

Huesos de muerte, huesos de vida: la compleja figura de *Mictlantecutli*

Gordon Brotherston*

Fácil es reconocer la figura que se conoce en náhuatl como *Mictlantecutli*, el señor del lugar de los muertos o del inframundo. Ubicua en la escultura y en los códices mesoamericanos es celebrada en múltiples imágenes y hasta en páginas enteras. Físicamente *Mictlantecutli* se caracteriza como el ser huesudo, el poder esquelético y su gran fuerza se expresa por medio de estos mismos huesos, el torso duro y descarnado y el cráneo de «calavera» que ostenta ojos de brillantez estelar, nariz de cuchillo sacrificador y boca de dientes que suelen contradecir hasta la norma binomial de la odontología por ser monstruosamente impares. Al mismo tiempo tipifica nada menos que un concepto vital que se ve profundamente arraigado en el rito y en la lógica mesoamericanos y que en última instancia tiene muy poco que ver con la escatología occidental.

El radical significado de *Mictlantecutli* dentro de la cultura mesoamericana se puede apreciar desde un principio por el hecho de que, como representante de la muerte, forma parte del mismo mecanismo de los dos ciclos básicos que regían la economía la vida social, y el rito de aquella región.¹ Estos son el año solar de 18 *ilhuítl* o fiestas de 20 días y el *tonalamatl* de la gestación humana de 260 noches y días. Es bien sabido que como mecanismos definitivos de los «códices» o libros precortesianos estos dos ciclos son inseparables del calendario y de los sistemas de escritura que caracterizan Mesoamérica.²

¹Karl A. Nowotny, *Tlacuilolli. Die Mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt*, Berlin, Gebr, Mann, 1961.

²Las referencias a códices son a las ediciones facsimiles de ADEVA Graz, como a las reproducciones y comentarios ofrecidos por Brotherston, *Image of the New World. The American Continent Portrayed in Native Texts*, Thames and Hudson, London and New York, 1979; *Book of the*

*Universidad de Bloomington, Indiana-Universidad de Essex, Essex-ENAH

En el ciclo anual, *Mictlantecutli* domina la fiesta doble, de 40 días, conocida como *Miccailhuatl*, la fiesta de los muertos, que cae en julio y agosto. En este periodo se conmemoraba a los muertos y se ayudaba a los que se veían obligados a seguir el camino hacia el inframundo lleno de riesgos y peligros, sujetos a un cambio temporal que intercambiaba cuatro días con cuatro años.

En cuanto al *tonalamatl*, *Mictlantecutli* se integra a las tres series numéricas que constituyen sus 260 unidades: los 13 y los 20 que nombran los días, y los 9 que nombran las noches. Entre los 13, *Mictlantecutli* se conoce como el sexto de los trece héroes que incluyen al sol *Tonatiuh* (4), el poder de la tormenta *Tlaloc* (8), *Quetzalcoatl* (9) y *Tezcatlipoca* (10), y que corresponden a la etapa épica del génesis mesoamericano. En el capítulo de «treceñas» de los libros rituales precortesianos, estos trece héroes típicamente se celebran juntos con los correspondientes miembros de la serie de trece pájaros o *quecholli*; así en el *Códice Borbónico*,³ por ejemplo, se le ve a *Mictlantecutli*, junto con el búho nocturno, sexto de los *quecholli*, que según el testimonio indígena también puede servirle de mensajero. Entre los 20, a *Mictlantecutli*, como a *Quetzalcoatl* y a *Tlaloc*, se le concede el privilegio de reconocer su máscara, literalmente su persona, como uno de los Veinte Signos, *Miquiztli* o Muerte en náhuatl. Claramente definido entre las varias lenguas de Mesoamérica, este signo no varió como concepto por muchos siglos de historia precortesiana;⁴ nombra a los señores Uno Muerte y Siete Muerte que en el *Códice Zouche-Nuttall* pertenecen al lugar del sol que sangra y que en el *Popol Vuh* son ellos mismos los señores del inframundo *Xibalba*. Como cráneo, el signo *Miquiztli* se representa a veces sin la mandíbula inferior: ésta, igualmente descarnada, lo complementa como el Signo XII de los Veinte.⁵

Además de tener esta fuerte representación diurna entre los 13 y los 20 del *tonalamatl*, *Mictlantecutli* figura entre los nueve *yoallitecutin* o señores de la noche que nombran sus 260 noches, privilegio que esta vez comparte

Fourth World. Reading the Native Americans Through their Literature, Cambridge University Press, New York and London, 1992. Este artículo va a aparecer, en una versión aumentada, en *La muerte de Mesoamérica: significación, imágenes y rituales funerarios*, ed. Elizabeth Baquedano, UNAM.

³ *Códice Borbónico*, pp. 1-20.

⁴ Munro Edmonson, *The Book of the Year*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1988.

⁵ De manera parecida, se «construye» la persona de *Tlaloc*, cuya máscara es el Signo XIX, como una suma de su trueno y su rayo, codificados como su jaguar que brama (*ocelotl*, Signo XIV) y su serpiente (*coatl*, Signo V; esto es XIV + V = XIX); en el himno sagrado dedicado a él, se le llama "*ocelo coatl*". Brotherston, *Book of the Fourth...*, pp. 65-66.

únicamente con *Tlaloc*. Su posición clave como el quinto de los nueve señores se confirma gráficamente en la página del *Códice Borgia* que le asigna el cuadrado central del padrón de tres por tres. Según nos demuestra el primer capítulo del *Códice Cospi*,⁶ estas 260 noches del *tonalamatl* se pueden entender como nueve periodos de 29 noches (menos una noche, dado que $9 \times 29 = 261$), es decir, equivalen a las nueve lunaciones de la gestación humana.⁷ Descuidada antes por muchos investigadores, esta dimensión lunar del *tonalamatl* ha sido ahora totalmente reivindicada, lo que tendrá consecuencias importantes para nuestra interpretación de *Mictlantecutli* como el quinto de los nueve *yoallitecutin*. Por su parte el *Códice Florentino* invoca reverencialmente a *yoaltecutli* como la fuente de la doctrina del parto.⁸

Como resultado de este examen formal, imprescindible para una primera ubicación de *Mictlantecutli*, vemos que tiene una presencia reiterada en todas las tres series definitivas del *tonalamatl*, así como también en el ciclo de las fiestas del año. Y solamente goza de una preeminencia que admite comparación nada más que con la del tan augusto dios de la tormenta, *Tlaloc*.

*

De todos los papeles propios de *Mictlantecutli* en sus múltiples construcciones, el más dramático es el del ser temible que se identifica sobre todo con el sexto de los trece héroes. Hambriento de carne y sangre, burlador de la debilidad humana, este *Mictlantecutli*, en el mapa titular de *Laud*, extrae triunfalmente el corazón de su víctima mientras exhala sobre *Tonatiuh* (otro de los héroes) la obscuridad propia de su dominio subterráneo. En *Borgia*⁹ y *Vaticanus*¹⁰ se ve de espaldas y diametralmente opuesto al héroe épico *Quetzalcoatl*, a quien trata de derrotar cuando pasa por el inframundo. Esta

⁶ *Códice Cospi*, pp. 1-8.

⁷ Gordon Brotherston, *A Key to Mesoamerican. Reckoning of Time*, British Museum, London, 1982, p. 9; Duncan Earle y D. Snow, «The Origin of the 260-day Calendar: the Gestation Hypothesis Reconsidered in the Light of its Use Among the Quiche Maya», *Fifth Palenque Round Table*, ed. V. M. Fields, Pre-columbian Art Research Institute, San Francisco, 1985, pp. 241-4; Peter T. Furst, «Human Biology and the Origin of the 260-day Sacred Almanac: the Contribution of Leonhard Schultze Jena», en Gary Gossen (ed.), *Symbol and Meaning beyond the Closed Community*, SUNY, Albany, 1986, pp. 69-76; véanse también Michel Launey, *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, L'Harmattan, Paris, 1979-80, 2 volúmenes, ("grossesse"); Gutierre Tibón, *La triade prenatal: cordón, placenta, amnios. Supervivencia de la magia paleolítica*, FCE, México, 1981. En el mismo capítulo de Cospi, por medio de huellas de pie, se establece para el *tonalamatl* la fórmula concurrente: $2(9 + 7) = 260$.

⁸ Charles E. Dibble and A. J. O. Anderson (eds.), *Florentine Codex (Bernardino de Sahagún). General History of the Things of New Spain*, 11 tomos, School of American Research, Santa Fe, University of Utah Press, Salt Lake City, 1950-69.

⁹ *Códice Borgia*, p. 56.

¹⁰ *Códice Vaticanus*, pp. 75-6.

última oposición se elabora en todo detalle en las grandes épicas mesoamericanas en las cuales, para que se origine y emerja la humanidad que puebla este mundo, el héroe épico tiene que viajar al inframundo y luchar contra el poder excesivo de sus señores. De las narrativas indicadas, las más famosas son la «Leyenda de los Soles», en náhuatl, donde el viajero es *Quetzalcoatl*, y el *Popol Vuh*, en maya-quiché, aunque existen muchas otras versiones, en éstas y otras lenguas mesoamericanas, del antagonismo entre *Mictlantecutli* y el héroe épico.¹¹

Tampoco hay que olvidar que el viaje épico por el inframundo se conforma a un modelo que se extiende por toda Norteamérica, desde México y la tierra de los anasazi hasta los Grandes Lagos. Entre los anasazi, los hopi reconocen a un poder de la muerte y del inframundo o nadir que se llama *Masaw* y cuyo papel es comparable con el del épico *Mictlantecutli*.¹² Entre los winnebago de los Grandes Lagos, miembros de la familia siouana, encontramos otra contraparte exacta en *Herucgunina*, quien amenaza a los que pasan por el inframundo antes de subir caminando al cielo por el horizonte oriental.¹³ Estrechos como son, estos paralelos nos confirman además la índole astronómica del viaje épico, identificando como planetarios a los viajeros y como guardián del nadir, el momento de medio camino, al señor del inframundo.

En el encuentro con estos héroes viajeros, los poderes representados por *Mictlantecutli* tratan de frustrarlos con burlas y trampas que llegan a ser homicidas. Bajo ningún concepto respetan las reglas de la hospitalidad ni las del juego, ven todo en términos de blanco y negro y se arrojan un dominio político absoluto. En la «Leyenda de los Soles», el héroe *Quetzalcoatl* va a *Mictlan* por la sustancia —«los huesos preciosos» (*in chalchiuhomítl*)— de la cual será formada la especie humana.

*Luego fue Quetzalcoatl a Mictlan; se llegó a Mictlanteuctli y a Mictlancihuatl y dijo: «He venido por los huesos preciosos que tu guardas, los vine a buscar».*¹⁴

Humillándole su compañera *Mictlancihuatl* y sus vasallos los micteca le ordenan a *Mictlantecutli* que haga sonar una ocarina bloqueada que no deja pasar nada de aire o aliento (la máscara o persona de *Quetzalcoatl* es el signo

¹¹ Gordon Brotherston, *Book of the Fourth World. Reading the Native Americans Through their Literature*, Cambridge University Press, New York and London, 1992.

¹² Frank Waters, *The Book of the Hopi*, Viking, New York, 1963.

¹³ Paul Radin, *The Winnebago Tribe (1923, BAE 37th Report)*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1970, pp. 104-105.

¹⁴ Primo Feliciano Velázquez (ed.), *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, UNAM, México, 1975, p. 14.

ehecatl, aire o viento), excavando además un gran hoyo en el camino de salida del inframundo. En todos los aspectos, los del *Mictlan* nahua se declaran como obstructivos, peligrosos y potencialmente letales.

En el *Popol Vuh*, sus contrapartes quichés, los de *Xibalba*, no son menos temibles. Controlando los flujos y los líquidos del cuerpo, causan muertes deliberadamente dolorosas y se emblasonan bajo los signos del hueso y de la sangre. Como consejo de doce encabezado por Uno Muerte y Siete Muerte, gobiernan implacablemente y disponen de policías, espías y mensajeros de mal agüero —todo un aparato estatal represivo que habría impresionado a Althusser. Oprimen aún más cruelmente a los que intentan viajar por su reino, los héroes que en este caso se llaman *Uno Hunahpu* y *Siete Hunahpu*. Llegan a decapitar a aquel y hacen todo por aniquilar a sus hijos gemelos, *Hunahpu* y *Xbalanque*. Como invitados al reino de los muertos, estos viajeros tienen que pernoctar en casas de peligro mortal ocupadas ya por vampiros, juguares o cuchillos animados; en el juego de pelota las reglas se adaptan sangrientamente al gusto de los anfitriones.

Hasta aquí todo parece claro. El señor del lugar de los muertos es letal y luego aborrecible. Es totalmente hostil a la corriente de viento y de vida que emana de la máscara de *Quetzalcoatl*, como nos confirma la oposición entre los dos que se representa en *Borgia*: en el *Códice Florentino*, *Mictlan* es el lugar «sin salida, sin apertura» —*in apuchquijiaoaiocan in atlecallocan*.¹⁵ Su poder es temible y el que sepa resistirlo o abolirlo será el héroe de las generaciones venideras. Esta interpretación se hace del todo explícita en otros textos nahuas del siglo XVI, como los *Cantares mexicanos*,¹⁶ o las notables traducciones de las fábulas de Esopo. En la fábula «El viejo y la muerte», por ejemplo, *Mictlantecutli* se introduce en la historieta griega para representar un fortísimo sentido del dolor de la vejez y la inminencia de la muerte, en el contexto general de la amargura y de las enfermedades traídas a México como consecuencia de la invasión de Cortés:

*O muerte, por dondequiera que estés,
ven ahora a destruirme, a aniquilarme;
aparta todo lo mal que sufro
Yio miqiztli cam mach yn tinema
macuele xinechpopolo xinechtlati
ma xiccotona yn ixquich aqualli yn niquihioaia*¹⁷

¹⁵ *Códice Florentino*, libro 6, cap. 27.

¹⁶ Luis Reyes, «Cantares mexicanos: Approaching the Nahuatl Text», *Indiana Journal of Hispanic Literature*, Bloomington, 1993, tomo 2, pp. 89-100.

¹⁷ Gerdt Kutscher, Gunther Vollmer and Gordon Brotherston, *Aesop in Mexico*, Gebr, Mann, Berlin, 1987, p.85.

Considerando esta versión negativa de *Mictlantecutli* fácilmente se nos viene a la mente una figura mucho más cercana a nosotros: el poder infernal y categóricamente maligno del cual disponen tantas religiones del Viejo Mundo, entre ellas el cristianismo de la Edad Media que vino a propagarse en México. Pero hacer esta identificación sería un gran error. Bien mirado, el «satanás» mesoamericano es mucho más complejo, hasta el punto de parecer paradójico en términos occidentales.

*

Para empezar, esta misma figura supuestamente mortífera también otorga y fomenta la vida, sobre todo en sus comienzos críticos. Es invocada en el momento más sagrado e íntimo de los ruegos que se hacían para la nueva vida, para la exitosa gestación del feto humano. Según las parteras del México antiguo, la responsabilidad de formar bien la nueva criatura era no sólo de *Tlazolteotl*, mujer genital y tejedora quien guarda el hilo de la vida, y de *Tonacatecutli*, señor de nuestra carne de maíz, sino también de *Mictlantecutli*. Tal es el claro mensaje de los pasajes en náhuatl del *Códice Florentino*¹⁸ dedicados al parto y al nacimiento de la criatura humana, «lo que soñamos... la maravilla que es la vida que nuestro señor quiere hacer entrar en ella (la madre)». Para las madres, comadres y parteras que dialogan, lo inmóvil y lo oscuro de *Mictlan* convienen a la semilla que se ha implantado como a una flor que va a «brotar» de los antepasados muertos.¹⁹ Se invoca a *Mictlantecutli* como «nuestra madre, nuestro padre» (*in tonan in tota*), el gran señor de los antepasados ya en *Mictlan* de quienes «desciende» la criatura recién engendrada.²⁰ El ruego para la nueva vida se hace como si fuera en el inframundo («en *Mictlan* hablamos», *ca Mictlan tontlatoa*) y su suerte se decide no sólo en el cielo, sino allá en el «infierno».²¹

Más aún, este testimonio verbal se ve ampliamente confirmado en las imágenes de los libros rituales precortesianos. La particularidad de este tipo o género de libro ritual es dividirse temáticamente en capítulos, y uno de los más importantes del corpus entero de nueve textos²² es el capítulo dedicado precisamente al parto y a la gestación humana, donde incluso por medio de vírgulas se representan las oraciones de madre y partera. Presente en los

¹⁸ *Códice Florentino*, libro 6, caps. 24-40.

¹⁹ *Ibidem*, cap. 25.

²⁰ *Ibidem*, cap. 27.

²¹ *Ibidem*, cap. 25.

²² Son los códices *Féjerváry*, *Laud*, *Porfirio Díaz*, *Ms. Aubin 20*, *Borgia*, *Vaticanus*, *Cospi*, *Tonalamatl Aubin*, *Borbónico*.

códices *Borgia*, *Vaticanus B*, *Féjerváry*, *Laud* y (parcialmente) *Porfirio Díaz*, como nos ha ayudado a ver el estudio imprescindible de Karl Nowotny, *Tlacuilolli*,²³ este capítulo del parto se apoya en cuatro conceptos que están ligados en la lógica y en el tiempo: la penetración, el embarazo, el corte del cordón umbilical y la lactancia. Como se ve, se trata de dos actos, el coito y el corte con el cuchillo, cada uno de los cuales produce sus propias consecuencias para madre y bebé (figura 1). Exactamente este esquema informa las oraciones nahuas del *Florentino*²⁴ donde además a cada etapa no sólo se celebra la nueva vida, sino se guarda contra los riesgos que trae su gestación, desde el aborto hasta la incapacidad de mamar.

La secuencia del parto se aprecia netamente en *Borgia*,²⁵ *Vaticanus*²⁶ y *Féjerváry*,²⁷ donde a cada uno de sus cuatro momentos se le asigna un complemento de veinte signos y donde cada momento se considera bajo cinco aspectos relacionados con cinco deidades. Después de la penetración simbolizada por el punzón afilado que entra en el ojo-célula, se ve con toda claridad al bebé sostenido en la palma de una mano; al cortarse, con el cuchillo de pedernal, el cordón umbilical que desciende de arriba (*temo* es bajar y nacer), se ve radiante nativitas de la madre que da de mamar a su bebé de un pezón perfectamente negro (esta última es la única escena en *Porfirio Díaz*).²⁸ Siempre ligado al tercero de los cinco aspectos y a los signos IX-XII, *Mictlantecutli* aparece indudablemente entre las varias figuras que presiden el proceso total aunque, provisto de sexo masculino (tres veces) y femenino (una vez), parece disponer de un poder a veces funesto para madre y bebé.

²³ Karl A., Nowotny, *op. cit.*

²⁴ *Ibidem*, cap. 27.

²⁵ *Códice Borgia*, pp. 15-17.

²⁶ *Códice Vaticanus*, pp. 33-42.

²⁷ *Códice Féjerváry*, pp. 23-28.

²⁸ La imagen del punzón que penetra una cara horizontal ocurre en otros códices, por ejemplo, Madrid (pp. 96-101) donde este instrumento se intercambia con un cincel o con un hacha. Roys define estos capítulos del *Códice Madrid* como «a birth ceremony for the new gods» (p. XIV; cf. Ramón Arzápalo Marín, *El ritual de los bacabes*, UNAM, México, 1987) y los asocia con las alusiones al parto que se encuentran en *El ritual de los bacabes*, y con unas ceremonias descritas por Landa (capítulo XI de su *Relación*) en las cuales los sacerdotes mayas “carved and brought their gods to life”. Esto nos remite al concepto más amplio de “formación” y de génesis de que nos hablan el *Popol Vuh* (Munro Edmonson, *The Book of Counsel: the Popol Vuh of the Quiche Maya*, Tulane University Press, New Orleans, 1971, p. 22) y el *Códice Florentino* (donde se dice de los bebés: “os han agujereado como una piedra preciosa”; libro 6, cap. 34). Argumentos paralelos fueron desarrollados en el *Simposio II: Códices y documentos sobre México* (Taxco, junio de 1994) por Laura Lewis y Elizabeth Baquedano. Habría que observar, sin embargo, que lo que aquí se identifica como el capítulo del Parto, gracias en primera instancia a la innegable presencia de recién nacidos, cordones umbilicales y madres lactantes, ha sido leído de manera muy distinta (Miguel León Portilla, *Tonalamatl de los pochteca (Códice Féjerváry)*, México, Celanese, 1985; Cecilia Klein, «Snares and Entrails. Mesoamerican Symbols of Sin and Punishment», *RES*, 19/20, 1991, pp. 81-104).



Figura 1. Los cuatro momentos del parto. *Féjerváry*, pp. 23-8.

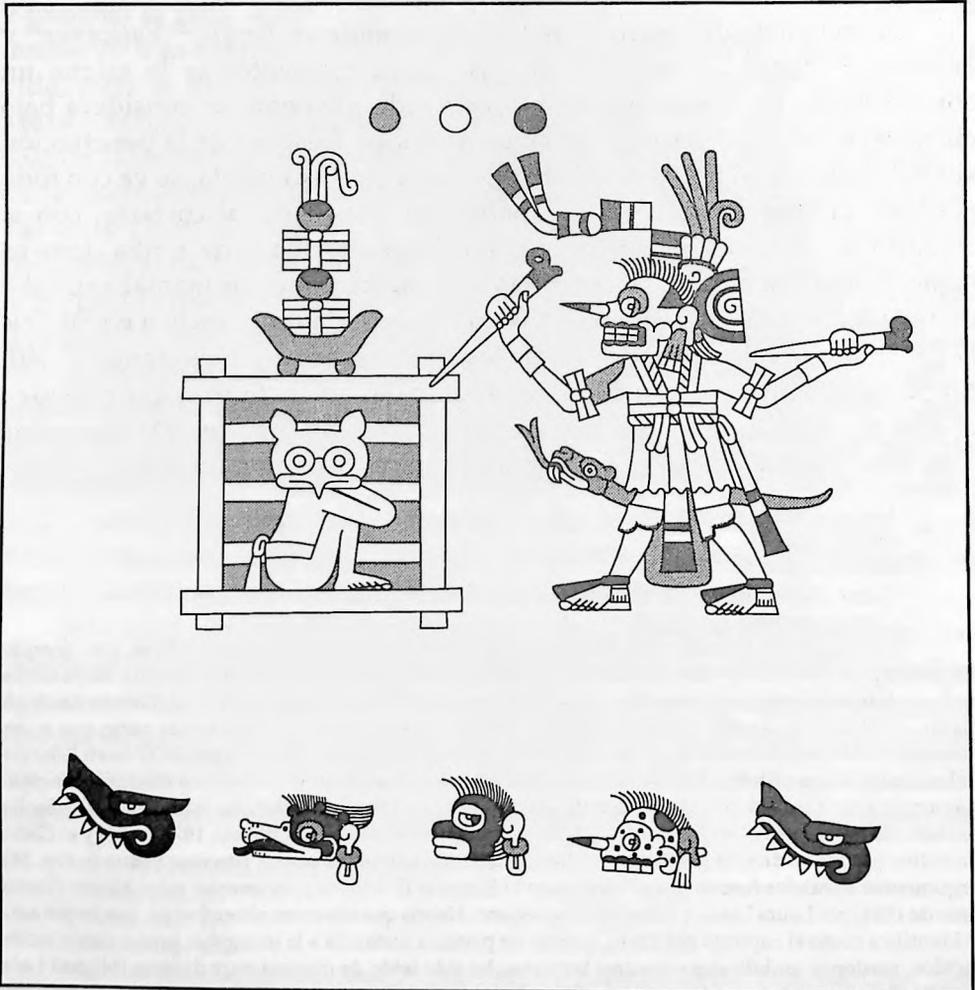


Figura 2. Niño-búho en la oscuridad. *Laud*, p. 1.

La función precisa de éste en materia de parto se entiende mejor, sin embargo, en la versión que se nos da en el capítulo inicial del *Códice Laud*²⁹ donde en vez de los cinco aspectos notados arriba hay sólo dos y donde se juega ingeniosamente con la secuencia de cuatro momentos e imágenes consabidos. De los dos aspectos del parto que nos presenta *Laud*, el uno³⁰ es obviamente menos positivo que el otro.³¹ En el primero, domina exclusivamente *Mictlantecutli* y a cada paso hay dificultades. El hueso impregnador no encuentra su camino hasta la célula oscura (figura 2); el feto no es más que un aborto que tiene ya en la mano su pasaporte de papel (*tetehuitl*) que es «la señal de que se despide ya de este mundo»;³² el corte del trenzado cordón umbilical es presentado por el ave gris del mal agujero, y la madre parece hombre de pecho seco como leña. Contrastando con esta versión «dura» del parto, en la segunda secuencia aparece *Tlazolteotl*, la mujer tejedora. Aquí la madre es impregnada instantáneamente y con su barriga redonda recibe besos del *huitzilín* dorado (figura 3); la placenta se entierra adecuadamente³³ (figura 4) y la lactancia es exitosa. Pero el punto clave es que este éxito no es de *Tlazolteotl* sola, lo comparte con *Mictlantecutli*, quien vuelve a aparecer aquí, notoriamente, en la escena tan elocuente de la barriga redonda.

Según el testimonio del *Códice Laud*, la lógica parece ser: en el parto el poder del señor esquelético del inframundo es letal cuando no se ve modificado, como en la primera secuencia. Sin embargo, en conjunción con el de la mujer tejedora, como en la segunda, se nos presenta como indispensable para la buena formación del recién nacido. Es conveniente recordar que en náhuatl uno de los términos para nacer es «enhuesar», y que los curanderos nahuas invocan a *Mictlantecutli* para que se componga bien un hueso roto.

²⁹ *Códice Laud*, p. 1-8.

³⁰ *Ibidem*, 1-14.

³¹ *Ibidem*, 5-8.

³² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, tomo 2, Robredo, México, 1938.

³³ La importancia de enterrar bien la placenta se nota en el *Florentino* (libro 6, cap. 30) y con respecto a los maya de hoy es subrayada por Ann E. Fink, "A Mopan Maya view of human existence", en D. McCaskill (ed.), *Amerindian Cosmology*, Brandon, Manitoba, 1989, pp. 399-414; El ritual de los bacabs (Ralph L. Roys, *The Ritual of the Bacabs*, University of Oklahoma Press, Norman, 1965) nos ayuda a entender cómo este acto equivale a meterla en "las entrañas" del monstruo de la tierra que se representa en el capítulo del parto. De todo esto hay fuertes ecos en la cosmología suramericana tipificada por el *Watunna* de los maquiritare: el principio malo *Odosha* que bajo muchos aspectos nos recuerda a *Mictlantecutli* tiene su mismo origen en la placenta mal enterrada del héroe épico Wanadi. Como *Mictlantecutli* y los de *Xibalba*, *Odosha* se ha prestado a desempeñar el papel del malo en las lecciones políticas de nuestros días (David M. Guss, "Keeping its oral: a Yekuana Ethnology", *American Ethnologist*, 1986, pp. 413-429).

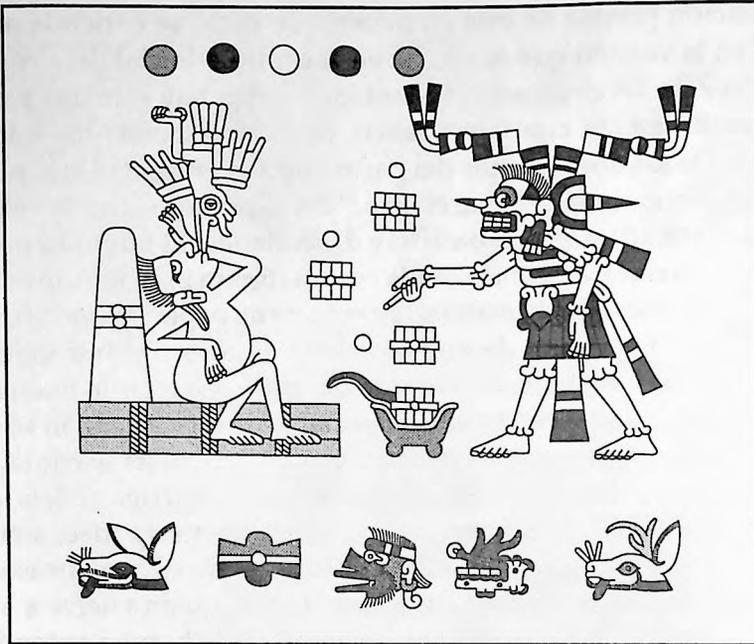


Figura 3. Mictlantecutli con mujer embarazada. *Laud*, p. 6.

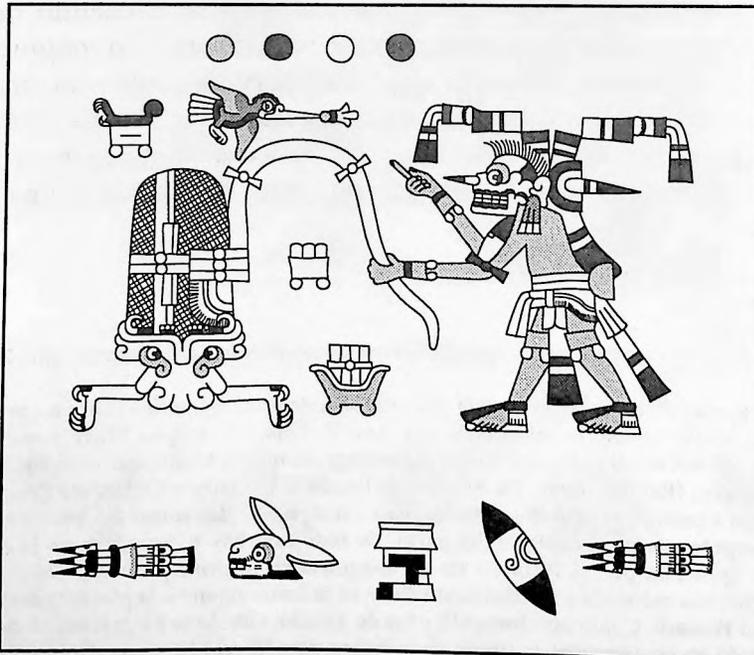


Figura 4. La placenta bien enterrada. *Laud*, p. 7.

Para entender mejor este otro papel «formador» de *Mictlantecutli*, hay que volver al *tonalamatl* en sí y reafirmar su vínculo definitivo con el parto o gestación humana (véase nota 7). Según las parteras del *Florentino*, la «doctrina» de la gestación es impartida por *Mictlantecutli* y los otros *yoallitecutin*, a la vez que las 260 noches del *tonalamatl*, es decir, sus nueve lunas de 29 noches, corresponden a las que ocurren entre el comienzo de la primera menstruación no habida (por el embarazo) y el parto. Al establecer este nexo entre la gestación y los nueve *yoallitecutin* que nombran sus noches vemos que, según la antigua fórmula shamánica que convierte a noches en lunas (como a días en años), cada uno de estos nueve puede representar una etapa de gestación, desde el fuego del coito, de la primera luna de *Xiuhtecutli*, de la novena luna de *Tlaloc*. Así, tal como el dios del maíz *Cinteotl* estimula la formación de la carne en la cuarta luna, en la quinta *Mictlantecutli* suministra los huesos y el esqueleto que por primera vez permitirán, en principio, respirar al feto. Con su cara blanqueada, *Tlazolteotl* de la séptima luna, quien acompaña a *Mictlantecutli* en el capítulo de *Laud*, recuerda el aspecto harinoso del sietemesino; y al que sale de nalgas en la octava luna de *Tepayolotli* «corazón del monte» se le dice en náhuatl *moquetziuhltlacatl*.

Sea como sea esta propuesta de correlación numérica entre *yoallitecutin* y lunas, no puede haber duda sobre la presencia decisiva de *Mictlantecutli*, señor de la muerte, en todo lo que tiene que ver con la misma generación de vida humana. La aparente paradoja es capaz de seguir desarrollándose, también con respecto a papel épico que desempeña el dueño del inframundo en los textos cosmogónicos. Porque al invocar a *Mictlantecutli*, el curandero de huesos se identifica con el viajero *Quetzalcoatl*, es decir, se alía con su supuesto enemigo para que juntos hagan rejuvenecer el hueso dañado. De manera parecida, en el *Popol Vuh* cuando los gemelos triunfan sobre los señores de *Xibalba* no se trata de «una victoria de la vida sobre la muerte», sino de un ajuste de cuentas entre abuelos y sus decedientes directos, sus «hijos engendrados».³⁴ La madre de los gemelos *Ixquich* —mujer Sangre— es la hija de *Cuchumaquic*, Jefe Sangre, el cuarto de los señores de *Xibalba*, y los concibió de la mera saliva del padre asesinado. Ella, hija del reino de los muertos, es el factor clave en la creación de los gemelos quienes a su vez anuncian a la futura raza humana.

³⁴ Véanse Edmonson, *op. cit.*, línea 4482. Las referencias a *Mictlantecutli* y a *Quetzalcoatl*, y a las codornices que atacaron a éste al salir del inframundo, se encuentran en los textos de curanderos nahuas de Guerrero y Morelos que publicó Ruiz de Alarcón (J. Richard Andrews and Ross Hassig (eds.), *Treatise of Ruiz de Alarcón* (1629), University of Oklahoma Press, Norman, 1984). Andrews y Hassig notan atinadamente: "By naming Mictlan as the source of the bones, the myth presents mortality as implicit in human life" (p. 371).

Es más, en la narrativa larga y abiertamente evolutiva del *Popol Vuh*, que pasa por pez, reptil, pájaro y mono hasta llegar a los humanos, *Ixquich*, la mujer sangre, parece hacer la última diferencia genética. Con su mismo nombre recuerda el hecho de que los señores de *Xibalba* son los responsables de los flujos del cuerpo humano, como son la pus, la bilis y el suero, conmemorando la más preciosa, la sangre, que hereda al parecer de los huesos superlativos de su padre Jefe Sangre. En el caso del *Mictlantecutli* de los códices, esta misma dimensión potencial de sus huesos se registra bien en los capítulos del parto donde, frente a la mujer felizmente embarazada (figura 3), se percibe emanar sangre buena de sus costillas. De todas formas, bajo el control absoluto de *Xmucane*, la abuela y primera partera, *Ixquich* como madre de los gemelos se distingue ejemplarmente de la madre de los medio hermanos mayores. Identificada como *Cipacyalo* —caimán guacamaya— ésta sólo consigue parir monos, la forma final de los hermanos mayores. Por contraste, *Ixquic* da a luz a los que harán posible la aurora definitivamente humana. En esto, no habría que olvidar que a los muñecos de madera de la segunda creación, los que igualmente quedaron monos, les faltaban precisamente los líquidos que manejan los huesudos de *Xibalba*.

*

Basado estrictamente en fuentes indígenas, tanto pre como pos cortesianas, este examen de la figura de *Mictlantecutli*, señor del reino de los muertos, corrobora la idea de que en la cultura y la filosofía mesoamericanas vida y muerte no constituyen de ninguna manera simples opuestos. En el mismo inicio y brote de la vida es necesario el aporte de la muerte en forma de los huesos que máximamente la simbolizan, la caja dura de las costillas que por primera vez dará la posibilidad de respirar, y el tuétano de donde fluye la sangre definitivamente humana. Más aún, muerte y vida se compenetran, como en la matriz de las siete cuevas que también es la tumba de la vida de la tribu. Esta definición se opone a las tendencias de la filosofía occidental cuyos conceptos de vitalidad han dejado normalmente menos espacio a los poderes representados por *Mictlantecutli*.

Formalmente hablando aprendemos, además, cómo esta figura tan compleja y ubicua en la cultura mesoamericana se articula gracias al mismo mecanismo del *tonalamatl*. Lejos de ser un «dios» individual o autosuficiente al estilo, digamos, de los del panteón griego, se define principalmente por sus relaciones sociales, esto es, numéricas, como los otros miembros del

grupo o de la serie en cuestión. Así como uno de los trece héroes del *tonalamatl* suele presentarse como enemigo pero también aliado del épico *Quetzalcoatl*, quien igualmente pertenece a esa serie. Como el miembro central de la serie de los nueve *yollitecutin* de las parteras, puede amenazar pero también fomentar la vida del ser recién concebido, durante las noches y las lunas de la gestación humana.

Bibliografía

- Andrews, J. Richard and Ross Hassig (eds.), *Treatise of Ruiz de Alarcón (1629)*, U. of Oklahoma Press, Norman, 1984.
- Brotherston, Gordon, *Image of the New World. The American Continent Portrayed in Native Texts*, Thames and Hudson, London and New York, 1979.
- , *A Key to Mesoamerican. Reckoning of Time*, London, British Museum, 1982.
- , *Book of the Fourth World. Reading the Native Americans Through their Literature*, Cambridge University Press, New York and London, 1992.
- Carmichael, Elizabeth, *The Skeleton at the Feast (Day of the Dead)*, British Museum, London.
- Dibble, Charles E. and A. J. O. Anderson (eds.), *Florentine Codex (Bernardino de Sahagún). General History of the Things of New Spain*, 11 tomos, School of American Research, Santa Fe, University of Utah Press, Salt Lake City, 1950-69.
- Earle, Duncan and D. Snow, «The Origin of the 260-day calendar: the gestation hypothesis reconsidered in the light of its use among the Quiche Maya», *Fifth Palenque Round Table*, ed. V. M. Fields, Pre-columbian Art Research Institute, San Francisco, 1985, pp. 241-4.
- Edmonson, Munro, *The Book of Counsel: the Popol Vuh of the Quiche Maya*, Tulane University Press, New Orleans, 1971.
- , *The Book of the Year*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1988.
- Fink, Ann E., «A Mopan Maya view of human existence», en D. McCaskill (ed.), *Amerindian Cosmology*, Brandon, Manitoba, 1989, pp. 399-414.
- Furst, Peter T., «Human Biology and the Origin of the 260-day Sacred Almanac: the contribution of Leonhard Schultze Jena», en Gary Gossen (ed.), *Symbol and Meaning beyond the Closed Community*, SUNY, Albany, 1986, pp. 69-76.
- Guss, David M., «Keeping its oral: a Yekuana ethnology», *American Ethnologist*, 1986, pp. 413-429.
- Klein, Cecilia, «Snares and entrails. Mesoamerican symbols of sin and punishment» en *RES*, 19/20, 1991, pp. 81-104.

- Kutscher, Gerdt, Gunther Vollmer and Gordon Brotherston, *Aesop in Mexico*, Berlin, Gebr, Mann, 1987.
- Launey, Michel, *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, 2 volúmenes, L'Harmattan, París, 1979-80.
- León Portilla, Miguel, *Tonalamatl de los pochteca (Códice Féjerváry)*, Celanese, México, 1985.
- , *Time and Reality in the Thought of the Maya*, University of Oklahoma Press, Norman, 1987.
- Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana (1571)*, Porrúa, México, 1977.
- Nowotny, Karl A., *Tlacuillo. Die Mexianischen Bilderhandschriften*, Stil und Inhalt, Berlin, Gebr, Mann, 1961.
- Radin, Paul, *The Winnebago Tribe (1923, BAE 37th Report)*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1970, pp.104-105.
- Reyes Luis, «Cantares mexicanos: Approaching the Nahuatl Text», *Indiana Journal of Hispanic Literature*, Bloomington, 1993, tomo 2, pp. 89-100.
- Roys, Ralph L., *The Ritual of the Bacabs*, Norman; University of Oklahoma Press, 1965.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, tomo 2, Robredo, México, 1938.
- Tibón, Gutierre, *La triade prenatal: cordón, placenta, amnios. Supervivencia de la magia paleolítica*, FCE, México, 1981.
- Velázquez, Primo Feliciano (ed.), *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, UNAM, México, 1975, p.14.
- Waters, Frank, *The Book of the Hopi*, Viking, New York, 1963.