


## Geografía funeraria nahua del centro de México en el siglo XVI. Los niños, la muerte y sus destinos.

### *Nahua funerary geography of central Mexico in the 16th century. Children, death and their destinies.*

Sandra Acocal Mora<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Escuela Nacional de Antropología e Historia, México (neffisa\_a@yahoo.com.mx)

 ORCID 0000-0002-9912-821X

Recibido: 25 noviembre 2020; Aceptado: 20 diciembre 2020; Publicado: 2 enero 2021

#### Resumen

El presente artículo estudia (de manera muy sintética) las ideas alrededor de la geografía funeraria que tenían los nahuas del centro de México en el siglo XVI (después de la conquista española), con énfasis particular en los espacios destinados para los niños. Para lo cual será necesario reparar primero en el nacimiento, el cuidado a la salud, la muerte y al final en los destinos de las “animas” de los niños. Si bien se han hecho muy interesantes estudios del destino de los infantes muertos por sacrificio a los dioses de la lluvia, antes de la conquista, mi objetivo es conocer los destinos de los infantes que no murieron y ya no morían (después de la conquista) por sacrificio. Con el fin de lograr tal objetivo se analizarán cinco crónicas del siglo XVI, haciendo una lectura antropológica de estos escritos que hoy consideramos históricos.

**Palabras clave:** Niños, nahuas, muerte, geografía funeraria, crónicas.

#### Abstract

*This article studies (in a very synthetic way) the ideas around the funeral geography that the nahuas of central Mexico had in the 16<sup>th</sup> century (after the Spanish conquest), with particular emphasis on the spaces destined for children. For which it will be necessary to repair first in the birth, the care to the health, the death and finally in the destinies of the “animas” of the children. Although very interesting studies have been made of the fate of infants killed by sacrifice to the rain gods, before the conquest, my objective is to know the fate of infants who did not die and no longer died (after the conquest) by sacrifice. In order to achieve this objective, five chronicles of the 16<sup>th</sup> century will be analyzed, making an anthropological reading of these writings that we consider historical today.*

**Keywords:** Children, nahuas, death, funerary geography, chronicles.

#### INTRODUCCIÓN

El ciclo de la vida, generalmente, nos lleva a pensar en el nacimiento como el inicio y en la muerte como el final de la existencia humana, la última la solemos asociar con la vejez, o cuando menos con la edad adulta. Pero eso no siempre sucede, el ciclo puede terminar inmediatamente después del nacimiento o en los primeros meses o años de vida. La muerte en la infancia ha preocupado a las sociedades en el presente como en el pasado, por lo

que han generado una serie de nociones que la explican, prácticas rituales para enfrentarla, rituales mortuorios para acompañarla y un sistema de ideas que representan a toda una compleja geografía funeraria.

En el centro de México en el siglo XVI, antes e incluso después de la conquista española, los tratamientos y los rituales mortuorios efectuados, precisamente, preparaban a los individuos para un trayecto y una llegada a espacios particular de la muerte, de la geografía funeraria. Donde algunos individuos permanecían para siempre, pero a otros los dioses les permitían retornar a la tierra, este era el caso de los infantes de pecho, aquellos que se alimentaban al momento de su muerte única o fundamentalmente de leche.

Con la conquista española por supuesto que hubo cambios y adecuaciones en la cultura. Documentos pictográficos, informes oficiales, expedientes jurídicos y crónicas nos hablan de persistencias en el pensamiento y en las prácticas, pero también de reinterpretaciones, creando así expresiones culturales nuevas, distintas. El objetivo de este artículo es conocer el sistema de creencias que se tenía en torno a la geografía funeraria en el siglo XVI, posterior a la conquista española, de los nahuas del centro de México. Con énfasis particular en los espacios destinados para los niños.

Si bien el objetivo es conocer la geografía funeraria nahua destinada para los niños, es importante reparar en ellos desde su nacimiento, el cuidado que se daba de su salud y su muerte. De esta manera se contextualizará y se comprenderá mejor el tema de la geografía funeraria.

## METODOLOGÍA

El método que se sigue para lograr tal objetivo es analizar la información que proporcionan seis crónicas del siglo XVI. Las crónicas, como las entendemos en el presente, como “narraciones de acontecimientos”, corresponden a los escritos del franciscano Toribio de Benavente Motolinía, redactado entre los años 1527 y 1541; la del franciscano Bernardino de Sahagún, transcrito entre 1559 y 1580; la del tlaxcalteca, considerado a sí mismo como español (pero de madre india), Diego Muñoz Camargo, escrito entre 1560 y 1592; la del dominico Diego Durán, llevado a cabo entre 1570 y 1587; y la del franciscano Gerónimo de Mendieta, hecho entre 1570 y 1597.

Retomamos tales crónicas porque fueron hechas en el primer siglo de dominación española, no se tomaron las crónicas llamadas “indias”, de aquellos descendientes que por uno o ambos padres se sentían pertenecientes a alguna cultura mesoamericana y que en el contexto legal de la Nueva España se les llamaba indios, porque no hallé tales para el centro de México de este siglo. Por supuesto tenemos conocimiento que las hubo, como la del noble tlaxcalteca Tadeo de Niza de Santa María cuya obra hecha probablemente en 1548 hoy está perdida. Sabemos de ella porque la mencionó Fernando de Alva Ixtlilxochitl en su crónica del siglo XVII (Ixtlilxochitl, 2003).

Conocemos de las prácticas culturales mortuorias y de las concepciones de la geografía funeraria nahua no solo por las crónicas y demás documentación, incluidos los importantes documentos pictográficos, sino por los destacados trabajos arqueológicos. Sin embargo, en este artículo me limito al análisis de las crónicas, aunque en algún momento remitiré a las otras fuentes de información. Es cierto que debemos leer a las crónicas, como a otros documentos, con un ojo atento y crítico, pues son escritos hechos desde la particular perspectiva e intereses –personales, de grupo o de la institución- de quienes podían y sabían emplear la tinta. Algunas obras

fueron producto de la experiencia directa de quien escribía, pero otras fueron síntesis de segundos trabajos, o una mezcla de ambos. Y la preocupación por citar a pie de página las obras retomadas no era una angustia, menos un requisito obligado.

## RESULTADOS

### Nacimiento, enfermedad y muerte

El dominico Diego Durán argumentó que el nacimiento de los hijos era la mayor dicha para los indios. La fertilidad de los futuros padres se pronosticaba incluso desde su nacimiento a través del calendario. Había signos buenos para la ventura y la fertilidad y signos malos para ello, y el signo dieciocho del pedernal era el más perjudicial para “la república y la multiplicación de la humanidad” (Durán, T1 2006, p. 232). El franciscano Gerónimo de Mendieta coincidió con el dominico al afirmar que la procreación era una de las cosas que los indios más deseaban y pedían a sus dioses (Mendieta, 1993). Así que el anuncio del embarazo de una mujer recién casada a su familia era motivo de reunión, de largos discursos y ocasión para las recomendaciones a la futura madre.

Una vez que nacía el bebé, después que la madre asimilada como guerrera había tomado al cautivo (al bebé), la partera le daba la bienvenida, agradecía a los dioses que lo habían creado, pero advertía la posibilidad de su muerte, “no sabemos si viviréis hasta que vengas a conocer a tus abuelos y a tus abuelas, ni sabemos si ellos os gozarán algunos días” (Sahagún, 2006, p.366). El ombligo seco del bebé varón era entregado a los guerreros para ser enterrado en los campos de batalla, mientras que el de la niña se enterraba en la casa. Los familiares eran avisados del nacimiento y acudían a mirar y a saludar al recién nacido, llevándole regalos. Se tenía que mantener fuego en la casa por cuatro días –parece que hasta que se le diera el nombre al pequeño-, si se apagaba la buena fortuna del niño se iba.

Tras el nacimiento, los padres y los parientes consultaban al sabedor del calendario, el *tonalpouhque*, para conocer la fortuna del recién nacido y el día en que había de hacerse la ceremonia para darle un nombre (Sahagún, 2006). Motolinía resumió la puesta de nombre explicando que a los varones se les colocaba una saeta en la mano y a las mujeres un hueso de tejedor; la saeta era para “defenderse y a su patria”, y el hueso de hilar para que la mujer fuera trabajadora y buena tejedora.

Ese día se juntaban los niños del barrio y después de poner el nombre entraban a la casa a tomar la comida que se ofrecía, que nombraban el ombligo del niño, para salir corriendo y a voces decir el nombre del pequeño. Sahagún reiteró que los muchachos “representaban a los hombres de guerra, porque robaban y arrebatan la comida que se llamaba el ombligo del niño”. Parece que la puesta del nombre era la preparación para la batalla y una representación de la misma (Sahagún, 2006, p.382).

Durán hizo algunas precisiones más. Argumentó que en la puesta del nombre a los recién nacidos se les sacrificaban (sangraban) “las orejas y el miembro genital a manera de circuncisión, especialmente a los hijos de los reyes y señores”. Al parece no a todos los varones se les daban las insignias de guerra.

A los demás niños de la gente vulgar les ponían las insignias de lo que por el signo en que nacían conocían. Si su signo le inclinaba a pintor, poníanle un pincel en la mano; si a carpintero, dábanle una azuela, y así de lo demás, etcétera (Durán, T1 2006, p. 57).

La protección para evadir la enfermedad y la muerte de los infantes no estaba exenta de rituales. Explicó Durán que, en el tercer mes del año, *Tozoztontli* (“la punzadurilla pequeña”) -del 10 al 29 de abril-, “se sacrificaban todos los muchachos de doce años para abajo, hasta los niños de teta, punzándose las orejas, las lenguas, las pantorrillas”, los cuales debían hacer ayuda de tortilla y agua, escondiéndoles la comida a los más pequeños (Durán, T1 2006, pp. 247-248).

Ese mismo día los “agoreros” preguntaban en cada casa por los muchachos que habían ayunado y hecho sacrificio, a quienes les ataban “unos hilos colorados, o verdes, o azules, a los cuellos, o negros, o amarillos”. En el hilo se insertaba “algún huesezuelo de culebra, o algunas piedrezuelas ensartadas, o alguna figura de ídolo”. En cambio, a las niñas se les ataba los hilos en las muñecas, “poniéndoles zarcillos en las orejas, no por ornato, sino por superstición o agüero”. Los padres de los niños ofrecían a los “agoreros” “limosnas”, ya que se creía que con los hilos atados “huirían las enfermedades de ellos y no les empecería ningún mal” (*idem*).

Esos mismos “agoreros”, reiteró Durán, recomendaban ciertos cortes de cabellos para no enfermar, coronas, cercos, cruces, pegujones (“pelos que se pegan unos con otros”), acomodo del cabello hacía atrás, hacía adelante o hacía los lados (*idem*). Por su parte Mendieta expuso que cuando a los niños se les cortaba el cabello se les acomodaba detrás del cuello aquel cabello que normalmente caía en las sienes, “que llaman ellos *ypioch*, diciendo que si se la quitaban enfermarían y peligrarían” (Mendieta, 1993, p. 110). Durán agregó que, para sanar a los niños, los ya citados agoreros, también “le ponían gargantillas de huesos de culebras y zarcillos y piedras, dándoles a beber polvos y raeduras de idolillos, dándoles a entender que con aquello sanarían de las enfermedades y fiebres” (Durán, T1 2006, pp. 248-249).

En el noveno mes de año era celebrada la fiesta de *Miccailhuitontli* (“fiestecita de los muertos”) -del 28 de agosto al 16 de septiembre-, en la cual no solo hacían ofrendas a los muertos niños, sino además los ancianos realizaban recomendaciones a las madres para evitar que en ese año sus niños murieran. Entre los consejos estaban efectuarles distintos tipos de cortes de cabello, llevar a cabo sacrificios a los dioses, hacer “unciones, baños, embijamientos, betunes, emplumamientos, tiznes, gargantillas, huesezuelos, lo cual hoy en día dura” (*ibidem*, p. 270).

Si los niños caían enfermos, señaló Sahagún, sus padres hacían votos a los dioses para “servirlos con algunos sacrificios y ofrendas”. Confirmó Durán que las madres acudían al templo de Tezcatlipoca (dios que enviaba la “esterilidad del tiempo”, el hambre y la enfermedad) para ofrecérselos. Entonces, los sacerdotes les ponían la ropa y emblemas de Tezcatlipoca, les untaban “el betún” (pasta o resina) del dios y emplumaban sus cabezas con plumas de codorniz (*ibidem*, pp. 47-48). Mientras que, cuando salía a la ciudad la representación viva de Tezcatlipoca, tocando una flauta, las mujeres ponían a sus niños delante del dios (*ibidem*, p. 59).

Sahagún expresó que si los pequeños solían ser enfermizos “los ataban al cuello unas cuerdas de algodón flojo, y colgábanle una pellita de copal en la cuerda que tenía al cuello” (Sahagún, 2006, p. 163). Atado que también

les colocaba un “astrólogo” (conocedor del calendario) en las muñecas y tobillos “en signo particular”, por el número de días que determinaba el especialista, quitando los atados él mismo y quemándolos en “el *calpulco*”, y esto “hacían cuatro veces por la salud de los niños” (*ibidem*, p. 164). Por su parte Diego Muñoz Camargo expuso que la sarna y la tiña (especie de lepra) en los niños se curaba untándoles la resina de ocote (*ocotl*) llamada *oxitl* junto con carbón molido sobre las heridas (Muñoz Camargo, 1998).

Mendieta señaló que para aplacar la fiebre:

tomaban por remedio hacer un perrillo de masa de maíz, y poníanlo en una penca de maguey, [...], y sacábanlo por la mañana al camino, y decían que el primero que por allí pasaba llevaría la enfermedad del paciente, pegada en los zancajos (Mendieta, 1993, p. 110).

Si pese a los cuidados de la salud la muerte era inevitable, solo quedaba preparar los cuerpos sin vida para aquel largo trayecto que les esperaba a los niños, hasta llegar a los espacios de la muerte que les correspondía. La información de los tratamientos y los rituales mortuorios infantiles causados por enfermedades, accidentes o la guerra, es reducida en las cinco crónicas, a diferencia de la muerte ritual que recibió considerable atención.

Durán declaró que inmediatamente después de la muerte, “hombre o mujer, chico o grande, señor o no, rico o pobre”, el cuerpo era desnudado y muy bien lavado, para después ponerle sus ropas y enterrarlo o quemarlo (Durán, T1 2006, p. 173). Sobre las ropas Motolinía describió que se asemejaban a las de los dioses: “Si era niño, vestíanlo de las vestiduras o insignias de un demonio que tenían por abogado de los niños”. Desafortunadamente no mencionó el nombre del dios, pues apuntó que no quería nombrarlo (Motolinía, 1996, p. 420).

Conjuntamente con las ropas y las insignias de los dioses, los muertos llevaban consigo una serie de mantas gruesas que les eran útiles para cubrirse de los fríos, sobre todo para aquellos que iban al *Mictlan*, sin olvidar sus alimentos y una piedra dentro de su boca (*chalchihuitl* para los señores y *texoxoctli* para la gente del común). Los funerales de la gente del común, es decir aquellos que no pertenecían al estatus noble (“*pilli*”), tenía una duración de cuatro días, argumentaron los cinco cronistas.

El entierro o cremación de los cuerpos dependía del estatus de la persona, de su sexo, de su edad y de su tipo de muerte (ahogamiento, la guerra o como parte de un ritual). Desafortunadamente no hay mayor información en las crónicas del ajuar, las ofrendas, los alimentos, las exequias y los espacios donde eran enterrados los infantes que no morían por sacrificio. Las investigaciones arqueológicas nos hablan de depósitos dentro de vasijas, y de entierros bajo las habitaciones y bajo los graneros.

Sobre la muerte ritual, Motolinía, Sahagún, Muñoz Camargo, Durán y Mendieta coinciden en que los sacrificios infantiles, fundamentalmente, estaban destinados para honrar a los dioses de la lluvia. Los que se efectuaban cuando las condiciones de hambre y de guerra lo apremiaban, en las inauguraciones de las obras civiles y religiosas, y como representación de los dioses<sup>1</sup>. La arqueología nos ha proporcionado mayor información y hoy sabemos que tales sacrificios también se efectuaban para el dios de la guerra Huitzilopochtli (Chávez, 2010).

<sup>1</sup> Alguno investigadores que han trabajado el sacrificio infantil son Broda, 1971, 2001; Chávez Balderas, 2007, 2010, 2012; Díaz Barriga, 2009; López Luján, 2010; Román Berrelleza, 1990, 2010.

Para los sacrificios en honor a los dioses de la lluvia, los pequeños eran bellamente vestidos, puestos en unas literas adornadas con plumas y flores, conducidos en hombros hasta el lugar del sacrificio, al mismo tiempo que se tocaban instrumentos musicales y se bailaba frente a ellos (Sahagún, 2006, p. 95). El llanto de los niños antes y durante los sacrificios era muy buen pronóstico para la llegada de las lluvias en el año. Y el llanto era comprensible si entre los sacrificados había niños de pecho. Muñoz Camargo precisó que los sacrificados más jóvenes eran los recién nacidos y los que llegaban hasta los dos años, a quienes él decía que se les vendía para los sacrificios. Sahagún concordó con esta afirmación y agregó que incluso eran comprados a sus propias madres<sup>2</sup>.

Los elegidos debían tener como distintivo la marca de dos remolinos en la cabeza y haber nacido en un día favorable, porque “decían que éstos eran más agradables sacrificio a estos dioses, para que diesen agua en su tiempo” (*idem*). Los espacios para el sacrificio eran montañas, volcanes, ojos de agua y centros ceremoniales. Los tipos de sacrificio eran el degüelle, la decapitación, extracción de corazón, principalmente. El destino de los cuerpos eran los templos, los ojos de agua, las cuevas, las cajas de piedra e incluso la ingesta ritual. Los cinco cronistas abundaron en los meses, lugares y tipos de sacrificios, de ello conocemos también por los trabajos de Johanna Broda (1971; 2001).

### Geografía funeraria

De la forma de morir de una persona, de acuerdo a las ideas de los nahuas -y otros grupos culturales- del centro de México en el siglo XVI, dependía el destino que le deparaba a lo que todos los cronistas llaman su “ánima” (alma). Los mesoamericanos partían de las ideas entorno a la geografía funeraria para tratar los cuerpos sin vida, destinarles ofrendas y preparar los espacios para colocar los restos.

Si bien los espacios de la muerte que concentra mi mayor interés son los destinados a los infantes, considero prudente explicar los otros recintos de la muerte para conocer de manera completa las ideas alrededor de la geografía funeraria nahua. Lo que a su vez explicaré por qué había un espacio particular para los niños, el por qué no tenían cabida en otros.

La orientación sobre la superficie terrestre estaba marcada por los cuatro puntos cardinales que, siguiendo a Sahagún, tenían nombres y características particulares. *Huitztlampa* era representado con la figura *tochtli* (“conejo”) y correspondía “al medio día o austro” (sur); *tlapcopa* tenía el símbolo *acatl* (“caña”) y representaba al oriente; *mictlampa* tenía la figura *tecpatl* (“pedernal”) por lo que pertenecía al “septentrión” (norte); y *cihuatlampa* con el signo calendárico *calli* (“casa”) tocaba al occidente o poniente. Y a cada uno de estos puntos tocaba un espacio de la muerte (Sahagún, 2006, p. 419).

El *mictlampan* (“lugar del *Mictlan*”) fue descrito por Sahagún como el “infierno”, entendido por los nahuas como el sitio de reposo de los muertos que no habían perecido por sacrificio, en los campos de batalla o en el parto. A estos cadáveres se les colocaba la cara hacia el norte. El *cihuatlampa* era concebido como la casa de las mujeres

---

<sup>2</sup> Los cronistas hacen alusión a “venta”, mas no era una venta en términos de “objeto mercantil”, más bien era una entrega que los padres hacían de lo más preciado que tenían para agradar a los dioses, y al mismo tiempo contribuir con su grupo para ofrendarlos, rendirles culto e intercambiar con ellos.

mueras en el parto; el *tlapcopa*, la Casa del Sol, era el espacio de los guerreros muertos en combate; del *huitztlampa* Sahagún solo dijo que era temido por ser el signo de la hambruna, pero no registró más referencias sobre si pudo ser otro espacio de la muerte (*ibidem*, pp. 419-420).

Durán coincidió en algunas partes con Sahagún. Al hablar sobre los pronósticos del año que en la rueda calendárica caían en la casa del septentrión (norte), argumentó que en este se localizaba el “infierno”, *mictlanpa*, la figura que le correspondía en el calendario era el pedernal por representar el frío helado de aquella parte. El pedernal simbolizaba los vientos y el frío que no dejaban crecer las plantas. Mientras que el occidente (oeste) era nombrado *imiquian Tonatiuh*, “lugar de la muerte del sol” (Durán, T1 2006, p. 223).

Por su parte Mendieta puntualizó que el “infierno” (bajo su percepción católica lo llamó así), en la lengua “que usan los mexicanos” era el *Mictlan*, cuyo significado no es más que “lugar de muertos”, ubicado en el norte, por lo que a ese punto llamaban *Mictlampa*, “hacia la banda o parte de los muertos” (Mendieta, 1993, p. 94). Muñoz Camargo a su vez describió que los tlaxcaltecas repartían el mundo en cuatro partes: *Tlapco* era llamado el mediodía o sur; *Mictlan* era el norte, y su nombre significaba muerte; *Tonatiuh ixco*, “en la cara del sol”, en el oriente y *Tonatiuh icalaquian*, “donde entra el sol”, representaba el poniente (Muñoz Camargo, 1998, p. 149; 2000, p. 193).

Motolinía declaró que el “infierno”, el *Mictlan*, se localizaba en la tierra, debajo de la superficie, y se integraba por “nueve casas o nueve moradores”. Los que perdían la vida por causas como la vejez o alguna enfermedad no relacionada con el agua y el frío, iban a parar a este “infierno bajo”. Mas los que morían de bubas (yagas, tumores) o heridas marchaban a otro espacio. Los niños llegaban a un tercer sitio. Mientras que los muertos por la guerra o por el sacrificio a los dioses guerreros, se pensaba que caminaban hasta la casa del sol llamada *tonatiuhixco* (“la faz del sol” o “el nacimiento en oriente”) (Motolinía, 1996, p. 420).

Mendieta coincidió en lo dicho por Motolinía y reiteró que los indios creían que, al dejar el cuerpo, su ánima paraba en distintos espacios según la manera de morir, “que dentro de la tierra había infierno, a donde todas las ánimas descendían”, con nueve habitaciones, destinada para los muertos por enfermedad (Mendieta, 1993, p. 164). Los indios “decían que andaban acá en la tierra cierto tiempo: y así los parientes los proveían de ropa y lo demás necesario en sus sepulcros: [...]. Decían que pasaban un río muy ancho, y los pasaba un perro bermejo, y allí quedaban para siempre” (*ibidem*, pp. 96-97). En tanto, los enfermos de bubas y heridos de rayo iban al *Tlalocan*, “donde estaban los dioses que daban el agua, a los cuales llamaban Tlaloques”; y los guerreros y sacrificados paraban en la casa del sol (*idem*).

En este mismo sentido Sahagún refirió que los muertos partían a tres espacios. El primero era el “infierno”, *Mictlan*, propiamente el lugar de los muertos como lo aclaró arriba Mendieta, donde habitaba *Mictlantecutli*, también llamado *Tzontemoc* (“el que baja de cabeza”), misma forma de nombrar al sol en su curso del cenit al ocaso. El dios de la muerte era acompañado por su esposa *Mictecacíhuatl* (Sahagún, 2006, p. 198). Los que llegaban a la presencia de estas deidades pertenecían a todas las categorías sociales conocidas entonces y sexo. Sahagún precisó que el ritual que acompañaba a los muertos que iban al *Mictlan* los preparaba para tal destino. Le entregaban un jarro de agua para su trayecto; lo vestían con papeles y mantas para ayudarlo a pasar por en medio de dos sierras, para lograr cruzar el camino donde estaba una culebra y para atravesar el camino de la

lagartija verde, *xochitonal* (*ibidem*, p. 199). Otros tantos papeles le serían útiles para pasar ocho paramos (caminos desiertos y ventosos), más papel para deslizarse por ocho collados (tierra que se levanta como cerro con poca altitud), acrecentando el número de papeles para el viento de navajas, *itzehecayan*.

Bajo la misma lógica de protección, para las mujeres se hacían quemar todos sus objetos de tejido e hilado y su ropa. Sumado a los papeles y el jarro de agua se debía llevar incluso un perro de pelo rojo, puesto al pescuezo un hilo flojo de algodón, “decían que los difuntos nadaban encima del perrillo cuando pasaban un río muy ancho del infierno que se nombra *chiconahuapan*” (“lugar de nueve corrientes de agua”), y después del río se llegaba al *Mictlan* (*idem*).

Resumiendo, de acuerdo con Sahagún los caminos a cruzar para llegar al *Mictlan* eran: 1) en medio de dos sierras, 2) el lugar de la culebra, 3) el sitio de la lagartija verde, 4) los ocho caminos desiertos, 5) los ocho cerros pequeños, 6) el viento de navajas, 7) el río *chiconahuapan* y 8) el *Mictlan*. No obstante, Sahagún y los otros cronistas mencionaron en múltiples ocasiones que los caminos o niveles del *Mictlan* eran nueve y hasta ahora contamos ocho, parece que se partía de la faz de la tierra para iniciar el conteo, y así sumar los nueve niveles.

Al llegar a la presencia de los dioses de la muerte, los muertos les ofrecían una parte de los papeles que llevaban, manojos de tea (astillas de ocote), “cañas de perfume”, el hilo de algodón que ataban al perro, “y otro hilo colorado, y una manta y un *maxtli* y las nahuas y camisas y todo hatillo de mujer difunta” (*idem*). Estas mismas ofrendas eran reunidas nuevamente a los ochenta días, al cabo de año, a los dos, tres y cuatro años para ser quemadas y de esa manera fueran a parar al muerto, para que los entregaran a los dioses del *Mictlan*.

Sahagún sumó que “después de pasados cuatro años el difunto se sale y se va a los nueve infiernos, donde está y pasa un río muy ancho”. La afirmación parece indicar que después de este tiempo se llegaba hasta el *Mictlan*, aunque es confuso pues podría estar indicando a su vez que era hasta los cuatro años que se empezaban a cruzar los caminos para llegar al *Mictlan*. Mas me parece que se refiere a lo primero, pues se agrega que se quemaban las ropas, armas e incluso “los despojos de los cautivos, que habían tomado en la guerra” (los guerreros) para mandarlas al difunto, con el fin de abrigarle en su paso por los caminos como el del viento de navajas.

El maestro de la escuela de nobles de *Tlalelolco*, Sahagún, corroboró que el último cruce para llegar al *Mictlan* era el río ancho, *chiconahuapan*, donde lo aguardaba su perro, que sacrificaban para acompañar al muerto, el cual debía tener el pelo rojo, de lo contrario si era de pelo blanco decía que se había lavado y no podía cruzar, y si era de pelo negro decía que estaba manchado. Únicamente por esos caminos se llegaba al *Chiconaumictlan* (“novenio recinto del *Mictlan*”) donde permanecían los difuntos (*ibidem*, p. 200).

Otro espacio al que se dirigían los muertos era el “paraíso terrenal, que se nombra *Tlalocan*, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios”, allí tenían “mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vaina, y flores” (*idem*). Residencia de los dioses de la lluvia, *Tlaloc* y los *Tlaloques*. Quienes llegaban a este sitio eran los muertos por el rayo, los ahogados, leprosos, bubosos, sarnosos, gotosos e hidrópicos. Ellos no podían ser cremados, sino que eran enterrados, poniéndoles semillas de bledos (especie de berro silvestre) en las quijadas y sobre el rostro, “color de azul en la frente, con papeles cortados, y más, en el colodrillo poníanlos otros papeles, y los vestían con papeles, y en la mano una vara” (*idem*).



El tercer recinto de la muerte era el cielo “donde vive el sol”, ocupado por “los que mataban en las guerras”, tanto los guerreros como los sacrificado para el Sol:

Todos estos dizque están en un llano y que a la hora que sale el sol, alzaban voces y daban grito golpeando las rodela, y el que tiene rodela horadada de saetas por los agujeros de la rodela mira al Sol.

En este cielo había un bosque con distintos árboles. Al transcurrir cuatro años, “las animas de estos difuntos” se transformaban en aves de una gran variedad de plumas y colores que “chupaban” las flores de ese cielo y de la tierra (*ibidem*, p. 201).

En el apéndice del tercer libro Sahagún describió solo estos tres recintos de la muerte, no obstante, más adelante, en el apartado en la que describió a las mujeres muertas en el parto, habló de un cuarto espacio, el de estas mujeres. Pero incluso abundó en los detalles sobre los aposentos de los guerreros. Señaló que quienes iban a la casa del sol, al oriente, “de mañana” se arreglaban con sus armas para recibir al sol en su salida, haciendo ruidos y gritando con gran solemnidad, marchaban “delante de él peleando, con pelea de regocijo”, acompañándolo hasta el punto del mediodía, *nepantla tonatiuh* (*ibidem*, p. 364).

Hasta ese punto, los guerreros entregaban al sol a las mujeres valientes muertas en el parto, continuando con él la otra parte del recorrido. Pero no solo lo acompañaban las muertas en el parto (el primero), sino aquellas otras mujeres que habían muerto en la guerra, probablemente en medio del combate o por su causa, por lo que recibían el nombre de *mocihuaquetzque* (“mujeres valientes, guerreros en forma de mujer”). Se entiende por consiguiente que al morir: “Todas ellas van a la casa del sol, y residen en la parte occidental del cielo, y así aquella parte occidental los antiguos llamaron *cihuatlampa*, que es donde se pone el sol, porque allí es su habitación de las mujeres” (*idem*). Es este por lo tanto la cuarta estancia de los muertos.

Para recibir al Sol, las mujeres valientes se adornaban con sus armas y lo guiaban “en unas andas hechas de quetzales o plumas ricas” (*quetzalli, apañecayotl*), haciéndole fiesta, dándole gozo, con gritos de alegría y peleando, hasta dejarlo donde descendía (*idem*). Y en donde descendía el sol salían a recibirlo los residentes del *Mictlan* para acompañarlo por el inframundo, por lo que cuando llegaba la noche en la superficie de la tierra comenzaba el amanecer en el *Mictlan*, “entonces despertaban y se levantaban de dormir los muertos que están en el infierno”. Entre tanto, los guerreros se esparcían por los jardines del cielo para chupar las flores, hasta el siguiente día, mientras que las mujeres bajaban a la tierra a buscar sus instrumentos de tejer y se hacían presentes ante sus maridos, quienes les entregaban sus nahuas y huipiles (*ibidem*, pp. 364-365).

Continuando con Sahagún, expuso que a “los que mataban en las guerras” iban a parar al lugar donde vive el sol, el que estaba fraccionado en dos partes, el oriente (este) para los guerreros y el occidente (oeste) para las guerreras. Sin embargo, cuando habló de las y los guerreros que alcanzaban esos cielos agregó que éstos no solamente habían muerto en combate con el enemigo o en el parto, sino además por causas de la misma guerra, aunque no fuera peleando. Lo que no solo valía para mujeres y hombre adultos, sino también para los niños.

De acuerdo con los sacerdotes de *Tlaloc*, si “los niños chiquitos tiernos” morían en la guerra, eran “presentados al sol muy limpios y pulidos y resplandecientes, como una piedra preciosa, y para ir su camino a la casa del sol”

“la diosa de los mantenimientos”, *Chicomecoatl*, “los provee de la mochila que han de llevar” (*ibidem*, pp. 304-305). Entendemos entonces que las mujeres muertas en el parto, los hombres muertos en combate y los niños muertos por causas de la guerra iban a las habitaciones del sol. Las mujeres al *cihuatlampa* y los varones e infantes al *tonatiuhixco*, conocido asimismo como *tonatiuh ixco* o *tlapcopa*.

Las fuentes que estoy trabajando hacen prácticamente nula referencia a un quinto espacio destinado para los muertos: el cielo de la creación. Los cronistas citaron al cielo como un recinto destinado exclusivamente para los dioses creadores, aunque en algunas notas Sahagún lo dejó ver como lugar de la muerte. Empero, es en el *Códice Florentino*, autoría de Sahagún y de sus alumnos de la escuela de Santa Cruz Tlatelolco, donde sí se trató ese quinto sitio. En cambio, en la *Historia general...*, en la que me estoy apoyando, no se habló de él. Es en el *Códice Vaticano A3738* donde en glosa y en imágenes fue representado el sobredicho espacio, que correspondía a las habitaciones de los bebés lactantes muertos.

Previo a explicar el quinto recinto de la muerte quiero continuar con la información que proporcionaron los cronistas del siglo XVI, relativo a los cielos, que me dará pauta después para ubicar ese aposento. El tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo habló de la existencia de nueve cielos, a los que nombró como *chicuhnah nepaniuhcan ilhuicac* (“los nueve que están a uno y otro lado del cielo”) en donde había perpetua tranquilidad. Agregó que los indios “en su antigüedad” creían en la eternidad, que había otra vida “donde tenían sus habitaciones y morada los dioses, donde estaban en continuos placeres”. Y, sobre “todos los aires y sobre los nueve cielos” vivía la diosa *Xochiquetzal*, la diosa de los enamorados (Muñoz Camargo, 1998, p. 147; 2000, p. 191).

El espacio habitado por *Xochiquetzal* se le conocía como “*Tomouanichan xochitlicacan chicuhnah nepamichan itzehecayan*”, “que quiere tanto decir como si dijéramos el “lugar de *Tamouan* y en asiento del árbol florido (deste árbol, *XOCHITLICACAN*, dicen que, el que alcanzaba desta flor o della era tocado, que era dichoso y fiel enamorado), donde los aires son muy fríos, delicados y helados, sobre los nueve cielos”” (Muñoz Camargo, 1998, pp. 165-166; 2000, p. 205). Aquella diosa fue llevada a ese lugar por *Tezcatlipoca* una vez que se la robo a *Tlaloc*. Recapitulando, sobre los nueve cielos se extendía un sitio llamado *Tamouan*, donde había un árbol florido, que era la estancia de *Xichiquetzal*. Todo indica que en los mismos nueve cielos existían otros recintos en los que inclusive, corrobora Muñoz Camargo, “había otra vida”.

Otra de las estancias sobre los nueve cielos era ocupada por los dioses creadores. Sahagún explicó en distintos puntos de su crónica que encima de los nueve cielos moraban los dioses creadores *Ometecutli* y *Omecihuatl*, seres que creaban y enviaban a los bebés a la tierra, a quienes en todo momento la partera y los ancianos nombraban y agradecían desde que sabían del embarazo, el nacimiento y hasta la puesta del nombre de los recién nacidos. Asimismo, cuando la partera hablaba a la “recién parida” le advertía que el bebé podía morir y ser llamado por quien había sido el autor de su creación: “no sabemos si tamañito y tiernequito como agua lo llevará nuestro señor para sí, y lo llamará y vendrá por él, que lo hizo” (Sahagún, 2006, p. 371). Inclusive cuando se le hablaba al pequeño se le mencionaba que él había sido formado en el lugar de los nueve cielos.

Desde el inicio argumenté que este artículo se enfocaría en el análisis de los trabajos de cinco cronistas del siglo XVI, y así lo he hecho, sin embargo, considero muy pertinente hacer referencia al estudio que hizo Guadalupe

Díaz de la primera lámina del *Códice Vaticano A3738* (Díaz, 2009), pues precisamente en este se señaló un quinto espacio de la muerte.

Encima de los cielos, más allá y posiblemente apartado de los cielos del oriente y del occidente, se localizaban distintos pisos que conducían hasta el nivel más alto, donde moraban los dioses creadores de los dioses y del ser humano. Sobre el número de pisos o espacios que conducían hasta el nivel más alto existen dos tipos de información, uno que apunta a nueve y otro a trece. Sahagún y Camargo, como lo describí, coincidieron en que eran nueve niveles, pero en el *Códice Vaticano A3738* o *Códice Ríos*<sup>3</sup>, manufacturado entre los años 1569 y 1589, la glosa señala nueve cielos, pero en imágenes fueron representados once y en otra parte de la glosa se habla de trece. La *Teogonía e Historia de los Mexicanos...* (1996) es otra crónica cuya autoría se le atribuye al franciscano Andrés de Olmos, aunque con ciertas dudas, en la que se señaló la existencia no de nueve u once sino de trece cielos.

Más que contradictorias me parecen complementaria las variaciones sobre el número de cielos existentes, que dejan mucho más para reflexionar, y mi intención no es buscar una precisión sino evidenciar la existencia de múltiples capas del cielo. Y una mayor complejidad adquiere el tema cuando agregamos que en los libros mayas del *Chilam Balam* se mencionan siete cielos, pero también trece (Montoliu, 1987).

Volviendo al *Códice*, sobre la foja 1-v fue pintado al final de los once niveles celestes al dios *Tonacatecuhtli*, “dios de nuestra carne”, mientras que la glosa describió que se trataba del *Omeyocan*, el lugar de residencia de *Ometeotl*, el dios que se podía dividir en dos para representar a la pareja creadora *Ometecutli* y *Omecihuatl*, los dioses constantemente referidos por los cronistas. No resulta contradictorio que se nombre a *Tonacatecuhtli* y no a la pareja pues es sabido los distintos y complejos desdoblamientos que recibían los dioses, así como el cambio de sus vestimentas y sus diversas “funciones” (poderes).

Más adelante, en la foja 3-v se representó la imagen de un árbol y bajo sus ramas a ocho bebés desnudos sentados, que tienen abierta la boca e inclinan hacia las ramas una de sus manos para esperar la caída de un líquido, que mana de una especie de vainas. La glosa indica que el espacio es el *Chichialquauitl*, y en italiano se anotó lo siguiente: “el árbol de leche que sustenta [a] los puros que murieron sin tener uso de la razón”. Más abajo se escribió que ese árbol representaba el lugar donde iban “las ánimas limpias que murieron sin razón”. Refiriéndose por supuesto a los pequeñitos pintados, que esperaban de esas vainas, que en realidad eran senos, la leche que los alimentaría (figura 1).

---

<sup>3</sup> Documento de formato europeo que se localiza en la Biblioteca Apostólica Vaticana.

Figura 1. Chichialquauitl.



Fuente. Códice Vaticano A3738, folio 3v.

He señalado primero a los cielos pues Sahagún refiere reiteradamente que los dioses que creaban a los bebés, en los cielos, podían llevarlos nuevamente consigo si así lo deseaban. Por lo que una de las propuestas es que el quinto espacio podía haber estado ubicado en el lugar de la misma creación, el noveno o treceavo cielo; aunque algunos investigadores como Mercedes de la Garza (1997) sugieren que este sitio estaba en el *Tlalocan*. Sin embargo, yo considero por lo hasta ahora argumentado que el *Chichialquauitl* estaba puesto sobre los nueve o trece cielos.

El historiador Patrick Johansson que ha trabajado con el *Códice Florentino* declara que Sahagún en esa obra describió un sitio llamado *Cincalco* ("casa del maíz") detallado como el espacio a donde llegaban "los niños que murieron en su tierna niñez", hogar del dios *Tonacatecutli* (Johansson, 1998, p. 71). Ya fuera que se le llamaran *Cincalco* o *Chichialquauitl* sí existía un sitio, aparte de los cuatro mencionados, destinado solo para los bebés que murieron antes y después de nacer, pero no por causas que implicaron sacrificio a los dioses, alguna enfermedad relacionada con el agua o por motivos de la guerra, sino muchas otras razones (hambre, accidentes, mal formaciones congénitas, etcétera).

Entonces, en síntesis, cinco eran los espacios destinados para los muertos: 1) el *Mictlan*, para los adultos (hombres y mujeres), posiblemente niños mayores de un año que perecieron por enfermedades o accidentes (no relacionados con el agua) y ancianos; 2) el *Tlalocan*, recinto de los sacrificados, tocados o enfermos por *Tlaloc* (adultos y niños); 3) *tlapcopa* o el sol del oriente, reservado para los guerreros o sacrificados en honor al sol, así como para los niños muertos por causas de la guerra; 4) *chuatlampa*, las habitaciones de las mujeres muertas en el primer parto y por causas de la guerra y 5) el *Chichialquauitl* destinado para los infantes de pecho.

## CONCLUSIONES

De acuerdo con las crónicas y las investigaciones que hemos revisado, bajo la percepción de los nahuas del centro de México del siglo XVI existieron por lo menos cinco recintos de la muerte. El arribo a cada uno de ellos dependía de la edad de la muerte, de la forma de morir y del sexo del individuo. Aunque los cronistas describieron a uno de esos recintos bajo su percepción como el infierno, el *Mictlan*, este no tenía nada que ver con las ideas de la geografía funeraria española católica, pues no era un lugar de tormentos, fuego y expiación de culpas, solo era un recinto más de la muerte.

Como investigadores solemos darle poca importancia al activo papel de los niños dentro de las sociedades, por considerar que influyen o determinan poco en la cultura, sin embargo, en el pasado como en el presente en distintas sociedades los niños tienen un papel tan activo y determinante en la cultura como los adultos. El nacimiento de un bebé entre los nahuas del centro de México del siglo XVI desplegaba toda una serie de rituales e interacciones, se decía que llegaban familiares de lejos para las fiestas. Los niños eran fundamentales en los rituales que no tenían otro objetivo más que el bien común, terminar la sequía, hacer que lloviera, ganar la guerra.

El cuidado de la salud de los niños era tan importante como la de cualquier adulto, pues representaban la renovación y la perpetuidad de sus pueblos, los engranes que permitirían la existencia y continuidad del Estado, pero incluso representaban la oportunidad de la continua existencia del ser humano sobre la tierra, de aquella generación de humanos que fueron creados con los huesos de los humanos pasados que tomaron vida con el sacrificio y la sangre de los dioses.

La muerte de un infante, que no fuera y que ya no era por sacrificio después de la conquista, merecía una serie de rituales, por lo que las ideas de espacios destinados para ellos, el *Tlapcopa* o el sol del oriente y el *Chichualquauitl*, expresaron su importancia social dentro de su grupo doméstico y al interior de su pueblo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Benavente Motolinía, fray Toribio de (1996). *Memoriales*. Edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer. México: El Colegio de México.

Broda, J. (1971). Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI. *Revista española de Antropología Americana*, volumen 6, pp. 245-332.

Broda, J. (2001). Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de niños. En Broda, J., S. Iwaniszewski, et. al. (coord.), *La montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Chávez Balderas, X. (2007). *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Chávez Balderas, X. (2010). Propiciadores de lluvia, agoreros en la guerra, representaciones de los dioses: El sacrificio de infantes en el Templo Mayor de Tenochtitlan. En Márquez Morfín, L. (coord.), *Los niños, actores sociales ignorados* (pp. 283-302). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, CONACULTA, PROMEP.

- Chávez Balderas, X. (2012). *Sacrificio humano y tratamientos mortuorios en el Templo Mayor de Tenochtitlán* (Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología), Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Díaz Álvarez, A. G. (2009). La primera lámina del Códice Vaticano A. ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la Antigüedad pagana indígena? *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, número 95, pp. 5-44.
- Díaz Barriga, A. (2009). *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*. México: Libros de la Araucaria.
- Durán, fray Diego (2006). *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Tomo I y II. (3ª ed.). Notas de introducción de Ángel María Garibay. México: Porrúa.
- Garza, M. de la (1997). Ideas nahuas y mayas sobre la muerte. En Elsa Malvido, G. P. y T. Vera (coord.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario* (pp. 17-28). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Ixtlilxochitl, Fernando de Alva (2003). *Historia de la nación chichimeca*. Edición de Germán Vázquez Chamorro (1ª impresión). España: Dastin S.L.
- Johansson, P. (1998). *Rituales mortuorios nahuas precolombinos*. México: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.
- López Luján, L., X. Chávez Balderas, N. Valentín y A. Montúfar (2010). Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan. En López Luján, L. y G. Olivier (coord.), *El Sacrificio Humano en la tradición religiosa mesoamericana* (pp. 367-394). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM.
- Mendieta, fray Gerónimo de (1993). *Historia eclesiástica indiana* (4ª ed.). Notas del autor y de la obra de Joaquín García Icazbalceta. México: Porrúa.
- Montoliu Villar, M. (1987). Conceptos sobre la forma de los cielos entre los mayas. En Barbro D. (Coord.), *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio* (pp. 139-144). México: UNAM.
- Muñoz Camargo, D. (1998). *Historia de Tlaxcala*. Paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala, CIESAS, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Muñoz Camargo, D. (2000). *Descripción de la ciudad y provincias de Tlaxcala* (2ª ed.). Edición de René Acuña. México: El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Román Berrelleza, J. A. (1990). *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sahagún, fray Bernardino de (2006). *Historia general de las cosas de la Nueva España* (11ª ed.). Numeración, anotaciones y apéndice de Ángel María Garibay. México: Porrúa.
- Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (1996). Edición preparada por Ángel María Garibay. México: Porrúa.