*, “Arqueometría aplicada a la conservación de textiles arqueológicos de fibras celulósicas. Petate y mortaja de un fardo mortuorio de Zimapán, Hidalgo”, en *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Geología, vol. 71, núm. 2, 2019, ils., pp. 429-444.

-----, Luisa MAINOU, “Esterilla funeraria. El petate hñäh-ñü”, en *Estudios sobre conservación, restauración y museología*, México, Instituto Nacional de Antropo-

logía e Historia: Escuela Nacional de Conservación Restauración y Museografía “Manuel del Castillo Negrete” / Publicaciones Digitales, vol. IV, 2017, ils., pp. 88–100.

- GOOD ESHELMAN, Catharine, “Usos de la comida ritual entre nahuas de Guerrero”, en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, Paris, l’Université de Paris 8, Diderot: Groupe de Recherche Amérique Latine Histoire et Mémoire, núm. 25, 2013, <https://journals.openedition.org/alhim/4505>, 9 p.
- GRANDA PAZ, Osvaldo, *Mito y arte prehispánico en los Andes*, México, Universidad de Nariño / Instituto Latinoamericano de Investigaciones Estéticas, 1998, 174 p., ils.
- GRAÑA BEHRENS, Daniel, “El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 40, ils., pp. 155–174.
- GRAULICH, Michel, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, 459 p. + 32 p., ils.
- HAGEN, Víctor W. von, Hagen, *Los incas, Pueblo del Sol*, 17 ed., ils. de Alberto Beltrán, trad. de Carlos Villegas, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1979, 127 p., ils. (Culturas básicas del mundo).
- , *Los reinos desérticos del Perú*, trad. Mario Bracamonte, México, Editorial Diana, 1973, 232 p., ils.
- HEMMING, Jhon, *La conquista de los incas*, 2 ed., trad. de Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 699 p., ils. (Sección de Obras de Historia).
- HEYDEN, Doris, “La muerte del tlatoani. Costumbres funerarias en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, vol. 27, pp. 89–109.

- , “El mito de la muerte de los guerreros: ¿Qué pasa con sus viudas?”, en Barbro Dahlgren (coord.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990, pp. 116–117.
- HISTORIOGRAFÍA NOVOHISPANA DE TRADICIÓN INDÍGENA, coordinado por José Rubén Romero Galván, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, 366 p. (Historiografía Mexicana, I).
- HULKRANTZ, Ake, “Las religiones de las grandes civilizaciones precolombinas”, en *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*, bajo la dirección de Henri–Charles Puech, trad. de Milagros Barruti, 2 ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1982, ils. (Historia de las religiones, vol. 11), pp. 315–354.
- JALPA FLORES, Tomás, “El *chalchihuitl* y el *tzilacayotli*: la esencia humana”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Coordinación Nacional, año 21, vol. 70, enero–abril 2014, ils., pp. 7–36.
- JIMÉNEZ, Christian, “Música de viento, tradición funeraria”, en *El Universal*, México, 1 de noviembre del 2017, [s.p.], ils., <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/estatal/01-11-2017/musica-de-viento-tradicion-funeraria>.
- JOHANSSON K., Patrick, *Xochimiquitzli, la muerte florida. El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2022, 551 p., ils. (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 38).
- , “*Nenomamictiliztli*. El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, enero–junio 2014,

vol. 47, ils., pp. 53-119.

- , “*Miccacuicatl*: cantos mortuorios nahuas prehispánicos. Textos y “con-textos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, julio-diciembre 2014, vol. 48, ils, pp. 7-87.
- , “Cihuateteuh, mujeres nahuas muertas en un primer parto. La “singularidad” de un plural”, en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces / Instituto Nacional de Antropología e Historia, enero-febrero 2006, vol. XIII, núm. 77, ils., pp. 70-75.
- , “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolumbino”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, vol. 31, pp. 149-183.
- , “Tlahtoani y Cihuacoatl: Lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, vol. 28, ils., pp. 39 - 75.
- , *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, Puebla, Estado de Puebla: Secretaría de Cultura / Aula Palafoxiana, 1998, 320 p., ils. (Seminario de Cultura Náhuatl).
- KAUFFMANN DOIG, Federico, *Manual de arqueología peruana*, 6 ed., Lima, [PEISA], 1978, 796 p., ils.
- KAULICKE, Peter, *Memoria y muerte en el Perú antiguo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial, 2001, 387 p., ils.
- LARA, Jesús, *La cultura de los inkas: la religión, los conocimientos, las artes*, 2 ed., La Paz, Editorial “Los amigos del libro”, 1979, 448 p., ils.
- LEÓN AZCÁRATE, Juan Luis de, *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2000, 448 p. (Serie Teología, vol. XXXII).

- LEÓN-PORTILLA, Miguel, “Significados del corazón en el México prehispánico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, en México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, vol. 35, pp. 251–260.
- , *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3 reimp., prólogo de Ángel M. Garibay, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1983, XXIII + 411 p., ils. (Serie de Cultura Náhuatl / Monografías, 10).
- LIMÓN OLVERA, Silvia, “Sacrificio y poder entre los incas”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Coordinación Nacional de Antropología, año 24, vol. 70, mayo–agosto 2017, pp. 7–32.
- , “Centellas sagradas. El culto al rayo en los Andes centrales”, en *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, núm. 67, 2017, pp. 107–132.
- , “Entidades sagradas y agua en la antigua religión andina”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2006 / 2, núm. 43, ils., pp. 85–111.
- , “Oráculo y adivinación en los Andes: su significado político religioso”, en *Mitológicas*, Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Centro Argentino de Etnología Americana, vol. XX, 2005, pp. 9–24.
- , “Génesis y atributos de la diosa madre andina”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoa-

- americanos, 2003 / 2, núm. 37, pp. 105–122.
- , *El fuego sagrado. Ritualidad y simbolismo entre los nahuas según las fuentes documentales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Instituto de Antropología e Historia, 2001, 334 p., ils. (Colección Científica, 428 / Serie Historia).
- , *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Dirección General de Publicaciones, 1990, 149 p., ils. (Regiones).
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Luis MILLONES, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, 2 reimp., México, Ediciones Era, 2012, 294 p. ils.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 reimp., 2 vol., México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, ils. (Etnología–Historia / Serie antropológica, 39).
- , “Misterios de la vida y de la muerte”, en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces / Instituto Nacional de Antropología e Historia, noviembre–diciembre 1999, vol. 7, núm. 40, ils., pp. 4–9.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 261 p., ils. (Sección de Obras de Antropología).
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, “El oro de las ofrendas y las sepulturas del recinto sagrado de Tenochtitlán”, en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces / Instituto Nacional de Antropología e Historia, marzo–abril 2017, vol. XXIV, núm. 144, ils., pp. 58–63.
- y Guilhem Olivier, “La estera y el trono. Los símbolos de poder de Motecuhzoma II”, en *Arqueología Mexi-*

- cana, México, Editorial Raíces / Instituto Nacional de Antropología e Historia, julio-agosto 2008, vol. 17, núm. 98, ils., pp. 43-44.
- y Juan Alberto Román Berrelleza, “El funeral de un dignatario mexica”, en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces / Instituto Nacional de Antropología e Historia, noviembre-diciembre 1999, vol. 7, núm. 40, ils., pp. 36-39.
- LLAGOSTERA M., Agustín, “Patrones de momificación Chinchorro en las colecciones Uhle y Nielsen”, en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, Arica, Universidad de Tarapacá: Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas / Departamento de Antropología, vol. 35, núm. 1, 2003, ils., pp. 5-22.
- MAMANI MACEDO, Mauro, “Mama Yaku (Madre agua): Las divinidades andinas del agua en las crónicas coloniales y en la poesía quechua y aimara contemporánea”, en *Mitologías hoy. Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona: Departament de Filologia Espanyola, 2023, núm. 28, pp. 19-36.
- MARCOY, Paul, *Viaje a través de América del Sur. Del océano Pacífico al océano Atlántico, tomo I*, ilustrado por E. Riou, trad. por Edgardo Rivera Martínez, edición Anne-Marie Brougère, prólogo por Jean-Pierre Chaumeil, Lima, 2001, Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial / Banco Central de Reserva del Perú: Fondo Editorial / Centro Amazónico de Antropología Aplicada, 567 p., ils + maps. (Colección Travaux de Institut français d'études andines, 133).
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, *Cuiripu. Cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, 280 p., ils. (Serie

Culturas Mesoamericanas, 6).

MARZAL, Manuel M., “La religión quechua surandina peruana”, en *El rostro indio de Dios*, coordinado por Manuel M. Marzal, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial, 1991, pp. 197–267.

MASON, J. Alden, *Las antiguas culturas del Perú*, trad. de Margarita Villegas de Robles, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, 316 p., ils. (Sección de Obras de Antropología).

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, “¿La leyenda de la Llorona es de origen prehispánico?”, en *Arqueología Mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Editorial Raíces, núm. 122, julio–agosto 2013, ils. pp. 88–89.

-----, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, 3 ed., México, Fondo de Cultura Económica / Asociación de Amigos del Templo Mayor, 1998, 129 p., ils. (Sección de Obras de Antropología).

-----, *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, prol. de Miguel León–Portilla, México, Fondo de Cultura Económica / Asociación de Amigos del Templo Mayor, 1997, 158 p., ils. (Sección de Obras de Antropología).

MAYORGA MUÑOZ, Vianey y Nelly A. LÓPEZ SOTO, *Cuevas del viento y la fertilidad: continuidad ritual entre nahuas y teenek de la Huasteca potosina*, México, Secretaría de Cultura: Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2017, 87 p., ils., en https://www.colsan.edu.mx/arch/dea/Librodigital_CuevasyFertilidad_Fonca.pdf.

MAZZETO, Elena, “La comida ritual en las fiestas de las veintenas mexicas: un acercamiento a su tipología y simbolismo”, en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, Paris, l’Université de Paris 8, Diderot: Groupe de Recherche Amérique Latine Histoire et Mémoire, núm. 25, 2013, pp. 1–10, en <https://jour>

nals.openedition.org/alhim/4461.

- METCALF, Peter, “Muerte, rituales de muerte”, en *Diccionario de antropología*, editor y prefacio de Thomas Barfield, trad. de Victoria Shussheim, México, Siglo Veintiuno Editores, 2000, pp. 367–369.
- MILLONES, Luis, “Atahualpa”, en Eduardo Matos Moctezuma y Luis Millones, *Moctezuma y Atahualpa. Vida, pasión y muerte de dos gobernantes*, México, Tusquets Editores, 2024, ils., pp. 89–192.
- , “Los Andes en voz de sus mitos”, en Alfredo López Austin y Luis Millones, *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, México, Ediciones Era, 2016, ils., pp. 239–372.
- , “Dioses y demonios de los Andes”, en Alfredo López Austin y Luis MILLONES, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, 2 reimp., México, 2012, Ediciones Era, ils., pp. 145–271.
- , *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVII)*, Madrid, Alianza editorial, 1987, 208 p. (Alianza América / Monografías).
- , “Los dioses de Santa Cruz (Comentarios a la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua)”, en *sobretiro de la Revista de Indias*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, enero–diciembre 1979, núm. 155–158, pp. 123–161.
- MORRIS, Brian, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, trad. de Mikel Aramburu Otazu, revisión técnica de Ramón Alfonso Díez, Barcelona, Editorial Paidós Ibérica, 1995, 444 p. (Paidós Básica, 75).
- MURRA, Jhon V., *La organización económica del estado inca*, trad. de Daniel R. Wagner, México, Siglo Veintiuno Editores, 1978, 270 p. (Colección América Nuestra / América antigua, 11).
- NÁJERA CORONADO, Martha Ilia, “El lenguaje ritual del fuego

- en los mayas del periodo Clásico: un acercamiento”, en *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Centro de Estudios Mayas, vol. LIV, otoño–invierno 2019, ils., pp. 91–127.
- NEGRO TUA, Sandra, “La persistencia de la visión andina de la muerte en el virreinato del Perú”, en *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Departamento de Ciencias Sociales, 1996, vol. 14, núm. 14, pp. 121–141.
- NEURATH, Johannes, “El agua en la cosmovisión *wixarika*”, en *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, coords. Martínez Ruiz, José Luis y Daniel Murillo Licea, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales: Comisión Nacional del Agua, 2016, ils., pp. 45–58.
- NÚÑEZ HERNÁNDEZ, Luis Fernando, “Un ritual funerario náhuatl. Urnas cinerarias de Zihuateutla, Puebla”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, vol. 38, ils., pp. 111–137.
- OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. de Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 578 p., ils. (Sección de Obras de Antropología).
- , “Entre transgresión y renacimiento. El papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, en *El héroe entre el mito y la historia*, coords. Navarrete, Federico y Guilhem Olivier, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, ils. (Serie Historia General, 20), pp. 101–122.
- OSORIO MÁLAGA, Jessica y Claudia GÁLVEZ RAMÍREZ, “El viringo, el perro sin pelo del Perú. Patrimonio nacional peruano”, en *Revista de Arqueología: Revista elec-*

- trónica online de Arquitectura, Cultura y Artes, Lima, Universidad Femenina del Sagrado Corazón: Unidad de Investigación de la Facultad de Arquitectura, enero–diciembre 2015, vol. 1, núm. 2, ils., pp. 57–82.
- OSSIO, Juan M., “Guaman Poma: Nueva Cronica o Carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino”, en *Ideología mesiánica del mundo andino*, 2 ed., antología de Juan M. Ossio, Lima, edición de Ignacio Prado Pastor, 1973. (Colección de Antropología), pp. 155–213.
- PASTRANA FLORES, Miguel, *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 298 p., ils. (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 2).
- PEASE G. Y., Franklin, *Las crónicas y los Andes*, índices onomásticos y toponímicos por Miguel Ángel Rodríguez Rea, México, Fondo de Cultura Económica / Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero, 1995, 632 p. (Sección de Obras de Antropología).
- , *Los incas: una introducción*, 2 ed., Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial, 1992, 196 p., ils. (Biblioteca “Lo que debo saber”, vol. I).
- , *Los últimos incas del Cuzco*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 182 p. (Alianza América / Monografías).
- PIJOAN AGUADÉ, Carmen María y Josefina MANSILLA LORY, “Los cuerpos de sacrificados: evidencias rituales”, en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coords. López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, ils., pp. 301–316.
- RAIMONDI, Antonio, “Apuntes sobre el huano y sobre las aves que lo producen”, en *Boletín de la Compañía Administradora del Guano*, Compañía Administradora del

Guano, Lima, vol. II, núm. 9, 1926, ils., pp. 443-453.

RAMOS, Gabriela, “Rituales funerarios andinos antes y después de la conquista española”, en *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, Paris, Université Paris-Sorbonne (Paris IV): CLEA Civilisations et Littératures d'Espagne et d'Amérique du Moyen Âge aux Lumières, 14 de febrero de 2014, 7 p., en <https://journals.openedition.org/e-spania/23312>.—

RAMOS RAU, Demetrio, “Catequil, el ídolo norteño”, en *Revista Científica in Crescendo*, Chimbote, Universidad Católica Los Ángeles de Chimbote, 2013, vol. 4, núm. 2, pp. 285-292.

ROJAS RUNCIMAN, Jorge, “Recordando al ancestro. Una Breve descripción de un ritual funerario, Santo Domingo de Pariac (Cajatambo, 1656)”, en *Revista Peruana de Antropología*, Arequipa, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa: Centro de Estudios Antropológicos Luis E. Valcárcel, vol. 1, núm. 1, febrero 2013, pp. 25-34.

ROMERO GALVÁN, José Rubén, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica Mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, 168 p. (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 1).

ROSTWOROSKI DE DIEZ CANSECO, María, *Historia del Tahuantinsuyu*, 2 ed., Lima, Instituto de Estudios Peruanos / Comisión de Promoción del Perú, 1999, 359 p. (Serie: Historia Andina, 13).

-----, *Pachacamac y el señor de los milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992, 214 p., ils. (Serie: Historia Andina, 19).

-----, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1983,

202 p. (Serie: Historia Andina, 10).

- ROY, Helène, “El inca y su refugio mítico: espacio de regeneración y de resistencia”, en *Diálogo Andino. Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, Arica, Universidad de Tarapacá: Facultad de Educación y Humanidades / Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas, 2017, núm. 54, pp. 103–111.
- RUZ LHUILLIER, Alberto, “El pensamiento respecto de la muerte”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1963, vol. 4, pp. 251–261.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, María de Jesús, Janis ROJAS GAYTÁN y Alberto MENA CRUZ, “¿Copolco o Cotolco? Un barrio perdido en el tiempo”, en *Arqueología. Segunda época*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Coordinación Nacional de Arqueología, diciembre 2007, núm. 36, ils., pp. 93–115.
- SATURNO, William A., Karl A. TAUBE y David STUART, *Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala, parte1: El mural del norte*, dibujos de los murales de Heather HURST, 2 ed., Barnardsville, Center for Ancient American Studies, 2005, 71 p., ils., en <https://www.mesoweb.com/es/publicaciones/caa/AA07-es.pdf>.
- SCHIFFERS, Norbert, “Cronistas del siglo XVI–XVII como fuentes de la investigación aymara. Tendencias y desiderata”, en *La cosmovisión aymara*, compiladores Berg, Hans van den y Norbert Schiffers, La Paz, Hisbol-UCB, 1993, ils. (Biblioteca Andina, 14), pp. 17–57.
- SCHOBINGER, Juan, “La momia inca del nevado de Chuscha (Noroeste Argentino): resultado preliminar de su estudio”, en *Boletín de Arqueología PUCP*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Departamento de Humanidades / Especialidad de Arqueología, núm. 7, 2003, ils., pp. 277–285.
- SILVA GALEANA, Librado, “Los huehuetlahtolli recogidos por

- Sahagún”, en *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, edición por Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2002. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 25), pp. 117-135.
- SOTELO SANTOS, Laura y Adriana CRUZ-MANJARREZ, “Tamales mayas. Sabores en el tiempo”, en *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis*, Kennesaw, Kennesaw State University, vol. 6, núm.1, 2024, pp. 6-15.
- SOUSTELLE, Jaques, “El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos. Representación del mundo y del espacio”, en *El universo de los aztecas*, 6 reimp., trad. de José Luis Martínez y Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 184 p., ils. (Sección de Obras de Antropología).
- SPALDING, Karen, “Consultando a los ancestros”, en *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, eds. Curatola Petrocchi, Marco y Mariusz S. Ziolkowski, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008, pp. 273-292. (Colección Estudios Andinos, 2).
- THOMAS, Louis-Vicent, *Antropología de la muerte*, trad. de Marcos Lara, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 640 p. (Sección de Obras de Antropología).
- , *El cadáver. De la biología a la antropología*, trad. de Juan Damonte, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, 329 p., ils (Colección popular, 432).
- TURNER, Víctor, “Mito y símbolo”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Ediciones Aguilar, 1975, vol. 7, pp. 150-154.
- VALADE, Bernard, “Culto de los antepasados”, en *Enciclopedia de las Ciencias Sociales*, dirigida por André Akoun, 5 vols., Bilbao, Asuri de Ediciones, [s.a.], vol. 2, pp. 111-113.
- VALCÁRCEL, Luis Eduardo, *Etnohistoria del Perú antiguo*.

- Historia del Perú (incas)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Departamento de Publicaciones / Patronato del Libro Universitario, 1959, 204 p., ils. (Textos Universitarios, 1).
- , “La religión de los antiguos peruanos”, en sobretiro de la *Revista del Museo Nacional*, Lima, Publicaciones del Museo Nacional, 1939, tomo VIII, núm.1, pp. 61–80.
- , *Historia de la cultura antigua del Perú*, 2 vol., Lima, Imprenta del Museo Nacional, 1943, vol. 1, 198 p.
- VELASCO TORO, José, “Ritual funerario de Mixtla, Veracruz”, en *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, Varsovia, University of Warsaw: American Studies Center, 2011, núm. 14, pp. 147–165.
- VENTURA, Beatriz N., “Chipanas y orejones en la frontera oriental del Tawantinsuyu. Una propuesta desde la arqueología y la etnohistoria para los valles del norte de Salta, Argentina”, en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas / Sección Etnohistoria, 2019, vol. 21, núm. 1, ils., pp. 11–30.
- VILLASEÑOR BAYARDO, Sergio, *Apuntes para una etnopsiquiatría mexicana*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias de la Salud, 2008, 232 p.
- ZUIDEMA, R. Tom, *La civilización inca en Cuzco*, trad. de Sergio Fernández Bravo, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 153 p., ils. (Cuadernos de la Gaceta, 74).
- , “Una interpretación alterna de la historia incaica”, en *Ideología mesiánica del mundo andino*, 2 ed., antología de Juan M. Ossio, Lima, edición de Ignacio Prado Pastor, 1973. (Colección de Antropología), pp. 3–31.

*RUMBO AL MÁS ALLÁ. RITOS FUNERARIOS DE
LOS GOBERNANTES INCAS Y MEXICAS*
**SE PUBLICÓ
EL 15 DE JUNIO DEL 2026
EN MÉXICO**