

Dialéctica de la vida y la muerte en la cosmovisión mexicana.

(En torno a las reflexiones de Eduardo Matos Moctezuma)

Dialectics of the life and death in the Mexica worldview. (An approach to Eduardo Matos Moctezuma's reflectios)

FÉLIX BÁEZ-JORGE Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad del País Vasco. Actualmente es investigador del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III, y de la Academia Mexicana de las Ciencias. Entre sus varios libros se destacan *Los oficios de las diosas* (1988 y 2000), *Las voces del agua* (1992), *La parentela de María* (1994 y 1999), *Memorial del etnocidio* (1996), *Entre los nagueles y los santos* (1998), *Los disfraces del Diablo* (2003) y *Olor de santidad* (2006).

RESUMEN El artículo examina los planteamientos centrales que, a lo largo de casi cuatro décadas, Eduardo Matos Moctezuma ha planteado en torno al simbolismo de la muerte en la antigua cosmovisión mesoamericana, con especial énfasis en la cosmovisión mexicana. El texto destaca y analiza críticamente las contribuciones principales del autor, debatiendo las claves argumentales del ensayo.

PALABRAS CLAVE simbolismo, imaginación simbólica, pensamiento mítico, cosmovisión, rumbos del universo, entidades anímicas, Tlaltecuhltli.

ABSTRACT This article studies the main postulates that, through out almost four decades, Eduardo Matos Moctezuma has propounded regarding the ancient Mesoamerican worldview, with an special emphasis in the Mexica worldview. The paper highlights and critically analyzes the author's main contributions, debating the essay's plot keys.

KEYWORDS symbolism, symbolic imagination, mythical thought, worldview, directions of the universe, animistic entities, Tlaltecuhltli.

Dialéctica de la vida y la muerte en la cosmovisión mexica

(En torno a las reflexiones de Eduardo Matos Moctezuma)

FÉLIX BÁEZ-JORGE

La muerte es la eterna novia de los mexicanos.

Alfonso Reyes

TRASFONDOS DE UNA TEMÁTICA

Con la publicación de *La muerte entre los mexicas*,¹ Eduardo Matos Moctezuma celebra 39 años de agudas pesquisas en torno a la muerte en el antiguo mundo mesoamericano. En este libro (a un tiempo ameno y profundo en sus planteamientos centrales) acota y amplía anteriores reflexiones respecto a esta compleja temática. Evidencia, en realidad, los alcances de una cuidadosa revisión crítica que deviene reelaborado producto cognoscitivo, nutrido con las relevantes experiencias obtenidas en el quehacer arqueológico (con los trabajos en el Templo Mayor de Tenochtitlán, en primer término), el enriquecimiento de las coordenadas teóricas y metodológicas, la lectura de recientes contribuciones en diversos campos de la antropología y la historia, sin faltar lecturas críticas sobre la antigua Grecia, el pensamiento mítico mesopotámico y la psicología clínica en la perspectiva de Carl Jung.

En las páginas de *La muerte entre los mexicas* leemos a un Matos Moctezuma francamente orientado al análisis comparativo, que lo mismo transita de la fábula de Heracles a la epopeya de Gilgamesh, o del tártaro griego

¹ Matos Moctezuma (2010).

(siempre de la mano de Robert Greaves) al Mictlan. La pesquisa de nuestro autor nace de una observación acaso un tanto taxativa:

Cabe aclarar que el pensamiento del mundo mesoamericano, hasta donde sabemos, no tuvo influencia de otras latitudes, ni de otros pueblos ajenos a su ámbito; fue un pensamiento original que se desarrolló a lo largo de muchos siglos, pero que guarda muchas similitudes –y también diferencias– con la forma de pensar de otros pueblos; de allí nuestro interés por ver comparativamente dichas experiencias.²

Matos Moctezuma acude a textos de diferentes culturas: las leyendas mesopotámicas y egipcias que nutren la Biblia (“y por ende el cristianismo”), los relatos de Homero, Virgilio y Dante “en los que hablan del mundo de los muertos”. Es evidente que asume la certera observación que Alfonso Reyes escribiera en memorables páginas dedicadas a explicar el misterio de los dioses griegos: “Las especies del conocimiento se perfilizan entre sí. Comparar no es un error. Sólo confundir es un dislate.”³ Esta reflexión invita a evitar el reduccionismo que caracteriza las miradas del comparativismo superficial.

Han transcurrido cuatro décadas desde que Matos Moctezuma publicara “La muerte en el México prehispánico”,⁴ artículo con el que inicia reiterados abordajes sobre el tema. Años después establece sus coordenadas teóricas y metodológicas en el libro *Muerte a filo de obsidiana*, originalmente editado en 1975 en la paradigmática colección SEP/Setentas, ideada y auspiciada por Gonzalo Aguirre Beltrán desde la Subsecretaría de Cultura Popular y Educación Extraescolar.⁵ En esta obra nuestro autor se propone explicar cómo los conceptos sobre la muerte responden “a la necesidad de cohesión” de la sociedad azteca y a su reproducción. Examina, además, “el aspecto fenoménico del sacrificio humano, interpretado por varios autores como la retribución al dios del sacrificio realizado por éste en un tiempo mítico”. El papel relevante que “la ideología ha cobrado en los estudios de las ciencias sociales” destaca en este ensayo.⁶

² *Ibid.*: 19-20.

³ Reyes (1982: 157-158).

⁴ Matos Moctezuma (1971).

⁵ Matos Moctezuma (1975).

⁶ Véase Matos Moctezuma (1978: 9-10). Cito aquí la segunda edición de este libro.

Otro de los estudios fundamentales que Matos Moctezuma realizara en torno a esta temática es *Vida y muerte en el Templo Mayor* (originalmente publicado en 1986), en cuyas páginas formula una primera comparación entre el infierno, el purgatorio y los cielos (siguiendo *La divina comedia* de Dante Alighieri), y las concepciones nahuas respecto a los “nueve lugares o inframundos y de otros tantos y más cielos”, referidas en particular al *Códice Vaticano Latino* 3738. Establece que ambas perspectivas del imaginario colectivo “tienen mucho en común”.⁷ El tema, como se leerá más adelante, es retomado por nuestro autor en el primer capítulo del libro que motiva estos comentarios.

En *Vida y muerte en el Templo Mayor*, Matos Moctezuma deja de lado las asperezas de los tecnicismos arqueológicos; fundamentado en un amplio acervo documental formula sugerentes hipótesis, orientando su pesquisa a “confrontar el rostro de la muerte para darle vida”. Con un definido enfoque materialista, establece la importancia del pensamiento mítico para comprender la concepción nahua del universo y estudia a los mexicas como protagonistas de los procesos de producción y, simultáneamente, como creadores de divinidades.⁸ Aquí es preciso recordar que su cosmovisión, como se sabe, integraba antiguos aluviones culturales de diversa procedencia étnica.

VIDA-MUERTE: COORDENADAS SIMBÓLICAS

En última instancia, las reflexiones e hipótesis que Matos Moctezuma presenta en *La muerte entre los mexicas* refieren a la imaginación simbólica, es decir, a un segmento privilegiado de las representaciones colectivas. Examina imágenes y configuraciones míticas que, en dinámica síntesis semejante a un juego de espejos, integran significados diversos, superposición y transformaciones de sentido. Aquí resulta pertinente recordar la observación de Gastón Bachelard respecto a que la función de la imaginación trasciende la “operación formativa” para instalarse como “la facultad de deformar las imágenes suministradas por la percepción”.⁹ Esta facultad permite “librarnos de las imágenes primeras”, es decir, cambiar las imágenes.

⁷ Matos Moctezuma (1998: 52-53).

⁸ Véase Báez-Jorge (1989: 311).

⁹ Bachelard (1997: 10).

A lo largo de cinco capítulos Matos Moctezuma examina la imaginación simbólica de los mexicas en torno a la muerte. En el primer apartado establece que ésta opera como elemento fundamental para distinguir entre dioses, héroes y humanos. El enfoque comparativo (al que aludimos en páginas anteriores) sustenta las reflexiones de este segmento, en el cual nuestro autor escribe:

existen varios componentes de carácter universal a los que el hombre responde por medio de los mitos: de un lado la observación del cosmos, de la naturaleza y del movimiento constante de ellos; del otro, la necesidad de responder a toda una serie de fenómenos (nacimiento, vida, muerte, naturaleza etc.) que son inherentes a su condición humana. A esto habría que agregar los acontecimientos que suceden a lo largo de la historia de cada pueblo y la manera en que algunos de ellos, que revisten particular importancia, se les mitifican. Por lo tanto, no es de extrañar que en todas las latitudes los diversos pueblos de la antigüedad tengan conceptos más o menos semejantes conforme a su estructura económica, política, social y religiosa.¹⁰

Las observaciones de Matos Moctezuma son pertinentes, si bien no incorporan ninguna mención a la imaginación simbólica que, necesariamente, es componente sustantivo del pensamiento mítico, y que constituye un instrumento privilegiado para adentrarse en el comportamiento humano articulado al aparato psíquico y contextualizado en formaciones sociales específicas. Con razón Gilbert Durand ha expresado que únicamente la “antropología del imaginario” permite identificar el mismo espíritu de la especie que actúa tanto en el pensamiento arcaico como en el civilizado, así en el pensamiento normal como en el patológico.¹¹ Los símbolos operan como condensaciones expresivas que, esencialmente, corresponden al mundo interior (el aparato psíquico) y se manifiestan en valoraciones sociales.

¹⁰Matos Moctezuma (2010: 55). Como se sabe el tema de los paralelismos o (analogías) culturales ha sido debatido en la antropología desde los estudios pioneros de Adolph Bastian, quien postuló la identidad de la estructura mental de los humanos. En *The mind of Primitive Man*, Franz Boas (1937, caps. IX y X) examinó acuciosamente esta compleja cuestión desde la perspectiva del desarrollo cultural.

¹¹Durand (1968). En opinión de Marcell Mauss (1971: 160-161) “los mitos son originalmente significativos, no simbólicos. Se transforman en símbolos de manera natural”.

Matos Moctezuma dedica el segundo capítulo de su ensayo a la dualidad vida-muerte en Mesoamérica. Examina el estrecho vínculo entre la naturaleza y las tareas del cultivo para explicar la división climática en “temporada de lluvias” y “temporada de secas”, subrayando que de tal clasificación “deviene una dualidad fundamental para nuestro tema: vida-muerte”, que se expresa en la cerámica, la arquitectura y la poesía, manifestaciones a las que deben sumarse el ritual y la mitología.¹² Poéticamente, Carlos Pellicet definiría la muerte como “misteriosa garantía de todo lo que nace”

Las valiosas contribuciones que Miguel León-Portilla formula en su libro *La filosofía náhuatl* (en el que analiza el principio dual entre los toltecas y los mexicas), las reflexiones paradigmáticas que Alfredo López Austin presenta en *Cuerpo humano e ideología*, y las observaciones críticas que, en torno al tema, plantea Yólotl González Torres en su obra *Religiones comparadas en Mesoamérica y Asia*, son analizadas por Matos Moctezuma en tanto aportes sustantivos al estudio del dualismo que caracteriza la cosmovisión del México antiguo. Advierte con razón que la dualidad vida-muerte “es una llave que permite comprender y abrir muchas puertas que dan paso a una inagotable forma del pensamiento que estuvo presente durante miles de años y que, con el paso del tiempo, fue formándose hasta convertirse en una concepción del universo con todo su contenido ancestral”.¹³

En este orden de ideas, Matos Moctezuma dirige su análisis a las prácticas agrícolas y a la observación de la naturaleza, factores que contribuyen a “la elaboración de un calendario en donde los dioses tienen un papel definitivo en diferentes aspectos de la vida y de la muerte”. En opinión de nuestro autor, “el carácter agrario y guerrero” de esas sociedades es lo que conduce a la invención del calendario en que establecen “festividades mensuales dedicadas a dioses relacionados con el agua, la agricultura [...] y aquellas que tenían que ver con la guerra y con diosas matronas paridoras de guerreros”.¹⁴

Destaca en este capítulo el disenso de Matos Moctezuma con Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, quienes en su formidable libro *Monte*

¹² Matos Moctezuma (2010: 14).

¹³ *Ibid.*: 64.

¹⁴ *Ibidem.*: 67-68. Matos Moctezuma destaca en esta perspectiva, las contribuciones de Michel Graulich en su libro *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. Sobre esta temática Johanna Broda (1981 y 1983) ha realizado sobresalientes pesquisas.

sagrado-Templo Mayor señalan que esta pirámide “es una y son dos a la vez”, si bien “no las refieren a dos montes sagrados”, según lo apunta nuestro autor. Indica al respecto:

Cuando se habla de la unicidad de la pirámide mencionan que las rocas que dan apariencia de montaña a la pirámide aparecen en las cuatro fachadas de la misma. Esto no es correcto; sólo las tenemos presentes en el lado sur correspondiente a Huitzilopochtli. Pero aún más, cuando se refieren a las diferencias entre las dos mitades sólo mencionan algunas de ellas, a las que debemos añadir muchísimas más que no son consideradas por los autores.¹⁵

Matos Moctezuma argumenta que, considerando que en el Templo Mayor se identifican “dos montañas unidas entre sí” podrían “representar” aquel paso que hay que atravesar para emprender el viaje al inframundo”. Sustenta su argumentación en un pasaje del *Códice Vaticano Latino 3738*, así como en un importante relato de Sahagún referido a la travesía de Quetzalcóatl “entre las dos sierras” (el Popocatepetl y la Sierra Nevada), así como en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en la que se menciona que en los comienzos de la peregrinación mexica “hicieron el primer templo” a Huitzilopochtli en medio de dos sierras grandes”¹⁶

Ampliando anteriores planteamientos, Matos Moctezuma indica que el Templo Mayor representa dos cerros sagrados: el de Coatépec (asociado al mito del nacimiento de Huitzilopochtli) y el de Tonacatépetl (o Cerro de los Mantenimientos) identificado con Tláloc. El primero (lado sur) corresponde a la guerra y al simbolismo de la muerte; el segundo (lado norte), se vincula con la fertilidad, con la vida, en su más amplia expresión. En esta perspectiva, vida y muerte representan entidades contrarias pero unidas dialécticamente. Es decir, la muerte (del lado de Huitzilopochtli) también implica vida a través del sacrificio propiciatorio. En este orden de ideas, es preciso recordar que en el Templo Mayor se representan tres elementos que son necesarios para la vida: tierra (nivel referente del templo de Coatlicue); agua (Tláloc) y

¹⁵Véase Matos Moctezuma (2010: 84-85); López Austin y López Luján (2009: 370).

¹⁶Matos Moctezuma, *ibid*: 87-88.

sol (Huitzilopochtli). La dualidad vida-muerte evidencia aquí su complejo contenido simbólico, y el recinto denota ambas dimensiones simbólicas.¹⁷

El lugar que ocupan los hombres y los dioses en el universo, así como la concepción que de éste tuvieron los nahuas, son los temas centrales abordados en el tercer capítulo. Para explicar la manera en que las divinidades estructuraron el universo, nuestro autor examina el mito consignado en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, y continúa analizando la concepción vertical del universo en la versión incluida en el *Códice Vaticano A* o *Códice Vaticano Latino* 3738, elaborado en el siglo XVI. Al respecto, resultan de especial interés los comentarios que Matos Moctezuma expresa respecto al punto de vista de Ana Guadalupe Díaz Álvarez, quien cuestiona la concepción vertical del universo figurada en el mencionado documento, indicando que la representación de los niveles celestes y del inframundo corresponden a una visión occidental.

Nuestro autor, utilizando valiosas fuentes epigráficas, cuestiona la opinión de Díaz Álvarez. Además, incluye en su argumentación referencias a la “lápida de los cielos” (que se exhibe en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología), a la escultura monumental de Coatlicue y la simbolización del recinto sepulcral del Pacal, en Palenque. Matos Moctezuma anota con razón:

Pese a la insistencia de la autora en el sentido de que el caso del *Vaticano A* es único y que, si acaso, otro documento que se le podría semejar es *el Rollo Selden*, en donde se ven ocho cielos superpuestos con estrellas y en un noveno nivel se encuentra Quetzalcóatl, acompañado de una pareja “Uno-Venado”, creo que además de estos dos ejemplos existen muchas más evidencias del sentido vertical y superpuesto de los niveles celestes y el inframundo.¹⁸

Muchas páginas habrán de escribirse todavía sobre esta compleja temática, uno de los “nudos gordianos” en el estudio de la cosmovisión mesoamericana. Cabe recordar aquí que el cielo (y sus imágenes simbólicas) ocupa un lugar primordial en las mitologías de casi todos los pueblos, en tanto escenario

¹⁷ Cf. Báez-Jorge (1989: 318-319); Matos Moctezuma (1986: 80-81).

¹⁸ Matos Moctezuma (2010:98).

donde operan las divinidades, espacio al que, imaginariamente, se trasladan las almas después de la muerte, dimensión donde se ubican los astros, se produce la lluvia que fertiliza la tierra, y se generan terroríficos meteoros (rayos, tormentas, etcétera). La unión primordial del cielo y la tierra es elemento simbólico sustantivo en diferentes mitologías (por ejemplo en los relatos en torno a Tlaltecuhltly y Tiamat). De manera semejante a los mesopotámicos (que trataron de reproducir en sus ciudades y templos las formas del cielo y el movimiento de los astros), las civilizaciones mesoamericanas manifestaron especial atención por explicar la ordenación del cielo y su relación con la vida del individuo y la comunidad. Atendiendo la observación de Jacques Lacarriére, para los pueblos antiguos el cielo representaba una bóveda “a la vez infinita y eterna [...] una fuerza omnipresente, inalterable”.¹⁹

A esta altura de la discusión considero importante señalar que la concepción vertical del universo (seguramente configurada en el arcaico pensamiento mesoamericano) esta presente en nuestros días en la cosmovisión de los nahuas de Chicontépec. Cito a continuación una síntesis sobre esta temática que incluyo en mi libro *Los disfraces del diablo*:

La forma del universo semeja una pirámide escalonada, representación colectiva en la que están presentes las cuatro esquinas o rumbos antes mencionados [...] la Tierra ocupa el eje central y está sostenida por los *tlaketzalmeh* (pilares), parados en el caparazón de una *ayotl* (tortuga) o sobre el lomo de Cipactli (monstruo de la Tierra). Arriba ubican el Cielo, igualmente sostenido por pilares; abajo localizan el inframundo y debajo de éste (pero separado de la figura cósmica) se encuentra otro cuadrángulo llamado *Tzopilotlacualco*, que viene siendo como un ultramundo (véase figura 1) Su nombre significa “comida de zopilotes”, o “lugar de la podredumbre” [...] el cielo como el Inframundo tienen subdivisiones, y a cada escalón le asignan un nombre atendiendo a los elementos de la naturaleza o divinidades que en ellos, imaginariamente, se localizan. El cielo tiene siete capas igualmente cuadrangulares contadas de abajo hacia arriba. A la primera le llaman *Ehecapa* (lugar de los vientos) y engloba al *ihyol* (aire) y a los *cualli ehecameh* (vientos “buenos”) y

¹⁹Lacarriére (1989: 61).

tlasolhecameh (vientos “malos”); la segunda se denomina *Ahuechtla* y en ella ubican el *ahuechtli* (rocío); en la tercera está *Mixtla*, donde habita *mixtli* (nube) y *tecihuitl* (granizo); en la cuarta sitúan el *Citlalpa*, sitio de las *citlalimeh* (estrellas); a la quinta le llaman *Tekihuahtla* (“lugar de autoridades”) donde moran los *tlamocuitlahuianeh* (guardianes superiores); la capa sexta es el *Teopanco* y en ella habitan los *totiotzitzih* (santos católicos) y las divinidades autóctonas *Ompacatotiotzih* (Dios doble), *Chicomexóchitl* (Siete Flor), *Mauilxóchitl* (Cinco Flor), *Tonatih* (Sol), *Meetztli* (Luna) y *Tlacatecoltl* (Hombre búho). En el séptimo escalón ha una especie de barrera llamada *Nepancaihuiac* (“límite del Cielo”). Piensan que éste es un espacio sólido (“como de concreto”) y que su interior es muy oscuro, lleno de escombros y cosas desechadas por las divinidades; en su parte superior anidan los *huitzitzilmeh* (colibríes) que alegran al Sol en su paso al mediodía. El espacio o estrato que contiene las estrellas también se llama *Citlalcueitl* (dalda de estrellas) o “Camino de Santiago Apóstol”. El *Mictlan* (inframundo) posee cinco capas: la primera se llama *Tlaketztaltla* (lugar de horcones), ahí están los cuatro cargadores de la Tierra *Tlalmamameh*, *Tlaketzalmeh*. En la segunda (*Cipactla*) habitan la tortuga y el monstruo de la Tierra que sirven de pedestal de los *Tlaketzalmeh* (cargadores). En la tercera, *Tlalhuitzoctla*, residen unos gusanos llamados *tlalhuitzocmeh*. Nombran a la cuarta *Tzitzimitla* y ahí, dicen, que se albergan las *tzitzimimeh* (fantasmas) y otros seres “que causan sustos”. A la quinta y última capa se le denomina *Mihcapantli*; viven en ella *Mikistli* o *Mikilistli* (Señor de los muertos) y *Tlacatecoltl* *Tlahueliloc* (hombre búho enfurecido).²⁰

Con un apretado análisis de los cuatro rumbos del universo en la cosmovisión mexicana, Matos Moctezuma amplía el tercer apartado de este libro. “Cada rumbo —explica— se identifica con un árbol, un ave, un color, una deidad y un símbolo o glifo, teniendo un contenido específico que se complementa con su contraparte”.²¹ En este orden de ideas, examina la oposición y complementariedad del norte y el sur, así como del oriente y el poniente, observación

²⁰ Báez-Jorge (2003: 467-470).

²¹ Matos Moctezuma (2010: 107).

que se funda en el Códice *Fejérváry-Mayer*, en el Códice *Borgia* y en el Códice, *Tro-Cortesiano*, en la versión maya. Argumenta el autor que

esta estructura del universo esta concebida a partir de aspectos míticos, del movimiento solar y de una observación de la geografía mesoamericana y sus características. Podríamos decir que oriente-poniente se establecía a partir del movimiento del sol, desde su oeste hasta su ocaso, en tanto que el norte guardaba relación con muerte-aridez-frío y su contraparte sureña con fertilidad-humedad-abundancia.²²

Considero que el abordaje de Matos Moctezuma sobre los puntos cardinales debió incorporar las reflexiones que Jacques Soustelle formulara hace más de tres décadas en su ya clásico estudio *El universo de los aztecas*,²³ así como la valiosa contribución de Yólotl González Torres. *Los rumbos del universo*,²⁴ publicada cinco años antes de la obra de Soustelle.

El apartado final del tercer capítulo está dedicado a la concepción del cuerpo humano. Nuestro autor sustenta sus reflexiones en *el Popol vuh*, la *Leyenda de los soles*, la *Historia de los mexicanos...*, el notable estudio de Miguel León-Portilla (*La filosofía náhuatl*), y la pesquisa toral de Alfredo López Austin (*Cuerpo humano e ideología*). A partir de los planteamientos que en este sobresaliente estudio se formulan en torno a las entidades anímicas (el *tonalli*, el *ihíyotl* y el *teyolía*), Matos Moctezuma emprende los análisis del cuarto capítulo, centrado en “la muerte de los hombres”.

LAS FAUCES DE TLALTECUHTLI

La lámina 44 del Códice *Laud* es referida por Matos Moctezuma para explicar la disgregación de las entidades anímicas que se produce con la muerte:

El *tonalli* representado por una serpiente parece desprenderse de la coronilla del personaje, en tanto que el *teyolía* brota del pecho (corazón); en forma de la cabeza y un brazo del dios Ehécatl (dios del viento); el *ihíyotl*

²² *Ibid.*: 107.

²³ Soustelle (1979).

²⁴ González Torres (1974).

mana del hígado en forma de ofidio. Una cuarta figura resulta un tanto extraña: se trata de una especie de osamenta rematada en un cráneo y un brazo que pareciera salir del orificio rectal del personaje. López Austin interpreta esta figura como el momento en que, llegado el instante de la muerte, “los distintos componentes del cuerpo se disgregan [...] Por mi parte creo que pudiera tratarse de los huesos que van a parar al Mictlan.”²⁵

Precisamente en el capítulo cuarto Matos Moctezuma destaca los ámbitos simbólicos que Tlaltecuhltli (señor de la Tierra) ocupaba en la cosmovisión mexicana, en particular su función como deidad que devoraba los cadáveres, guardaba “estrecha relación con el agua, con el sol y con el inframundo”. Nuestro autor enfatiza el papel del Tlaltecuhltli como: “devoradora-paridora que marcará el cambio a una nueva forma que permitirá que el individuo muerto pueda, a través del proceso de ser comido por la tierra, renacer a una nueva “vida” para continuar su tránsito el lugar que está destinado. Así, todos los individuos muertos, sea en la forma que fuera, tenían que ser devorados [...]”²⁶

Debemos a Matos Moctezuma uno de los más completos análisis del intrincado simbolismo inherente a Tlaltecuhltli en su doble aspecto sexual. En este abordaje traza la relación entre Tlaltecuhltli y el símbolo de la vagina dentada a partir de los nueve pasos que el *teyolía* del muerto (entidad anímica equivalente al alma) debe transitar en su camino al Mictlan. Señala:

otros tantos peligros y asechanzas que corresponden a la detención de las nueve menstruaciones que ocurrieron para que el individuo naciera con los peligros que conlleva el embarazo y el parto [...] Es importante recordar lo que nos dice Sahagún que se hacía con el individuo destinado a Mictlan: se le colocaba en posición fetal y se le recubría de mantas y papel para formar el bulto mortuario. Una vez hecho lo anterior, se le echaba agua (medio en el cual había estado en el vientre materno) y se preparaba para que emprendiera el viaje.²⁷

²⁵ Matos Moctezuma (2010: 137-138).

²⁶ *Ibid.*:139.

²⁷ Matos Moctezuma, (1999: 46- 47). En cuanto al regreso de *teyolía* del muerto al vientre telúrico es pertinente citar el punto de vista de Westheim (1957:63-64) respecto a una

Tal como lo señalé en otro estudio, la estrecha relación vida-muerte o nacimiento-muerte es contextualizada por Matos Moctezuma en las nueve ocasiones (nueve meses) en las que el flujo menstrual se detiene “para finalmente dar vida”. Por lo tanto, “al momento que el individuo muere debe regresar y pasar por nueve asechanzas, es decir, tiene que hacer el camino inverso que le dio vida”. Siguiendo esta lógica, refiere la identificación simbólica Mujer-Luna-Parto, considerando que en esta representación “el ciclo menstrual es igual al ciclo lunar”.²⁸

Matos Moctezuma sustenta su hipótesis en el amplio marco teórico-conceptual propuesto por Eliade respecto a las indicaciones místicas, *el regressus ad uterum*, la “matriz subterránea”, en fin, la serie simbólica Tierra-Mujer-Fecundidad, que, el precitado historiador de las religiones, explica en estos términos:

El binomio homo-humus no debe comprenderse en el sentido de que el hombre es tierra porque es mortal, sino en otro sentido: que si el hombre puede estar vivo, es porque provenía de la tierra, porque nació de –y porque regresa a– la *Terra Mater* [...] lo que llamamos vida y muerte no son sino dos momentos diferentes del destino total de la tierra-madre [...] la muerte se reduce al retorno “al hogar”.²⁹

La sólida argumentación de Matos Moctezuma respecto a los planos simbólicos de Tlaltecuhli puede ampliarse mencionando los planteamientos de Alcina Franch³⁰ en torno al “monstruo de la tierra” (Cipactli-Tlaltecuhli, Coatlicue-Itzpapálotl), en los que subraya que la mínima expresión de sus imágenes corresponde “al rostro y las dos garras con las que parece aferrarse

interesante pieza arqueológica: “un extraño testimonio de ese concepto del incesante retorno al principio es una urna funeraria de barro, procedente de la región de Campeche [...] una vasija de cuello corto (de alrededor de 25 centímetros de altura). Obra maestra del arte maya. La tapa, de poca profundidad, se quita y se pone; una bola de barro sirve de asidero. En un lado de la pared lisa esta cortado un orificio en forma de un órgano genital femenino alrededor del cual hay esgrafiados varios jeroglíficos rodeados a su vez un círculo de bolitas de barro. El agujero puede cerrarse con la pieza cortada para formarlo. Dentro de la urna se encuentra la figura de un hombre sentado [...] Es la efigie del muerto, que ha retornado al claustro materno de donde salió”.

²⁸ Báez-Jorge (2008: 166-167).

²⁹ Eliade (1981: 220, 223).

³⁰ Alcina Franch (1995: 318 ss).

a la superficie terrestre. Identifica tales imágenes como “representaciones en perspectiva” y no como “dioses descendentes”, ejemplificando su aseveración con el Xiuhtecuhtli figurado en el recipiente (o Cuahixcalli) de Moctezuma I, y en la llamada Piedra del Sol (o calendario azteca). De acuerdo con esta lógica, Alcina Franch señala:

En varias de esas representaciones se advierte en la boca del dios Tlaltecuhli, un cuchillo de pedernal divinizado o Técpatl, que ofrece la apariencia de una lengua que sale entre los dientes. Un reciente estudio de Félix Báez Jorge (1988) acerca de la religiosidad popular en torno al tema de la “diosa madre” en varios grupos indígenas de México, viene a reforzar una idea, a la que he aludido en ocasiones anteriores, para interpretar esa representación de un Técpatl en la boca del “monstruo de la tierra”. En este caso, la boca de Tlaltecuhli –por otra parte, divinidad fundamentalmente femenina– vendría a representar la vagina terrestre, siendo el cuchillo de pedernal el pene generador.³¹

Alcina Franch establece semejanzas entre Omeyocan y Tamoanchan (referentes míticos primordiales en la cosmovisión mexica), y observa que en el segundo de estos lugares imaginados es

donde se establece la comunicación entre el inframundo y el mundo celeste, por lo tanto donde hay un agujero que permite *descender* al inframundo, al Mictlan, al mundo de los muertos y que también permite *ascender* al mundo de la vida. Ese *agujero* podría estar como un verdadero sumidero en el interior del temascal, la casa de las flores, de los niños, matriz, vagina y paridero [...].

En esta argumentación Alcina Franch retoma anteriores abordajes en torno a la cueva y al temascal (“útero materno donde se concibe, crece y nace el hijo”) equiparados con el conducto vaginal. Refiere los registros del *Manual de ministros de indios...* de Jacinto de la Serna, en cuyo texto la *coa* (bastón plantador) es identificada con el órgano sexual masculino que “atiende a la

³¹ Refiere mi libro *Los oficios de las diosas*.

Princesa tierra [...] la que da nuestro mantenimiento”. Cita, además, el *Tratado de las supersticiones...* de Ruiz Alarcón, en el cual la *coa* y el falo también se asocian simbólicamente en sus tareas fecundantes. Basado en las citadas fuentes, concluye estableciendo paralelismos simbólicos entre la cueva, el temascal y el útero telúrico. Por otra parte, examina las relaciones simbólicas del falo con el cuchillo de sílex o técpatl utilizado en los sacrificios humanos³².

Situados en el contexto de las reflexiones antes citadas entendemos el punto de vista de Matos Moctezuma en el sentido de que “en su carácter de devoradora, Tlaltecuhli representa la vagina dentada, castradora, que engulle con su enorme boca y afilados dientes a los humanos y al sol cuando éste se pone por el rumbo norte del universo. Una de las características de las figuras del numen son las grandes fauces abiertas, dispuestas a devorar el cadáver”.³³

La relación simbólica arriba anotada fue establecida por nuestro autor desde su ensayo *El rostro de la muerte*, en el que apunta, “cabe señalar que la vagina dentada que aparece en varias culturas, en el México prehispánico tiene su equivalencia en Tlaltecuhli, el monstruo de la tierra, al cual se le representa con grandes fauces y dientes. A él corresponde devorar a los cadáveres cuando éstos entran a la tierra.”³⁴

En efecto, semejando espejos que refractan la luminosidad de los arcaicos simbolismos, las epifanías telúricas (voraces y emasculantes) denotan el antiguo entramado sagrado de la muerte creadora articulada a los ámbitos sexual y sacrificial; en este sentido la vagina dentada conjuga a Eros y Tanatos. Recordemos, a propósito, que Freud examinó a profundidad la nostalgia y el deseo del hombre de retornar a su origen, es decir, a la matriz materna. En tal sentido, “la vagina es reconocida ya, entonces, como albergue del pene y viene a heredar el seno materno”.³⁵ Aquí resulta imprescindible citar una certera reflexión de Galinier:

A pesar nuestro, la vagina dentada nos obliga a otra lectura del corpus freudiano para entender los que podría ser una *metapsicología indígena* y las implicaciones teóricas de la cuestión de la castración [...] considerando

³² Cf. Báez-Jorge (2008: 137-138).

³³ Matos Moctezuma (2010: 145).

³⁴ Matos Moctezuma (1987: 33).

³⁵ Freud (1983:134).

la focal freudiana, diría que la vagina dentada sería la fuente escondida, la que brota de lo arcaico, como el origen del río Nilo sugerido por Freud, la cual [...] serviría para fertilizar el imaginario en torno a un sacrificio fundador [...].³⁶

La muerte entre los mexicas, de Matos Moctezuma, se encontraba en proceso de edición cuando López Luján publicó su revelador ensayo *Tlaltecuhli*,³⁷ centrado en la monumental escultura de esta diosa, descubierta frente al Templo Mayor de Tenochtitlán el 2 de octubre de 2006. Lo anterior explica que nuestro autor no lo refiera en el libro que motiva estas reflexiones. Al examinar el complejo simbolismo inherente a esta deidad, López Luján identifica la concepción cíclica de los procesos en la mentalidad mesoamericana, “en la que la vida engendra a la muerte y de la muerte renace la vida”. Fundado en los planteamientos que formulara en un estudio ya citado en este texto,³⁸ López Luján expresa que:

La siembra, el acto sexual, la muerte y el sacrificio eran cuatro procesos análogos dentro de la versión circular del devenir propio del mundo indígena prehispánico y moderno. En efecto, la acción del campesino desgarrando la tierra con su bastón plantador para depositar la semilla tiene sus símiles en la penetración del cuerpo femenino por el pene que la insemina, en la apertura de una zanja para inhumar el cadáver de un ser querido y el corte de la víctima con un cuchillo de pedernal para hacer brotar la sangre precisa y extraer su corazón.³⁹

López Luján subraya que “todo esto sucede [...] en el ámbito de la muerte”, lo que se expresa diciendo “ytechnaci in Tlaltecuhli”, que significa “alcanzan a” o “tener relaciones con Tlaltecuhli”.⁴⁰

En opinión de Matos Moctezuma y López Luján la escultura antes mencionada fue la lápida mortuoria del *tlatoani* Ahuítzotl, hipótesis que plan-

³⁶ Galiner (2008: 321, 324).

³⁷ López Luján (2010).

³⁸ Véase Báez-Jorge (2008).

³⁹ López Luján (2010: 109).

⁴⁰ *Idem.* López Luján cita a Sahagún, en la traducción de Alfredo López Austin.

tean apoyándose en fuentes históricas (Duran, Alvarado Tezozómoc y Díaz del Castillo). Matos Moctezuma observa: “La interpretación de lo que significa esta figura y todo su contexto es que Tlaltecuhltli devora al tlatoani-sol Ahuítzotl cuando baja por el poniente. Pasa a la matriz de la diosa-tierra y allí se produce el rito de paso por medio del cual la diosa va a parir por el oriente al tlatoani-sol, ahora en la figura del sucesor de Ahuítzotl, Moctezuma II”.⁴¹

En otro orden de ideas vale la pena destacar el punto de vista de Matos Moctezuma referente a “los entierros en grandes ollas frente al adoratorio del dios del viento”. Nuestro autor considera que estos recipientes eran equivalentes a la matriz, “por lo que no ha de extrañar esta práctica en donde se evidencia el retorno a la matriz”. Agrega que:

Tampoco debe parecer extraño que se encuentren muchas ollas o jarras con el rostro de Tláloc, como las halladas en el Templo Mayor de Tenochtitlán, pues al ser consideradas como úteros, estos recipientes guardaban los granos y el agua. Por eso existen representaciones en las que vemos personajes que portan ollas con la efigie del dios vertiendo el agua a la tierra. En cierto sentido, se trata simbólicamente de los líquidos amniótico-semen-lluvia que dan vida a los hombres.⁴²

Matos Moctezuma continua su argumentación indicando que “las ollas que guardan los dones eran rotas con palos por los tlaloques, ayudantes del dios Tláloc, para entregarlos a los hombres”. En tal sentido señala que “las ollas y jarras poseían un simbolismo muy importante dentro del mundo mexica y en otras culturas mesoamericanas”. De tal manera nuestro autor considera que “es posible que la costumbre actual de “romper piñatas (olla de barro repleta de dulces y frutas) con un palo en los cumpleaños” sea una supervivencia de aquello que hacían los tlaloques para entregar los dones a los hombres.”⁴³

En relación con el anterior planeamiento es necesario indicar que –según lo apunta Foster en su ya clásico libro *Cultura y conquista*– “el origen de la piñata parece ser italiano, como indica el vocablo *pignatta*, que significa ‘vasija’ en la lengua de Dante”. El “Domingo de Piñata” se celebra en España

⁴¹ Matos Moctezuma (2010: 149-150).

⁴² *ibid.*: 165.

⁴³ *idem.*

para finalizar el carnaval: “La piñata, olla de barro o armazón decorada con papel de colores, se llenaba de dulces –y de pájaros vivos en las fiestas más elegantes–. A los participantes se les vendaba por turnos, se les daba un garrote, se les hacía girar hasta atontarlos y se les permitía tratar de quebrar a palos la piñata”.⁴⁴

EVANGELIZACIÓN, RESISTENCIA Y SINCRETISMO

Matos Moctezuma dedica el último capítulo de *la Muerte entre los mexicas* (“Los diablos andan sueltos”) al examen del proceso de evangelización, la resistencia indígena, la catequesis y a las nuevas configuraciones religiosas que amalgaman la religión mesoamericana con el cristianismo. A partir de los datos proporcionados por Ricard, refiere el arribo de las tres órdenes religiosas que iniciaron el quehacer evangelizador: franciscanos (1524), dominicos (1526) y agustinos (1533), que hacia la mitad del siglo XVI sumaban 802. De manera sucinta Matos Moctezuma establece los factores que determinaron las equivocadas percepciones de los misioneros respecto al pensamiento religioso de los indígenas:

Con la mente cerrada en lo que les enseñaban los principios de la Biblia y la religión católica trataron de aplicar todos los relatos en ella plasmados a la realidad que tenían enfrente [...]. Así, los frailes de daban validez a la Biblia sin entender que, en realidad, el pensamiento de los pueblos conquistados obedecían a una larga tradición propia que se había ido desarrollando a lo largo de muchos siglos sin mediar influencia de ninguna parte.⁴⁵

Matos Moctezuma desarrolla su argumentación a partir del diálogo entre los doce primeros franciscanos (que iniciaron la evangelización) y los sacerdotes indígenas, cuyo registro documental paleografió y tradujo León-Portilla. El diálogo fue escrito en náhuatl, con la intervención de traductores.⁴⁶

⁴⁴Foster (1962: 305); el baile de piñata se celebraba en Mérida (Yucatán) para concluir el carnaval.

⁴⁵Matos Moctezuma (2010: 187).

⁴⁶León-Portilla (1986).

Respecto al proceso de evangelización estimo oportuno referir la opinión de Jacques Lafaye (1984:57, 60 ss), quien distingue las actitudes asumidas por los misioneros de las diferentes órdenes. Frente a la posición de los primeros franciscanos “que no quisieron ver en las creencias y prácticas indígenas [...] más que *parodias diabólicas*”, destaca la actuación tolerante de los jesuitas que dieron “pruebas de gran audacia, buscando entre las creencias indias los signos precursores del cristianismo”, pragmatismo opuesto diametralmente a la visión franciscana. En opinión de Lafaye, el fundamento de la práctica misionera jesuita fue el postulado de que “*la ignorancia invencible* de dios no existe en ninguna población”. De forma tal, desarrollar aquel germen innato era el papel central de la catequesis. Destacan, también, las posturas menos dogmáticas de los agustinos y los dominicos, siguiendo las reflexiones de Marcel Bataillon en torno a Francisco de la Cruz y el Inca Garcilaso de la Vega para quien el imperio andino no había tenido “otra razón de ser que la de preparar el terreno al cristianismo”, reflexión que sigue las ideas de San Agustín respecto al imperio romano. En la tradición plástica, el papel de las órdenes monásticas sería de primera importancia, dadas sus diferentes posturas respecto a la incorporación de elementos autóctonos en el arte religioso. Refiriéndose al mundo andino, Bárbara Gretenkord (1991: 64-66) establece la actitud ortodoxa de los dominicos; indecisión de los franciscanos ante las soluciones sincréticas; la condescendencia de los agustinos ante los símbolos ambivalentes y las imágenes sincréticas, y la tolerancia de los miembros de la Compañía de Jesús que incorporaron elementos del imaginario indígena a su quehacer evangelizador. Con algunas acotaciones significativas, esta visión analítica puede ser aplicable a Mesoamérica.⁴⁷

Matos Moctezuma destaca el importante papel que tuvieron el teatro indígena, autos y danzas, en la evangelización, escenificaciones en las que “invariablemente, al final triunfaba el cristianismo sobre el paganismo o la verdad sobre la mentira”. En efecto, al concluir “estas representaciones teatrales se procedía al bautismo de los participantes”.⁴⁸ Nuestro autor refiere también las acciones de los misioneros orientadas a perseguir las idolatrías y la pretendida presencia del diablo en los rituales, quehacer que propició la

⁴⁷ Cf. Báez-Jorge (2003: 305).

⁴⁸ Matos Moctezuma (2010: 191).

resistencia indígena. Cita a propósito al franciscano Toribio de Benavente (Motolinía), y el brutal Auto de Fe que Diego de Landa organizara en Maní (Yucatán). Es evidente que hacia finales del siglo XVI la presencia del Diablo en la mentalidad indígena tenía una incipiente configuración respecto a la imagen establecida en el canon eclesial. Los neófitos mantenían una actitud de confusión al recurrir a sus antiguas creencias, como al amparo de la nueva religión, actitud que se ha definido con la metáfora *nepantla*, término nahua que significa “estar en medio” –sin pleno arraigo en la fe–, es decir, “que creían en Dios, y que juntamente acudían a sus antiguas ritos del demonio”, según lo expresa el franciscano Diego Durán al reprender a un indígena que continuaba en la “idolatría”. Aquí es preciso recordar que durante el siglo XVII el “renacimiento de la idolatría” fue una preocupación permanente en virreyes, obispos, clérigos e inquisidores de la Nueva España, clima político que motivó la redacción de obras destinadas a servir como herramientas para destruir las supuestas prácticas demoníacas. Tal es el caso del *Tratado de las supersticiones* (1629) de Hernando Ruiz de Alarcón, la *Breve relación* (1610) de Pedro Ponce, el *Manual de ministros de indios* (1656) de Jacinto de la Serna, o la *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y razas. Observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca* (1656), escrita por Gonzalo de Basalomé.

La resistencia indígena a la evangelización hegemónica, los complejos procesos de reinterpretación simbólica y sincretismo operados en diversos signo y grado en las cosmovisiones, se manifiestan en las creencias de los pueblos indígenas contemporáneos, de manera particular en lo referente al culto a los muertos. En tal sentido, Matos Moctezuma acude a la etnografía moderna, “por medio de la cual podemos conocer características y particularidades del pensamiento existente en lo que a la muerte concierne, con todas sus consecuencias”.⁴⁹ Así, nuestro autor cita importantes contribuciones en torno a esta temática: los estudios de Hugo Nutini y Barry Isaac referentes a los nahuas de la región de Tlaxcala-Puebla, las pesquisas de Jesús Montoya en Atla, y la de Jesús Ángel Ochoa Zazuenta en Mixquic, así como las investigaciones de Lourdes Arizpe, Alessandro Lupo, Italo Signorini y Lourdes Báez en la sierra de Puebla, y la valiosa aportación de Catherine

⁴⁹ Matos Moctezuma (2010: 195).

Good sobre la fenomenología de la muerte en Mesoamérica, entre otros relevantes abordajes. Fundado en los reportes etnográficos, Matos Moctezuma observa con razón:

La festividad de los fieles difuntos la instauró el papa Gregorio IV en el siglo IX. Reducir en total 40 días [de acuerdo a la cosmovisión prehispánica] a uno sólo, como lo marca el catolicismo resultaba bastante problemático por toda una serie de razones de tradición, creencias, rituales, etcétera. Entonces ocurre que el indígena se las ingenia para no ceder tanto y lograr que se dediquen varios días al culto a los muertos; los divide en aquellos dedicados a los niños muertos, que como hemos visto puede empezar hacia el 28 y en otros casos el 31 de octubre dejando a partir del primero de noviembre para los adultos mayores. De hecho se borra prácticamente la fiesta de Todos los Santos y se da predominancia a la celebración de los muertos.⁵⁰

A lo largo de casi cuatro décadas, Matos Moctezuma ha construido un corpus teórico y metodológico para estudiar los complejos simbólicos, rituales, concepciones en torno a la muerte en Mesoamérica. Sus aportaciones son relevantes en tanto se formulan desde una óptica interdisciplinaria, y se plantean con un sentido crítico en permanente reelaboración; es decir, no constituye un pensamiento cerrado, nutrido en el autoelogio o el aplauso festivo de sus epígonos. A diferencia de otros estudiosos del pensamiento religioso mesoamericano que mantiene resistencia a la noción de *símbolo*, Matos Moctezuma la utiliza con pertinencia analítica en sus diferentes abordajes en torno a la fenomenología de la muerte. La miopía o ceguera analítica respecto al simbolismo es lamentable considerando que, en sus diferentes expresiones, refiere a un vastísimo conjunto de representaciones colectivas de importancia primordial en los sistemas religiosos mesoamericanos. Para decirlo con las agudas palabras de Georges Dumézil:

⁵⁰Matos Moctezuma (2010: 211) recordemos a propósito que en el calendario ceremonial de los mexicas 4 de las 18 fiestas se dedicaba a los muertos. Las principales eran “la fiesta pequeña de los muertos” (*Miccailhuitontli*) y la “fiesta grande de los muertos” (*Hueymiccailhuitl*). Véase Duran, 1967, p. 27.

El día en que se establezca debidamente, en la reinterpretación de los hechos religiosos arcaicos, la dúctil noción de símbolo, es decir de equivalencia sin identidad, en vez de multiplicar la ideas bárbaras y engañosas que las escuelas imaginan, no quedara sin duda todo explicado, pero se evitarán bastantes ingenuidades y [...] algunos falsos problemas.⁵¹

El simbolismo de la muerte en México alcanza dilatados niveles de complejidad porque funciona con un sentido paradigmático: integra aluviones culturales de raíz milenaria y diversa procedencia. En el transcurso de casi cinco centurias las cosmovisiones indígenas se transformaron al enfrentar del proceso colonial y la modernización. Las ideas medievales que vertebraron la “cultura de conquista” (exacta definición de George M. Foster) se modificaron también como secuela de colisión ideológica. Desde este cuadrante analítico, los planos simbólicos de la muerte en México no deben explicarse por la vía exclusiva del determinismo autóctono, ni como resultantes primados de las tradiciones hispánicas. Lo que podría llamarse su genealogía cultural arraiga en ambas visiones del mundo, fundidas en un gigantesco proceso de transculturación.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALCINA FRANCH, J., “En torno a la cosmovisión mexicana: viejas ideas, nuevas hipótesis” en Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot (comps.), *Mille ans Civilization Mesoaméricaines Des Mayas aux Aztèques. Lo quête du cinquième soleil. Hommages à Jacques Soustelle*, v. II, París, Edition L’Harmattan, 1995, p. 309-330.
- BÁEZ-JORGE, F. *Los oficios de las diosas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.
- , “Planos simbólicos del Templo Mayor (comentarios a las hipótesis de Eduardo Matos Moctezuma)”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 19, 1989, p. 311-319.
- , *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, México, 2003.
- , *El lugar de la captura*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.

⁵¹Dumézil (1970: 96-97).

- BACHELARD, G., *El aire y los sueños*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (Colección Breviarios, 139).
- BRODA, J. "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid n. 6, 1971, p. 245-327.
- , "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexicana", en Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston (eds.), *Calendar in Mesoamerica and Peru: Nature American Computations of time*, Oxford, Oxford, 1983, (Bar International, series 174) p. 145-165.
- BOAS, F. *The mind of Primitive Man*, New York, The Macmillan Co., 1938.
- DURAN, D. *Historia de las Indias, Nueva España e Islas de Tierra Firme*, edición de A. M. Garibay, México, Porrúa, 1967, t. I.
- DURAND, G., *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- , *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona, Seix Barral. 1970.
- ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*, México, 1981.
- FOSTER, G. M., *Cultura y conquista. La herencia española en América*, Xalapa Universidad Veracruzana, México, 1962.
- FREUD, S., *Psicología de la vida erótica*, en *Obras completas*, México, t. XIII, Editorial Iztaccíhuatl, , 1983.
- GONZÁLEZ TORRES, Y., *Los rumbos del universo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Etnología y Antropología Social, 1974 (Cuadernos de Trabajo, 3)
- , *Reflexiones sobre religiones comparadas en México y Asia*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.
- GALINIER J., "Epílogo" a Félix Báez-Jorge, *El lugar de la captura*, Xalapa Gobierno del Estado de Veracruz, 2008, p. 312-319.
- GRETENKORD, B., "La influencia indígena en el arte de la región andina durante la época colonial", *Humboldt*, Goethe-Institut, n. 104, 1991, p. 64-73.
- LACARRIÈRE, J., *En busca de los dioses. Una historia de la humanidad a través de sus mitos*, Madrid, Clío, 1989.
- LAFAYE, J. *Mesías, cruzadas, utopías. El judeocristianismo en las sociedades ibéricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- LEÓN-PORTILLA, M., *Coloquios y doctrina cristiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- LÓPEZ AUSTIN, A., *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.
- LÓPEZ AUSTIN, A. y L. López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

- LÓPEZ LUJAN, L. *Tlaltecuhltli*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010.
- MATOS MOCTEZUMA, E. "La muerte en el México prehispánico", en E. Matos Moctezuma (coord.), *Artes de México. Miccaihuitl, el culto a la muerte*, núm. 145, 1971. p. 6-36.
- , *Muerte a filo de obsidiana*, México, Secretaría de Educación Pública, 1975.
- , *Muerte a filo de obsidiana*, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1978.
- , *El rostro de la muerte*, México, G. V. Editores, 1987.
- , *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- , "Tlaltecuhltli, Señor de la Tierra", en *Estudios Mexicanos, Obras*, México, El Colegio Nacional, 1999, v. I, t. 2. p. 3-56.
- , *La muerte entre los mexicas*, México, Tusquets Editores, 2010.
- MAUSS, M., *Obras II. Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*, Barcelona, Barral Editores, 1971.
- REYES, A. "En torno al estudio de la religión griega", en *Obras completas. t. XVIII Estudios helénicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 144-145.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1999.
- SOUSTELLE, J., *L'Univers des Aztèques*, París, Hermann, 1979.
- WESTHEIM, P., *Ideas fundamentales del arte prehispánico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.