

Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalía entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla

Eating (with) the Dead: Food Offerings of Todos los Santos and the Logic of Commensality Between the Living and the Dead in the Sierra of Puebla

ALESSANDRO LUPO Doctor en Ciencias etno-antropológicas, es catedrático de etnología en la Universidad de Roma “La Sapienza”, director de la Misión Etnológica Italiana en México y miembro corresponsal de la Academia Mexicana de la Historia. Desde 1979 ha realizado investigaciones entre los huaves de Oaxaca y los nahuas de la Sierra de Puebla, sobre tradición oral (narrativa y textos rituales), cosmovisión, etnoastronomía, religión, medicina tradicional, dinámica cultural y negociación identitaria. Entre sus publicaciones más recientes: *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indígena messicana ieri e oggi* (2012); *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena* (2013); *Civiltà e religione degli Aztechi* (con L. Pranzetti, 2015); *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico* (2019).

RESUMEN A partir de los datos etnográficos recogidos entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, se intenta comprender la lógica que inspira la composición, forma y cantidad de las ofrendas y el contenido de las palabras rituales dirigidas a los difuntos en Todos los Santos; el simbolismo mortuario de las comidas dispuestas sobre los altares revela venas antropofágicas latentes y demuestra que toda la celebración se estructura con base en el principio de reciprocidad, siendo orientada a satisfacer los apetitos de los difuntos, con el fin de evitar que éstos puedan desviar sus ansias hacia los vivos. La secuencia temporal según la cual los diversos protagonistas de la acción ritual consumen los alimentos permite poner de manifiesto el sentido de las diversas formas en que vivos y muertos comen unos las representaciones de los otros.

PALABRAS CLAVE Todos los Santos, ofrendas rituales, comensalía, antropofagia simbólica, Nahuas, Sierra de Puebla

ABSTRACT On the basis of ethnographic data collected among the Nahua of the Northern Sierra of Puebla, I try to understand the logic that inspires the composition, form, and quantity of the offerings as well as the content of the ritual words addressed to the deceased in *Todos los Santos*. The mortuary symbolism of the types of food arranged on the altars reveals its latent anthropophagical meaning and demonstrates that the entire celebration is essentially structured according to the principle of reciprocity, and aims to satisfying the appetites of the deceased, in order to prevent them from diverting their hunger towards the living. The temporal sequence according to which the various ritual agents eat the food offerings brings to light the various ways in which the living and the dead eat each other's representations.

KEYWORDS Todos los Santos, ritual offerings, commensality, symbolic anthropophagy, Nahua, Sierra of Puebla

Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalía entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla¹

Alessandro Lupo

Precisamente por ese gran enamoramiento náhuatl de lo que se palpa y se mira en *tlalticpac*, en especial, de sus *flores y cantos*, símbolo de “lo único verdadero”, surge ante ellos el fantasma de una total destrucción, predicha [...] como la muerte inescapable en el orden más inmediato de la propia persona.²

INTRODUCCIÓN

En estas páginas me propongo examinar las formas y los significados que pueden encontrarse en las prácticas rituales que se llevan a cabo en ocasión de la fiesta de los muertos en algunas comunidades agrícolas de lengua náhuatl del centro-oriente de México.³ Una celebración que tiene una co-

1 Una primera versión de estas reflexiones fue presentada en ocasión del coloquio internacional “Il sacro pasto. Le tavole degli uomini e degli dèi”, realizado en Noto (Sicilia) el 26-28 de octubre de 2017. Quiero agradecer a Ignazio E. Buttitta, quien organizó el evento, y a los demás ponentes por sus útiles comentarios.

2 León-Portilla, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, p. 211.

3 Me referiré principalmente al municipio de Cuetzalan del Progreso, en el estado de Puebla, donde desarrollo mis investigaciones en el ámbito de la Misión Etnológica Italiana en México desde 1984, gracias al apoyo constante del Ministero degli Esteri y las contribuciones más ocasionales del Ministero dell’Istruzione, dell’Università e della Ricerca y de la Sapienza Università di Roma. También haré referencias esporádicas a datos provenientes de otra comunidad nahua de la Sierra de Puebla, Naupan, cerca de Huauchinan-

locación precisa en el calendario litúrgico católico, introducido hace ya cinco siglos con la Conquista española, pero cuya lógica subyacente se basa en la idea de que los seres humanos no están pasivamente subordinados a los designios de la providencia divina, sino que tienen un papel fundamental que implica contribuir al funcionamiento de la máquina cósmica. De hecho, se considera que a través de sus propias iniciativas rituales están en condiciones de contribuir en forma determinante a la circulación de las energías que, puesto que son concebidas como limitadas e imposibles de crear de la nada, para ser disfrutadas y consumidas por todas las diversas entidades que pueblan el cosmos deben ser constantemente restituidas a las entidades que las proporcionaron. Desde los tiempos anteriores a la evangelización, esa dinámica ha sido pensada como una forma de intercambio negociado, de contrato⁴ entre los seres humanos y las otras entidades (divinas,⁵ pero no exclusivamente, incluyendo en la categoría de lo extrahumano tanto a los difuntos convertidos en antepasados como a varios tipos de seres que controlan los espacios y las materias primas de la subsistencia), todos sometidos a las leyes de la entropía y por consiguiente a progresivas carencias, que deben ser compensadas mediante la satisfacción de los apetitos derivados de ellas. Como observó sugestivamente Jacques Galinier en un reciente artículo sobre lo que llamó “geopolítica del inframundo” de los otomíes —entendiendo por ello las estrategias de

go, donde ha realizado prolongadas investigaciones Lourdes Baez Cubero y, más recientemente, Federica Tassone, de cuya tesis de maestría he sido director (Baez, “*Mo’patla intlakwalle*”; Baez, *El juego de las alternancias*; Baez, “Entre la memoria y el olvido”; Tassone, “Il cibo dei morti”). Aun teniendo en cuenta las diferencias significativas que pueden observarse entre las áreas de Cuetzalan y Naupan, considero que —en relación con las temáticas examinadas aquí— los elementos comunes son suficientemente numerosos y destacados para permitir confrontaciones útiles.

4 López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. 1, p. 82-83; Monaghan, *The Covenants with Earth and Rain*.

5 El acto inicial que habría puesto en movimiento esa secuencia de concesiones y restituciones obligadas entre dioses y humanos es el sacrificio de sí mismos realizado por los primeros en el momento de la creación del cosmos y de los seres humanos; en razón de ese sacrificio el hombre es “un ser merecido por el sacrificio de los dioses. Por ello mismo, él debe hacer sacrificio de sí mismo con penitencias y también con la sangre de los sacrificados. Esto fue el meollo de la concepción náhuatl del ser humano en función de su antigua cosmovisión religiosa”. León-Portilla, “Los mercedos por el sacrificio de los dioses”, p. 243; cf. también, León-Portilla, “Those Made Worthy by Divine Sacrifice”.

gestión de la violencia colectiva en los territorios de pertinencia de los diversos seres vivientes (el mundo humano y el inframundo) y fuera de ellos—, esa modalidad relacional orientada hacia el mantenimiento de condiciones de vida ordenadas y prósperas para los humanos se basa en una “etnoteoría mesoamericana [de la] incesante manifestación de una pulsión devoradora cuyos efectos se negocian a través de imágenes, rituales o fantasías sexuales”.⁶ Según esa perspectiva, “todas esas fuerzas [del mundo extrahumano] están animadas por el *nde*, ‘boca’ o ‘deseo’, de manducación, de canibalización, para transformar las fuerzas vivas en cadáveres, y por consiguiente en nuevas formas de vida”.⁷ Veremos entonces que, en las concepciones de los nahuas de la Sierra de Puebla, los difuntos son figuras periódicamente presentes en la existencia de los vivos y pueden desempeñar un rol fundamental en la reproducción de la sociedad, constituyendo al mismo tiempo una potencial amenaza y una fuente de prosperidad y regeneración, razón por la cual es fundamental el tipo de relación que se logra instaurar con ellos y, a través de ellos, con las divinidades del mundo sobrenatural cristiano.

Las concepciones, el discurso y las prácticas en torno al mundo de los muertos revelan el modo en que los indígenas piensan su propia individualidad, la capacidad del hombre de determinar su propia supervivencia y su propio bienestar, su posibilidad de asegurarse los bienes indispensables para mantenerse a él mismo y a su familia, el modo de regular ordenadamente las relaciones sociales. Todo en el ámbito de una economía moral según la cual las relaciones entre los seres se basan —mucho más que en una concepción absoluta del Bien y el Mal, garantizada y vigilada por una suprema entidad divina perfectamente buena y justa— en pulsiones y apetitos, que es posible y conveniente inclinar en beneficio propio mediante comportamientos tendientes a congraciarse o por lo menos no enemistarse con aquellos en cuyos espacios toque moverse y con cuyos deseos es posible entrar en competencia.

La idea cristiana de la supervivencia del alma después de la muerte está ya bien arraigada en el imaginario de los indígenas, pero no implica

6 Galinier, “Geopolítica del inframundo”, p. 10.

7 Galinier, *Une nuit d'épouvante*, p. 48.

un alejamiento definitivo de los difuntos del mundo de los vivos y una rescisión de cualquier interacción con ellos. Incluso el destino que las almas tienen en el más allá no depende únicamente —ni principalmente— de la moralidad de su conducta durante la vida, sino a menudo de la modalidad del deceso. En conjunto, se cree que los muertos pasan por un lento y gradual proceso de alejamiento del mundo terrenal, que se puede considerar suspendido en los casos de muertes súbitas y violentas (cuando “todavía no se ha apagado la vela” encendida con el bautismo y que en el cielo representa la duración de la vida asignada a cada uno),⁸ pero que incluso en los casos “normales” no determina el fin de las relaciones con los vivos ni de la posibilidad de que los muertos crucen el umbral del inframundo en el que transcurren la mayor parte del tiempo. Más que imaginar a sus difuntos como alejados para siempre —ya sea para purgar transitoriamente sus pecados o para ser definitivamente aceptados en el cielo—, los indígenas mexicanos los conciben como habitantes de un mundo subterráneo paralelo al suyo, de características ambivalentes (y por lo tanto sustancialmente distinto del infierno de la teología cristiana): por un lado, una especie de almacén cósmico de los primeros principios de los recursos (plantas, animales, riquezas) necesarios para el sustento de los vivos;⁹ por otro, carente de gran parte de todo aquello que la muerte priva a los difuntos, es decir la luz, el calor, el perfume, el sabor de las cosas que sobre la tierra colman las carencias y sacian los apetitos de quienes la pueblan. Separados de sus cuerpos —que la tierra devora en un proceso de reapropiación alimentaria visto como una manera fundamental de restituir a esa divinidad (identificada con la Santísima Trinidad)¹⁰ todas las energías que se han recibido de ella durante la existencia—, los muertos viven en la fría oscuridad de una noche perpetua, privados de los placeres y de los estímulos sensoriales que hacen agradable y digno de vivirse el paréntesis de la vida terrenal.

8 Cf. Signorini y Lupo, *Los tres ejes de la vida*, p. 48-49.

9 López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*; Lupo, “Los visitantes del Talocan”; Lupo, *El maíz en la cruz*, p. 241-259.

10 Véanse Signorini y Lupo, *Los tres ejes...*; Lupo, *La Tierra nos escucha*.

En la economía de una concepción del mundo en la que la metáfora alimentaria es central (es por eso que hasta los términos para expresar los conceptos de “bien” —*cuali*— y “mal” —*amo cuali*— derivan del verbo *cua* “comer”),¹¹ la muerte se configura como una privación energética debida a la incapacidad —perdido el cuerpo— de satisfacer los apetitos fundamentales. Una privación que se traduce también en términos sensoriales, en la pérdida de las percepciones visuales, auditivas, olfativas, gustativas y táctiles que alegran a los vivos. En consecuencia, los muertos son pensados como animados por un perpetuo anhelo nostálgico hacia las cosas perdidas, de las que desearían volver a “saciarse”.

En realidad, una vez por año se les concede la opción de satisfacer ese apetito, en ocasión de la fiesta de Todos los Santos y de los Fieles Difuntos, el 1 y el 2 de noviembre. Y como el tiempo del mundo de los muertos transcurre en una escala dilatada en relación con el de los vivos, por lo que cada día corresponde a un año nuestro, el regreso anual para la fiesta dedicada a ellos —visto desde la perspectiva temporal de ellos— tiene en realidad una cadencia cotidiana, apta por consiguiente para satisfacer todos los días las necesidades que ellos experimentan. Significativamente, esa celebración cae en el periodo del año en que, terminada casi un mes antes la época de las lluvias, el ciclo productivo del maíz se cierra con la fase de la cosecha: se trata por lo tanto de un momento de relativa abundancia, en el que se dispone de recursos para enfrentar el periodo invernal y los áridos meses siguientes, y en el cual la visita de los difuntos se aprovecha para garantizar que la efímera prosperidad presente vuelva a efectuarse el próximo año, en razón de la convicción —muy difundida en Mesoamérica— de que “los difuntos son portadores de vida”.¹² Todos sabemos que en esa festividad litúrgica del calendario católico gran parte de los mexicanos (incluso los no indígenas) llevan a cabo sugestivas prácticas rituales —de alcance esencialmente familiar y doméstico— consistentes en engalanar con magníficos ornamentos florales las tumbas en los cementerios, conmemorar a los parientes difuntos con misas y oraciones, y sobre todo en ofrecerles en los altares domésticos ricas ofrendas de comidas, bebidas y

11 Cf. León-Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 235; Pury Toumi, *De palabras y maravillas*.

12 Galinier, *La mitad del mundo*, p. 226.

bienes de consumo (como tabaco y juguetes), en la convicción de que aquellos pueden efectivamente volver a la tierra y visitar a sus familiares (Figura 1).¹³ Una celebración tan típicamente mexicana —aún en la enorme variedad de declinaciones locales— que recientemente ha sido reconocida por la UNESCO (en 2008) como patrimonio inmaterial de la humanidad¹⁴ y que proporcionó a la Pixar el motivo inspirador de *Coco*, la película de animación de éxito planetario.

No es mi intención proponer una lectura generalizante —es decir esquemática y uniformadora de las muchas diversidades observables en los varios contextos etnográficos— de la fiesta de Todos los Santos; por lo tanto, el examen que propongo aquí corresponde a la región de la Sierra de Puebla y se refiere a lo que he podido observar directamente entre los nahuas del municipio de Cuetzalan, completando mis datos con los recogidos en la región por otros estudiosos.

TODOS LOS SANTOS: EL REGRESO DE LOS MUERTOS

Al terminar cada mes de octubre en todas las viviendas indígenas de la Sierra los ocupantes disponen sobre el altar doméstico, en que generalmente se veneran imágenes del “panteón” católico, manteles de colores, adornos de papel, plástico y metal multicolores recortados en formas muy variadas, estructuras de madera cubiertas de flores (en particular los amarillos *cempoalxochit* /flor veinte/ ‘*Tagetes erecta*’),¹⁵ abundantes velas y veladoras de distintos tamaños, festones de flores y frutas, platos repletos de comidas preparadas, panes dulces comprados para la ocasión, botellas y recipientes con las bebidas más diversas (desde *atole* y café hasta refrescos y bebidas alcohólicas), así como en algunos casos cigarros y otros

13 Nutini, *Todos Santos in Rural Tlaxcala*; Lok, *Gifts to the Dead and the Living*; Carmichael y Sayer, *The Skeleton at the Feast*.

14 <https://ich.unesco.org/es/RL/las-fiestas-indigenas-dedicadas-a-los-muertos-00054>; cf. también CONACULTA, *La festividad indígena dedicada a los muertos en México*.

15 En la traducción de términos nahuas indico entre barras diagonales (/.../) las traducciones literales y entre comillas simples (‘...’) las traducciones libres. En el náhuatl hablado en Cuetzalan el fonema /t/ es sustituido por el alófono [t], a diferencia de Naupan y el estado de Guerrero. En el texto la transcripción de los términos seguirá las diversas variantes dialectales citadas en cada ocasión.

objetos de consumo cotidiano, según las predilecciones de los familiares desaparecidos cuya visita se espera (Figura 2).

Todos siguen los modelos compartidos, aunque cada familia es libre de ejercer su propia creatividad al escoger y disponer según sus propios gustos los diversos bienes de la ofrenda. La que está definitivamente excluida es la posibilidad de no prestar atención a la recurrencia, impidiendo la realización anual de la única ocasión institucionalizada y controlada de contacto con los muertos, y frustrando las expectativas de ver satisfechos sus propios apetitos. De que se trata de una violación considerada como muy grave da fe la enorme difusión de la narración “El que no creía en el regreso de los difuntos”,¹⁶ la que a continuación registro, resumiendo apenas una de las diversas variantes recogidas:

Había un señor que no creía que las ánimas volvieran de verdad para Todos los Santos. Mientras su mujer creía en su retorno, él prefería “creer en esos amigos por allá”, con los que todas las noches iba a emborracharse en la cantina. Cuando llegó la víspera de la fiesta, su mujer lo exhortó a comprar los alimentos y las velas para preparar la ofrenda en el altar, pero él se negó, afirmando que no es verdad que los muertos regresen. La mujer, profundamente dolorida por no poder ofrendar nada a un hijito muerto poco antes, fue a pedir prestada a un vecino al menos una veladora para colocar sobre el altar, y le recordó al marido que al día siguiente llegarían también los muertos adultos:¹⁷ “Pues mañana vienen tus papás, vienen tus hermanos, están

16 Entre las innumerables versiones de este motivo narrativo registradas en la literatura etnográfica sobre el México rural e indígena, menciono las contenidas en Barlow (“Un cuento sobre el día de muertos”); Montoya (*Atla*, p. 152); Madsen (*The Virgin’s Children*, p. 218); Merrifield (“The Souls Really Do Come Back”); Williams (*Mitos tepehuas*, p. 96-98); Nutini (*Todos Santos...*, p. 232); Galinier (*La mitad del mundo*, p. 220, 227); Lok (*Gifts to the Dead...*, p. 58); Baez (“*Mo’patla intlakwalle*”, p. 263; *El juego...*, p. 179-180; “Entre la memoria...”, p. 78-79); Chamoux (“La cuisine de la Toussaint chez les Aztèques de la Sierra de Puebla (Mexique)"); Sevilla (*De Carnaval a Xantolo*, p. 221-229); Pérez (*El inframundo nahua a través de su narrativa*, p. 49-52).

17 Las ánimas de los difuntos que vuelven a visitar sus antiguas viviendas están repartidas por tipologías: la noche del 31 de octubre llegan los niños, la del 1 de noviembre los difuntos adultos, en los días siguientes los muertos de muerte violenta, etcétera. Cf. Lok, *Gifts to the Dead...*, p. 60 y siguientes; Gómez, “El ciclo agrícola y el culto a los muertos

muertos, ¡compra, compra algo! Vamos a poner. Aunque no lo coman, pues, es un ejemplo: ponemos, es costumbre. Nosotros no vemos, pero por el aroma sí llega al cielo. El aroma sí. Y a lo mejor hemos visto que si uno hace unos tamales nomás allí [indicando la cocina] para comerlos, son sabrosos. Y si hacen para Todos Santos los tamales, los vas a poner primero en el altar, ya después lo vas a traer, ya no queda el mismo sabor. Sí lo comemos, pero ya no tienen el mismo sabor como cuando lo hace uno para aquí, para que vayas a comer. No, pues no compras nada, y ya mañana es Todos Santos. ¡Haz la lucha! No te andes emborrachando más, que compres algo para hacer tamales. Ahorita fue vigilia, venían los niños, fue el día de los niños, pero mañana va a ser el día de los grandes, va a venir tu papá, tu mamá.” “¡Tzk! Chismosa, no me estés engañando, no me estés chingando: ten cinco pesos, ahí va y compra lo que tú quieras.” La pobre mujer tuvo que conformarse con esa miseria y fue a comprar una velita y medio kilo de carne para hacer un *chilpozonte*.¹⁸ Al día siguiente era Todos Santos, hizo sus tortillas, porque a medianoche llegaban los difuntos, y aunque eran muy poca cosa las dispuso sobre el altar con el platito de *chilpozonte*. En cuanto al marido, cuando regresó a la casa completamente borracho, se desplomó frente a la puerta. Hacia la medianoche volvió en sí, y ahí estaban llegando a agarrar lo que habían venido a buscar: vio que había mucha gente, y entre ellos su papá, su mamá y sus hermanos, junto con otros amigos. Su padre dijo: “Vamos primero a la casa, y ahí vamos a su casa de Usted y ahí nos vamos después a visitar las casas. Vamos a pasar aquí en mi casa: allí vivimos nosotros, aquí está mi hijo.” Entonces el hombre trató de adelantárseles, arrastrándose, y golpeó a la puerta. Cuando la mujer le abrió, “¡Allí vienen!”, le dijo. “¿Qué pasa?” “No, allí vienen, allí vienen. ¡No hay nada, no tenemos nada! Apúrale, mata los pollos y a ver qué hacemos. Viene mi papá, mi mamá y mis hermanos, ya vienen los otros

entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana”, p. 210; Baez y Rodríguez, *Morir para vivir en Mesoamérica*.

18 Se trata de un plato a base de carne (de pollo, pavo, cerdo o res) cocida en alguna salsa con varios tipos de chile, jitomate, cebolla y otros ingredientes. Es un plato nada despreciable, aunque de valor decididamente inferior al de los tamales.

amigos y ¡no hay nada!” Pero no hubo tiempo. Cuando llegaron a la puerta, el padre dijo: “A ver, ¿’onde está mi muchacho?” Él se había escondido en un rincón, pero fueron a agarrarlo y se lo llevaron arrastrando, mientras él gritaba: “No, papá, ¡no me castigues!” Y ellos: “Y bueno, ¿dónde está el de comer? Nosotros tenemos hambre, pues ¡queremos comer!” El hombre había perdido la palabra y sólo le hacía gestos desesperados a la mujer, pidiéndole que viniera porque aquella gente quería comer. Pero la pobre mujer no veía a nadie, sólo a él que por señas le decía que hiciera tortillas, que matara los pollos y quién sabe qué más. Ellos, cuando llegaron al altar, se comieron las pocas tortillas y el *chilpozonte* y después se fueron, profundamente insatisfechos. Cuando el hombre recobró la palabra le dijo a la mujer: “¿No estabas viendo lo que pasó?” Y ella: “No creías nada, entonces ¡ahora ya lo creíste!” Metió en la cama a su marido, que ya estaba agonizando y poco después murió. Dice que los difuntos se lo llevaron con ellos, cargándolo con todas las ofrendas recogidas en las otras casas: le cargaron a la espalda pollos, cerdos, de todo, y se lo llevaron al cielo. Y la mujer, que no veía nada, lo oía gritar que no lo cargaran más, que no le pusieran también el cerdo encima; pero para entonces ya no entendía lo que decía, porque él estaba agonizando y los espíritus se lo llevaron. Después les contó todo a los que la visitaron. Así empezó esta historia (Miguel Cruz, entrevista del 11/10/1984).

En otras versiones del relato, el que no cree en el regreso de los difuntos no es un borracho, sino un hombre avaro y violento, y obliga a la mujer a colocar sobre el altar sólo comidas míseras o inmundas (como tamales rellenos de carne de tlacuache o tortillas con frutas silvestres, o incluso excrementos de vaca secos en lugar de las tortillas) y objetos ofensivamente inadecuados, como astillas de madera resinosa en lugar de las velas. O bien amenaza a la mujer con darle una paliza si los alimentos siguen sobre el altar, prueba de que los muertos no se los comen de verdad. En todos los casos los difuntos acaban llevándose al hombre, cargado con las ofrendas recogidas en las otras casas, donde los familiares no faltan al compromiso ritual. Todavía en septiembre de 2017 me contaron que casi todos los años para Todos los Santos hay alguna defunción en la comuni-

dad, prueba de que los muertos suelen llevarse a algún viviente en ocasión de su pasaje por la tierra (aunque no siempre como castigo por un comportamiento incorrecto): la razón de esa muerte provocada por los difuntos que vuelven a la tierra es que ellos necesitan un *tamamaltihque* /el que carga las cosas/ ‘cargador’, que los ayude a llevarse las ofrendas recibidas.¹⁹ El motivo folclórico y la creencia ligada a él dan fe del peligroso potencial de agresividad que se atribuye a los difuntos, los cuales son percibidos como fuertes persuasores en favor de la adhesión a los modelos de conducta prescritos.

Aun tratándose de una celebración muy sentida y sustancialmente sin connotaciones negativas, Todos los Santos se presenta como un momento potencialmente peligroso, justamente porque en él falta la separación en territorios ontológicamente distintos de los vivos y los muertos, y la desacostumbrada proximidad con estos últimos —si no se cuida de volverla inofensiva mediante las debidas precauciones rituales, tendientes en sustancia a calmar y neutralizar su apetito— puede tener consecuencias nefastas. Lo que emerge en esa ocasión es una concepción de los difuntos como seres que —precisamente en razón de la condición de carencia que les impone la permanencia en el más allá— están famélicos de los bienes terrenales en los que está encerrada la energía vital perdida al separarse del cuerpo. Si sus familiares no atienden a calmar mediante las debidas prescripciones rituales esa “hambre” de los muertos, corren el riesgo de desencadenar su potencial agresividad, que Galinier ha resumido en forma sintética en la expresión “consanguíneos enemigos [...] con cierta dimen-

19 En la comunidad de Naupan esa función sería desempeñada en cambio por uno de los difuntos visitantes, quien ha muerto más recientemente, en cuanto que todavía posee parte de las energías de cuando estaba vivo: “Es la *tlamamani*, recién llegada (con los difuntos), tiene muchas fuerzas” (Baez, *El juego...*, p. 171; véase también Baez, “*Mo’patla intlakwalle*”, p. 261; “Entre la memoria...” , p. 61); una “fuerza” que se considera relacionada también con la intensidad del recuerdo de parte de los vivos, que con el tiempo se va atenuando poco a poco, hasta determinar el olvido y la desaparición definitiva: “si a los difuntos se les sueña, el sueño es el que alimenta la fuerza del alma [cuando] su presencia se va perdiendo poco a poco en los sueños de sus parientes, por ende, su existencia en el mundo de los muertos estará próxima a su fin, para pasarse al ‘otro lado’, al lugar de los difuntos olvidados, aquellos que perdieron toda su fuerza, que ya no pueden siquiera regresar a visitar a sus parientes vivos en Todos Santos, ni tampoco participar del banquete”. Baez, “Entre la memoria...” , p. 62.

sión de canibalismo”.²⁰ Esa aptitud “antropofágica” de los muertos ha sido señalada por varios estudiosos,²¹ entre ellos Rossana Lok, que en su libro de 1991 refiere que para un anciano de Tzinacapan la imagen representada en un papel recortado puesto sobre el altar (Figura 3) en esa ocasión simboliza al muerto en la tumba, bajo la cruz, cuyo cráneo, vuelto hacia arriba, abre la boca para tragarse todo lo que crece desde su sepultura: la cruz, las flores y hasta los pájaros que se alimentan de ellas.²²

Como los muertos son entidades carentes de cuerpo, su manera de apropiarse de los bienes con los cuales pueden saciar su apetito, de “consumirlos”, es evidentemente diferente de la de los vivos. Según las afirmaciones de las personas entrevistadas, eso se comprueba concretamente por la transformación de los alimentos colocados sobre los altares. Después de la noche en que los difuntos, invisibles, pasan a comerlos, éstos sufren no sólo el previsible proceso de enfriamiento (si estaban cocidos) y de evaporación, sino que de hecho pierden gran parte de su sabor: normalmente un plato del día anterior vuelve a ser apetecible apenas recalentado, pero no ocurre lo mismo con las comidas colocadas sobre los altares para Todos Santos, que habrían perdido ya esa sustancia/energía vital que se identifica con lo que los vivos no pueden percibir. Dicho de otro modo, la pérdida del cuerpo impide a los muertos apropiarse de ella con los sentidos llamados “de la proximidad”, es decir el tacto y el gusto (sentidos cuyo ejercicio implica la manipulación y una destrucción por lo menos parcial de las sustancias percibidas). Tanto es así que la materialidad de las ofrendas no parece haber cambiado después de su “consumo” por los difuntos.²³ En cambio éstos sí pueden sustraerles la parte etérea, más “ligera” y “sutil”, ontológicamente homogénea a su naturaleza de puros espíritus:²⁴

20 Galinier, “Geopolítica del inframundo”, p. 5.

21 Galinier, “Iconographie otomi et nomadisme du sujet”, p. 61; García, “Religión y orden social”, p. 133.

22 Lok, *Gifts to the Dead...*, p. 39, 51.

23 Aunque hay algunos fenómenos perceptibles que permitirían intuir que el consumo se ha producido: en Naupan se observa que el nivel de los alimentos líquidos y el café ha disminuido y los tamales y la fruta se cubren muy rápido de mosquitos, que en el imaginario indígena están asociados con los difuntos. Tassone, “Il cibo dei morti”, p. 311.

24 Para concepciones totalmente análogas sobre la naturaleza etérea de las ofrendas entre los nahuas prehispánicos, véase el examen a profundidad de Dupey, “Lo que el viento se lleva”.

[Las ánimas se] lo llevaron el aroma arriba. [Si tú un plato de comida] lo guardas en el refri, pero no se va el sabor. Si nomás tú lo pones en el altar [como ofrenda,] se le va el sabor. Porque lo llevan las ánimas (Miguel Cruz, entrevista del 14/9/2017).

Esto quiere decir que los muertos absorben de las ofrendas la esencia más impalpable (una modalidad de “consumo” que sólo en la esfera olfativa produce alguna disminución del objeto percibido); una esencia hecha de fragancia (*abhuyacayot*), claridad (*tanex*), calor (*tecahuaniliz*), y humo (*pocti*), pero que deja las ofrendas aparentemente intactas, aunque vaciadas de su más recóndito contenido energético.²⁵

Las palabras del mismo especialista de Cuetzalan y de una mujer de Naupan ilustran bien la idea que se tiene de lo que los difuntos toman de las ofrendas:

Ya se puso en pensar aquella señora; ya sabía que [los difuntos] no de veras lo van a comer [las ofrendas], sino puro aroma nomás es lo que van a recibir las ánimas (Miguel Cruz, entrevista del 18/10/1984).

Es el vapor, lo llevan, lo caliente que está en los tamales, en el mole, en el café, lo llevan para un año, entonces lo llevan el vapor.²⁶

Es precisamente para favorecer esa forma de “absorción” de las esencias de los alimentos ofrendados que los que no se cocinan inmediatamente antes de colocarlos sobre el altar suelen disponerse de manera que se entibien, para facilitar su apropiación. En Naupan, por ejemplo, los panes se colocan “sobre las tazas de café hirviendo porque el vapor del café ca-

25 Es interesante observar que esa esencia sumamente “volátil” de las ofrendas, precisamente porque no pertenece a su dimensión corpórea —y por lo tanto perecible— es concebida como la más duradera: Good refiere que entre los nahuas de Guerrero un hombre le dijo que cuando era niño había preguntado “cómo la comida que llevan los muertos puede durar un año sin echarse a perder; su padre le explicó que los sabores y olores que aprovechan las almas son *tlazohtic*, parte de la ‘esencia’ o el ‘espíritu’ de la comida, por lo cual dura para siempre”. Good, “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, p. 282; cf. Good, “La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana”, p. 304.

26 Tania, en Tassone, “Il cibo dei morti”, p. 299-300.

liente humedece el pan y lo atraviesa permitiendo al difunto saborearlo: lo que se ofrece al difunto es la esencia de la vida que pasa a través del aroma y el vapor de los alimentos” (Figura 4).²⁷ La previsible puntualidad con que las ánimas de los difuntos visitan sus casas de otrora regula también las formas de manipulación de los alimentos, que no sólo deben ofrecerse bien calientes y recién preparados, sino que no deben ser tocados por los vivos antes de que los destinatarios hayan podido apropiarse de su esencia. De ahí una serie de narraciones que dan testimonio de las graves consecuencias que caerán sobre aquellos (especialmente niños incapaces de contener su propio apetito) que tomen algo de las ofrendas de los altares antes de tiempo (véase más abajo).²⁸

Un detalle interesante del simbolismo de las ofrendas alimentarias preparadas para los muertos —por lo demás presente en análogas prácticas mediterráneas²⁹— es que en diversas formas se les atribuye más o menos explícitamente un significado que las asimila al cuerpo humano, ese cuerpo del que los difuntos carecen precisamente. Sobre los altares se disponen —siguiendo prescripciones referentes al número, la composición y la disposición— cuencos y platos con carne de pollo y sobre todo de pavo con mole, grandes cantidades de tamales, tortillas, panes dulces, principalmente de dos tipos: unos redondos con una cruz encima, llamados hojaldras o

27 Tassone, “Il cibo dei morti”, p. 300. De la antigüedad del arraigo de esta manera de concebir el disfrute de las ofrendas por parte de sus destinatarios da fe el franciscano Toribio de Benavente a comienzos del siglo XVI: llevaban “comida caliente por la mañana, que ofrecían ante los ídolos, así de pan [*tamales*] como de gallina [*pavo*] guisada, porque aquel calor o vaho dezían que rreçibían los ídolos, y lo demás [la parte material, la consumían] los ministros [sacerdotes]”. Motolinía, *Memoriales*, p. 208.

28 Como prueba de la profundidad temporal de las concepciones que subyacen a esas prácticas, en la época prehispánica, cuando en la capital del imperio mexica se celebraba la fiesta de *tlaxochimaco*, cuya principal acción ritual consistía en ofrecer flores a las divinidades, “nadie podía olerlas antes de ofrendarlas”. Sahagún, *Florentine Codex*, p. 57; cf. Dupey, “De pieles hediondas y perfumes florales”, p. 13; Dupey, “Lo que el viento se lleva...”, p. 91 y siguientes.

29 En relación con los panes y dulces antropomorfos que se colocan sobre las mesas de los muertos en Sicilia, Antonino Buttitta observa que “el significado de la ofrenda a los muertos siciliana es doble. Por un lado representa una ofrenda alimentaria a las ánimas de los difuntos, por el otro es un claro ejemplo de patrofagia simbólica. [...] comerlos [los dulces antropomorfos] era como comerse a los mismos antepasados” (Buttitta, “La festa dei morti in Sicilia”, p. 62). Cf. también Cavalcanti, *Cibo dei vivi, cibo dei morti, cibo di Dio*; Buttitta y Mannia, *La morte e i morti nelle società euromediterranee*.

panes de vida;³⁰ los otros en forma de rombo alargado, pero con rasgos antropomórficos, entre ellos los brazos cruzados como un cadáver, y recubiertos de azúcar rojo (Figura 5). En otros contextos (lejos de la Sierra de Puebla, y a menudo incluso urbanos)³¹ se disponen sobre los altares calaveras de azúcar ricamente decoradas, en número correspondiente a los difuntos cuya visita se espera.

Mientras que en el caso de los panes antropomórficos la identificación con el cuerpo humano es manifiesta (así como también en el de las calaveras, donde se usan), no es tan evidente el simbolismo de los tamales, que en general son redondos, pentagonales, cuadrados o rectangulares, dependiendo también de las posibilidades que permiten las hojas (de maíz, plátano o *ixquihit* “Renealmia mexicana”) en que se envuelven. La misma Rossana Lok³² ha registrado que los tamales de frijoles (*etixtamal* en náhuatl, “bollos” en español), que se preparan arrollando una masa de maíz y frijoles negros molidos (Figura 6), tienen una sección en espiral que evocaría uno de los componentes anímicos del ser humano. Los tamales de carne (*nacatamal*), normalmente rellenos de pavo, pollo o cerdo con salsa de mole, también tendrían un significado relacionado con el cuerpo humano: la hoja que envuelve el tamal representaría la caja que contiene el cadáver, la masa de maíz molido sería su carne, la salsa (rojiza) de mole a base de diversos chiles equivaldría a la sangre, y el relleno de carne simbolizaría el alma.³³ De que el contenido de carne de los tamales se concibe como equivalente al cuerpo humano dan fe varias narraciones,³⁴ en que alguien, a veces un representante de la antigua humanidad antediluviana, otras veces una madre, incapaz de entender las recomendaciones de su marido, mata a uno o más niños para rellenar los tamales que después

30 Observa Nutini que en la región de Tlaxcala esa cruz en relieve está formada por dos tiras de masa que “son inconfundiblemente los huesos cruzados que simbolizan a los muertos que se honran” (Nutini, *Todos Santos...*, p. 220); mediante la representación de los huesos, entonces, también esos panes evocarían a los difuntos a los que se ofrecen.

31 Véase Nutini, *Todos Santos...*, p. 202, 222; Carmichael y Sayer, *The Skeleton at the Feast*.

32 Lok, *Gifts to the Dead...*, p. 73 y siguientes.

33 Lok, *Gifts to the Dead...*, p. 74.

34 Véase Tassone, “Il cibo dei morti”, p. 377-378; Garrido, *Mitos y cuentos del Totonacapan y de la Huasteca poblana*, p. 39-40.

sirve a los horrorizados familiares; un motivo antropofágico ampliamente difundido en la tradición mitológica del México indígena.³⁵

Además de los significados antropomórficos atribuidos a panes y tamales, hay otra comida que evoca el cuerpo humano, y más exactamente su principal fluido vital: en Naupan, en ocasión de Todos los Santos se prepara un plato especial llamado *patzcal* /exprimido/, consistente en albóndigas de semillas de pipián, chile ancho y chilpotle en caldo de pollo (Figuras 7-8) —destinado principalmente a los muertos niños (a los que nunca se les da chile picante)—,³⁶ cuya preparación requiere “exprimir” con las manos (*patzca* /exprime/) la masa para las albóndigas, tarea que los nahuas describen explícitamente como “hacerla sangrar”, porque el líquido oleoso que se desprende, con no poco esfuerzo físico de las cocineras, es evidentemente similar a la sangre³⁷ (Figura 9): *nehhua quiezquixtia patzcal* “yo extraigo la sangre del *patzcal*” es el comentario de una mujer sobre su acción de “exprimir”.³⁸

Por lo tanto es como si a los muertos, con las ofrendas dispuestas sobre los altares, se les ofrecieran no sólo alimentos capaces de fortalecerlos mediante la energía vital que contienen y que, por ejemplo, está potentemente encerrada en el maíz, tanto que se llega a decir que éste “es nuestro corazón y nuestra alma”,³⁹ sino también una representación icónica de ellos mismos, hecha de la sustancia que han perdido, de la carne y la sangre desaparecidos con el proceso de descomposición del cadáver, explícitamente identificado con la “digestión” del mismo por la divinidad terrestre, que así vuelve a apropiarse de parte de las energías que ha dado a la persona durante toda su vida a través de los alimentos producidos por

35 Cf. Lupo, “Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico)”, p. 293; Lupo, “Murderous Siblings”.

36 Cf. Ichon, *La religión de los totonacas de la Sierra*, p. 198-199; Gómez, “El ciclo agrícola...”, p. 210.

37 Esto no es lo que surge de los datos etnográficos recogidos en Cuacuila por Chamoux, quien observa en cambio que “El uso de esas semillas [de calabaza] en esa ocasión tiene sin duda alguna relación simbólica con la creencia de que los niños son acuosos como las calabazas y las calabacitas, que por lo demás forman parte de los ritos para los dioses del agua y de la lluvia.” Chamoux, “La cuisine de la Toussaint...”, p. 8.

38 Tassone, “Il cibo dei morti”, p. 327.

39 Lupo, *El maíz en la cruz*, p. 129 y siguientes.

su superficie. En otras palabras —aunque los nahuas difícilmente formularían en términos explícitos la hipótesis interpretativa que presento en las páginas que siguen—,⁴⁰ el examen de las prácticas rituales observables en diversas comunidades y poblaciones indígenas de la Sierra de Puebla y de las áreas limítrofes sugiere que una de las funciones simbólicas de esos objetos comestibles de características antropomórficas más o menos evidentes consiste en proporcionar a esos espíritus, cuya presencia en el espacio y el tiempo del rito se intenta gestionar de alguna manera, un receptáculo, una “cobertura” en la que puedan, por así decirlo, “encarnarse”. En el sistema de pensamiento indígena, en efecto, una característica peculiar de las entidades extrahumanas es la de presentarse como seres dotados de pensamiento, apetitos y voluntad —y también de agentividad— capaces de “migrar de un cuerpo a otro”, cosa que permite a Galinier postular un “nomadismo del sujeto”.⁴¹ De hecho lo que más les falta a los espíritus de los muertos, y lo que más anhelan, es el cuerpo perdido, sin el cual no pueden ejercer plenamente el consumo de alimentos y la percepción sensorial, únicas vías para adquirir fuerza vital y disfrutar de los placeres de la existencia.⁴² Sin embargo, la caducidad de los cuerpos y la longevidad de las almas produce una especie de *desequilibrio demográfico de las coberturas*, consistente en un excedente de espíritus en relación con la cantidad de cuerpos disponibles.⁴³ No es casual que se crea que cuando un individuo muere de muerte violenta “antes de tiempo”, es decir antes de que se haya consumido espontáneamente por completo la vela celeste encendida en el momento del bautismo, que simboliza su vida, su espíritu vaga inquieto, en busca de cuerpos en los que meterse, y si se encuentra con una criatura a punto de nacer puede tratar de introducirse en ella para

40 Me parece innecesario subrayar que —especialmente en lo referente al “sentido” de los actos y los objetos rituales— generalmente son raros los que tienen una conciencia de ese significado que pueda ser expresada en forma articulada.

41 Galinier, “Iconographie otomi...”, p. 59.

42 Que la pérdida del cuerpo conlleva la incapacidad de alimentarse y se traduce en un consiguiente y progresivo debilitamiento lo confirma la creencia de que son los muertos más recientes los que —en ocasión de la fiesta del 2 de noviembre— tienen las fuerzas necesarias para “cargar” y llevarse las comidas de las ofrendas. Véase Baez, “*Mo’patla intlakwalle*”, p. 261; Baez, *El juego...*, p. 171.

43 Trejo *et al.*, *Sonata ritual*; Galinier, “Geopolítica del inframundo”.

transcurrir el trecho de existencia que todavía le quedaba por vivir.⁴⁴ Pero más allá de esas raras formas de “reencarnación” a corto plazo, lo que la lógica de muchos ritos indígenas revela es la necesidad —para que sea posible en los lugares y momentos de comida ritual la presencia de los invitados desencarnados (ya sean las almas de los difuntos o las esencias etéreas de fuerzas extrahumanas)—⁴⁵ de poner a su disposición alguna cobertura corpórea, que en el caso aquí examinado son los panes de muertos y los tamales. Si bien se mira, la subjetividad de los espíritus “no tiene necesidad de un soporte anatómico, dado que los difuntos han desaparecido en cuanto cuerpos pero siguen activos a partir de su ‘representación’”.⁴⁶

Sin querer caer en la tentación tan difundida de explicar las prácticas y las concepciones de los indígenas de hoy a la luz de las de los pueblos prehispánicos, no es posible olvidar que entre estos últimos una de las formas más recurrentes a través de las cuales las entidades extrahumanas (incluyendo dioses y antepasados divinizados) se manifestaban en el mundo era introducirse en la más amplia variedad de receptáculos corporales (hombres, animales, imágenes, entre ellas efigies hechas con sustancias comestibles) a las que se daba el nombre de *ixiptla* /rostro-envoltura/.⁴⁷ Se creía por lo tanto que, para poder interactuar con la realidad terrenal y extraer de ella esa recarga periódica de fuerza vital que necesitaban para obstaculizar el proceso natural de deterioro al que estaban sujetas incluso las deidades, éstas necesitaban realizar periódicamente el tránsito de su dimensión ultraterrena a la mundana, introduciéndose en los receptáculos más diversos. Y cuando esos recipientes eran seres vivos —como las víctimas a las que estaba reservado personificar al dios, literalmente “encarnándolo”— también los dioses podían pasar por la muerte sacrificial, accediendo así al proceso de regeneración —imposible para los humanos— que les permitía derrotar a la entropía y la caducidad de las cosas terrenas:

44 Signorini y Lupo, *Los tres ejes...*, p. 50.

45 Cf. Baez, “Vistiendo Santitos”; Baez, “Cocinar para los dioses”.

46 Galinier, “Iconographie otomi...”, p. 60.

47 Hvidtfeldt, *Teotl and *Ixiptlatli*; López Austin, *Hombre-dios*, p.118 y siguientes, 151-153; López Austin, *Cuerpo humano...*, v. 1, p. 433; Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, p. 115; Wimmer, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*; Dehouve, “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de ‘personificación’”, p. 5.

“Si los dioses no muriesen, su fuerza descendería en una senectud progresiva. [Por lo tanto era] necesario que el dios muriera para que su fuerza renaciera con nueva potencia.”⁴⁸

Pero volvamos a las ofrendas que se presentan a los difuntos hoy: la principal finalidad de todo lo que se deposita sobre los altares para alimentar a los familiares muertos es conseguir que éstos —después de saciar el hambre que les impone su permanencia en el más allá— intercedan ante las principales figuras divinas para que éstas sigan concediendo a los humanos todas las principales fuentes de su propia subsistencia, que son los mismos ingredientes de las comidas que se ofrendan a los muertos en Todos los Santos. No me parece necesario parafrasear las palabras explícitamente pronunciadas por un especialista ritual en la invocación que le oí recitar para los familiares desaparecidos cuya visita esperaba la noche del 2 de noviembre de 1988:

Ánimas benditas,⁴⁹
 Ánimas benditas,
itech nehin tonal
 en este día [les ofrezco]
 primero
 la primera
tapohual de *nehin namooraciones*.
 cuenta⁵⁰ de estas oraciones tuyas [de Uds.].
Namechaxcatilibtoc
 Los estoy apoderando de ellas
itech nehin hora,
 en esta hora,

48 López Austin, *Cuerpo humano...*, v. 1, p. 433; cf. también Carrasco, *City of Sacrifice*; Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*.

49 En cursiva el texto náhuatl de la súplica, dejando en redonda los términos tomados en préstamo del español.

50 Con este término el orador hace referencia a la serie de oraciones católicas (Padre Nuestro, Ave María, Gloria, Salve, etcétera) que se dispone a rezar con ayuda del rosario. Véanse Signorini y Lupo, *Los tres ejes...*; Lupo, *La Tierra nos escucha*; Lupo, *El maíz en la cruz*.

itech nehin punto
 en este punto
 para *namehhuan xicrecibirocan*
 para que Usdedes reciban
 santas ofrendas
 las santas ofrendas
 lo que *tein tamechtayocoliah*,
 que les regalamos,
 lo que *tein tamechmactiliah*,
 que les presentamos,
tamechnemactiah itech nehin tonal
 [de las que] los estamos dotando en este día
 para *namehhuan*.
 para Ustedes.
 Para con *nantahtozqueh* por *tehhuan*,
 Para que [Uds.] hablen por nosotros [intercedan],
 para *oc ce xihuit oc cepa tamechchiyazqueh*,
 para que el año próximo otra vez los esperemos,
tamechaxcatilizqueh
 los apoderemos
cepa namoofrenda.
 una vez más de sus ofrendas [de Uds.].
 Pero *namehhuan xitahtocan inahuac notepixcauh*
 Pero Ustedes hablen en presencia de mi defensor
 Jesucristo,
 Jesucristo,
huan nomadre
 y mi madre
 Virgen de Guadalupe.
 la Virgen de Guadalupe.
 [...]

Cada *xihuit nanhuitzeh*
 Cada año [Uds.] vinieron
nantechcalpanoqueh.
 a visitarnos.

Cada *xihuit nanhuitzeh*
 Cada año [Uds.] vinieron
nantechitaqueh.
 a vernos.
Huan ica nehin tahpalol
 Y de esta ofrenda
tamechaxcatiliah
 los apoderamos
 para *namehhuan nantahtozqueh*
 para que Ustedes hablen
ihuan totepixcatzin Jesucristo
 con nuestro Defensor Jesucristo
ne ilhuicac,
 en el cielo,
 para *mah techcahua más in talticpac*,
 para que nos deje un poco más en el mundo,
 para *oc cepa tamechmohuiztilizqueh ce xihuit*.
 para que una vez más los veneremos un año [más].
Namehhuan xinantehtahtohuican ompa ne.
 Ustedes hablen [recen] para nosotros allá.
Mah amo niman technotza Jesucristo [...]
 Que Jesucristo no nos llame pronto [...] (Miguel Cruz, súplica
 grabada el 2/11/1988).

El pacto que los vivos establecen con los muertos consiste por lo tanto en hacer que éstos ejerzan una intermediación eficaz con la divinidad, obteniendo para los primeros la concesión de los alimentos indispensables para su supervivencia, que ellos a su vez ofrecerán a los difuntos en ocasión de la festividad dedicada a ellos una vez al año (que como se recordará para los muertos equivale a una repetición cotidiana). En las palabras de este especialista ritual, así como de otros, se insiste muchas veces en la relación de causalidad circular de los actos iniciados con la ofrenda de alimentos sobre el altar: para que los humanos sigan estando en condiciones de ofrecer bienes similares en el futuro, es indispensable que los difuntos defiendan su causa ante Dios en el más allá a fin de obtener la concesión

de las lluvias, la fertilidad de los campos y los productos agrícolas que los mantendrán vivos por lo menos un año más, para que puedan reiterar puntualmente la ofrenda a las ánimas que los visiten el próximo año (que para ellas es el día siguiente). De ese modo se reconoce explícitamente la función regeneradora de los muertos, a los que en las culturas mesoamericanas siempre se les ha atribuido el papel de depositarios y proveedores de las fuerzas vitales. En relación con esto recuerda Galinier “que los muertos son sustancias activas, que en la oscuridad continúan impulsando la dinámica de los ciclos de la naturaleza, de la flora y de la fauna. No hay creación más que en y por la oscuridad, en la cual son reimpulsados los ciclos cósmicos, para la supervivencia de la humanidad”.⁵¹

LO QUE QUEDA DE LOS MUERTOS... A LOS VIVOS

Dicho esto sobre las finalidades declaradas de la comida sagrada del 2 de noviembre, falta agregar algo acerca del uso concreto que se hace de los alimentos colocados sobre los altares una vez transcurrida la festividad. Al revés de lo que ocurre en otros contextos indígenas mexicanos, donde no se registra ninguna comensalía entre vivos y muertos y las ofrendas dedicadas a estos últimos no son comidas por los primeros,⁵² entre los nahuas de la Sierra los vivos no vacilan en comérselas, aunque sólo rigurosamente después del paso de los difuntos y a pesar de que consideran que ya han perdido gran parte de su fragancia. Al consumir las ofrendas, de hecho se comen también los alimentos que se cree que simbolizan a los difuntos y que de alguna manera han sido su representación y quizás también su “cobertura” durante la comida ritual. Sólo que, pasado el tiempo del rito, se considera que han vuelto a la condición de simples envolturas sin contenido, vaciadas de la esencia anímica que las habitó fugazmente. La ya mencionada prohibición de tocar los alimentos sobre el altar hasta que los difuntos hayan comido no parece inspirada solamente en formas de respeto por los destinatarios y a la observancia de la etiqueta ceremonial, sino

51 Galinier, *Une nuit d'épouvante*, p. 48.

52 Cf. Nutini, *Todos Santos...*, p. 161; Pitrou, “Nourrir les morts ou ‘Celui qui fait vivre’, les différents régimes de commensalité rituelle chez les Mixe (Oaxaca, Mexique)”.

que refleja la convicción de que eso conllevaría un peligroso contacto directo entre seres pertenecientes a dos dimensiones ontológicamente separadas, que es mejor mantener así. El relato de la peligrosa aventura vivida por la madre y el hermano de una mujer de Naupan muestra que ese peligro reside precisamente en las consecuencias patógenas que el contacto con los difuntos puede tener para los seres más tiernos y frágiles, como los niños:

Mi mamá una vez [en ocasión de *Todos los Santos*] que uno de mis hermanos que lo tenía cargando y ya se quería ir a la casa de su mamá, y dice que lo estaba cargando a mi hermano y [...] rapidito empezó a guardar las cosas [la comida puesta sobre el altar] ya rápido que ya estaba yendo a casa de su mamá. Y su hijo empezó a vomitar: ¡pero mucho, que se iba a morir! [...] Lo puso la ofrenda y de repente [la] recogió rápido para empezar a guardarlo... y dice que empezó a vomitar mi hermano, pero dice vomitaba, vomitaba, y no se paraba, hasta cuando no lo llevaron a un curandero y [éste] le dijo que *los muertos no se iban, que lo iban a llevar los muertos porque todavía no pasaba la ofrenda, estaban las almas*, y ella [la] recogió rápido, y que todavía no pasó, dice mi mamá [...] Como que ya es una persona adulta, a ella [mi madre] no le pasó nada, pero le pasó al niño, como que está chiquito y ellos son aires, almas que ya no se ve, pero ellos están viendo que está malo lo que [mi mamá] está haciendo.⁵³

En el momento en que están “comiendo” los alimentos colocados sobre los altares, es como si las almas de los difuntos penetraran momentáneamente en ellos, permeándolos. Lo revela claramente lo que me dijo un especialista ritual de Cuetzalan, en el momento en que comparó los panes de muertos con las hostias, que no casualmente son un alimento “dador de vida espiritual” en razón de la divinidad que se considera presente en ellas:

[Después del paso de los difuntos, el pan] *ya no tiene cuerpo*, ya se lo llevaron el olor. El aroma ya se lo llevaron, ya nomás comes puro pan

53 Petra Lazcano, 28/10/2015, en Tassone, “Il cibo dei morti”, p. 303, subrayado mío.

ya nomás. Es como le dice el padrecito: cuando no está consagrada la hostia, es de puro trigo. No tiene nada, no hay nada, [la] puedes comer, no tiene nada, está limpio, está simple. Pero ya de que está consagrado, ya no lo puede comer cualquier persona. En los panes *ya no hay difuntos allí, no hay nadie*. El olor ya se fue, el aroma ya se fue. Ya que lo pones, en 10 minutos ya se fue. En 20 minutos como mucho. En una hora ya lo puedes comer el pan, *ya no tiene nada*. Ya lo tentaron los panes [los difuntos], ya lo llevaron (Miguel Cruz, entrevista del 14/9/2017; subrayado mío).

Si por un lado el hecho de comer los mismos alimentos ciertamente se puede ver como una forma de comensalía entre vivos y muertos, por otro lado sin embargo no es posible ignorar el hecho de que el consumo no se produce simultáneamente (como es obvio), ni siquiera en rápida sucesión: el acceso de los humanos a los alimentos ya “tocados” por los muertos tiene lugar casi siempre después de que ha transcurrido la noche, es decir la fase temporal que es propia de la esfera de la Alteridad a la que pertenecen. Por lo tanto es evidente que ese mismo orden secuencial sanciona en forma incontrovertible la jerarquía entre los participantes en la comida, con los difuntos en posición superior: como recuerda Pitrou, “a pesar de su carácter conjuntivo, la comida no deja de ser atravesada, desde adentro, por una tendencia a distinguir a los que participan de ella en función de su rango o de los regímenes alimenticios adecuados a su constitución”.⁵⁴

Pero no se trata solamente de precedencia temporal: además de retardada, la comensalía es también necesariamente exterior al círculo familiar. Exterior en el sentido de que sólo es posible entre personas que no sean los mismos familiares de los difuntos que prepararon los alimentos y que no estén unidos a ellos por lazos de consanguinidad o afinidad muy cercanos (“distancia” parental sancionada por el hecho mismo de esperar a determinados muertos: los que visitan a la unidad doméstica específica en que se preparan las ofrendas y que por lo tanto se identifican con el núcleo familiar que la habita). Como vimos en el relato del hombre que no creía en su regreso, los muertos se presentan como un grupo numeroso e indis-

54 Pitrou, “Nourrir les morts...”, p. 51.

tinto, que después se reparte por las diversas residencias de los vivos según los lazos parentales: los bienes ofrecidos por los familiares sobre los altares constituyen un indicador del afecto y de la intensidad del recuerdo de estos últimos, y si bien los que se los llevan son los muertos individuales a los que están específicamente destinados, después acaban en el conjunto que las almas se llevan colectivamente al más allá, cargado sobre las espaldas del “cargador” (*tamamaltihque*). Sin embargo, como la visita es colectiva, ya que como se recordará los parientes acuden acompañados por una comitiva de “amigos”, la generosidad o la tacañería de los ofrendadores constituirá un elemento de gratificación o de humillación para los destinatarios, determinando la benevolencia o la hostilidad de su actitud, tanto en lo inmediato como en la proyección temporal del próximo año.

Lo que queda de las ofrendas presentadas a los difuntos está sujeto a restricciones que hacen de ellas el objeto de un importante intercambio ceremonial entre los vivos, ya que los muertos no sólo garantizan la reciprocidad y la circulación de bienes y energías entre la divinidad y los humanos, sino que indirectamente promueven también el reforzamiento de los vínculos de cohesión social entre quienes están unidos por relaciones de compadrinazgo.⁵⁵ Lo que justifica a nivel ideológico la necesidad de esa apertura al intercambio entre miembros de la comunidad —que hace que el día después de Todos los Santos las calles del pueblo sean constantemente atravesadas por niños y adultos que van repartiendo entre los parientes espirituales platos llenos de tamales y panes de muertos— es la norma que prohíbe a los vivos comer las ofrendas de sus propios muertos, obligándolos a regalárselas a terceros.

Esa especie de “exofagia”, que permite comer sin problema las ofrendas de muertos ajenos (y más precisamente las de los propios compadres y ahijados), evoca —sobre todo si tenemos presente el simbolismo “antropofágico/necrofágico” de por lo menos una parte de los alimentos dispuestos sobre los altares (panes, tamales y, en Naupan, *patzcal*)— las normas de evitación establecidas por los lejanos ascendientes de los nahuas serranos (los del altiplano)⁵⁶ en relación con las víctimas sacrificiales: cuando

55 Signorini, *Padrini e compadri*.

56 Vínculo que debe ser entendido en los términos más amplios, en cuanto los nahuas de la Sierra de Puebla no tienen ninguna descendencia directa de los dominadores del altiplano

en ocasión de la fiesta de *tlacaxipehualiztli* un guerrero ofrecía en sacrificio a un prisionero capturado en batalla, después de que los sacerdotes lo habían inmolado a los dioses y le habían extraído el corazón y cortado la cabeza para ofrendar el primero en los altares y colocar la segunda en los andamios de cráneos (*tzompantli*) próximos a los templos, el resto del cuerpo se le devolvía y su familia se comía la carne en una comida no carente de complejos significados religiosos (entre los cuales era central la idea de comensalía con la divinidad). Sin embargo, el sacrificante tenía expresamente prohibido participar en el banquete, y por el contrario se retiraba a hacer penitencia, absteniéndose del consumo de cualquier alimento.⁵⁷ Todos los que han estudiado atentamente el sacrificio mexicana,⁵⁸ han señalado que entre el sacrificante y el sacrificado se creaba una verdadera identificación, sancionada en el plano social en términos de lazos de consanguinidad. De hecho, el primero se dirigía al segundo empleando el término para “hijo” y este último debía corresponder empleando el epíteto de “padre”:

Auh in male, amo uel qujquaia, yn jnacaio imal, qujtoaia, cujx çan no ne njnoquaz: ca yn iquac caci, qujtoa, ca iuhquj nopiltzin: Auh in malli, qujtoa ca notatzin: auh tel tepal qujquaia intemal.

Y el dueño del cautivo [el sacrificante] no podía comer la carne de su cautivo. Decía: “¿Acaso me comeré a mí mismo?”. Cuando captura [al que va a sacrificar], dice: “Éste es mi querido hijo”. Y el cautivo dice: “Éste es mi querido padre”. Mas según otros comía al cautivo de los demás.⁵⁹

central (como lo demuestra el hecho de que hablan una variante distinta del náhuatl). Véase Lastra, *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*; sin embargo es muy verosímil que en la época prehispánica compartieran ampliamente su cultura. García, *Los pueblos de la Sierra*.

57 Sahagún, *Florentine Codex*, p. 54.

58 Graulich, *Le sacrifice humain...*; Olivier, “Le cerf et le roi”; Olivier, “Las tres muertes del nuevo tlatoani”; Olivier, “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa”; Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*; Olivier, “Ocultar a los dioses y revelar a los reyes”; Baudez, “Sacrificio de ‘sí’, sacrificio del ‘otro’”; Baudez, *La douleur rédemptrice*; Baudez, “Le passage de la frontière”.

59 Sahagún, *Florentine Codex*, p. 54.

Tanto Graulich⁶⁰ como Baudez⁶¹ han subrayado como, por medio del sacrificado, el sacrificante de hecho ofrecía a los dioses un reemplazo de sí mismo, y a través de esta ofrenda de sí obtenía la benevolencia divina y el reconocimiento de la contribución que proporcionaba al mantenimiento de la circulación de las energías cósmicas, cuyos beneficios iban a recaer sobre él, su familia y la colectividad.⁶²

Por lo tanto si consideramos la norma que induce a los nahuas de hoy a prohibirse a sí mismos el consumo de las ofrendas destinadas a sus propios muertos (que como hemos visto representan tanto en los panes como en los tamales y —en Naupan— en el *patzcal*), surge la sospecha de que esa regla pueda derivar de una norma análoga, según la cual —en el proceso de intercambio ritual con las entidades extrahumanas que ponen en circulación las fuerzas vitales necesarias para el mantenimiento de la dinámica cósmica— el ser humano no puede comer las sustancias que han representado y quizá transitoriamente contenido a sus propios familiares. Nos encontramos así frente a la enésima manifestación de la equivalencia simbólica entre el acto de comer y el de copular: así como también para los nahuas a cada Ego le está rígidamente prohibido copular (y obviamente casarse) con quienes están demasiado cerca de él y se le parecen demasiado (los consanguíneos más próximos), incurriendo en la abominable culpa del incesto, análogamente, en el momento de consumir las ofrendas ya presentadas a los muertos, que como se recordará los representaron y (en nuestra hipótesis) fugazmente los contuvieron, su consumo está prohibido para quien las preparó y las dispuso sobre los altares, justamente porque con ellos tienen un vínculo de parentalidad demasiado estrecho: se incurriría en una especie de incesto alimentario.⁶³

60 Graulich, *Le sacrifice humain...*, p. 158.

61 Baudez, “Sacrificio de ‘sí’...”; Baudez, *La douleur rédemptrice*; Baudez, “Le passage...”.

62 Cf. también Olivier, “El simbolismo sacrificial...”; Olivier, “Ocultar a los dioses...”.

63 Tal vez no carezca de significado el hecho de que —en el imaginario cristianizado de los nahuas actuales— la más grave de las formas de incesto es el incesto con parientes espirituales (es decir entre compadre y comadre o entre padrino/madrina y ahijado/ahijada). A quien lo comete le está reservado un destino de reencarnación en siete especies de animales domésticos (vaca, asno, mula, caballo, cabra, oveja, cerdo), y bajo esa forma deberá padecer sacrificio, cocción e ingestión, después de lo cual el destino final es el infierno (Signorini y Lupo, *Los tres ejes...*, p. 51). Es evidente que esta forma de contrapaso

LAS FASES DE LA COMENSALÍA

Del tipo de análisis realizado hasta ahora parece pues surgir una pluralidad de significados y de funciones de las ofrendas alimentarias que podríamos resumir como sigue: para aplacar el “hambre de vida” de los muertos visitantes, los vivos deben proporcionarles alimentos que funcionan como sustitutos y remplazos de lo que —a falta de ofrenda— puede constituir su alimento: “el cuerpo de los vivos como presa”.⁶⁴ Los panes de muertos, los tamales y (en Naupan) el *patzcal* representarían con su simbolismo antropomórfico un sucedáneo de los cuerpos (o de la sangre)⁶⁵ de los ofrendadores: una réplica en miniatura de los cadáveres en que se convertirían si los difuntos se los llevaran con ellos, como le ocurrió al personaje incrédulo, avaro y borrachín del cuento, o como podría haberle sucedido al hermanito de doña Petra Lazcano cuando la madre empezó a recoger la ofrenda antes de tiempo. Igual que en el caso del prisionero que el guerrero mexica inmolaba a los dioses en lugar de él mismo, para pagar la deuda (*nextlahualiztli*) que cada ser viviente contraía con ellos en el momento en que venía al mundo y empezaba a consumir sus recursos, también los alimentos ofrendados a las almas de los difuntos quieren en alguna medida representar al ofrendador, postergando provisoriamente la devoración definitiva e irreversible por parte de la Tierra que se producirá en el momento de la muerte. Más que hablar de un verdadero “sustituto” del sacrificador —como hace Baudez—,⁶⁶ es decir de algo que toma el lugar de otra cosa en forma total y definitiva, en el caso específico permitiendo li-

—reservada a quienes han violado la sacralidad de la relación establecida a través de los sacramentos cristianos del bautismo y el matrimonio, adoptando una conducta “bestial”— castiga con la imposición de padecer una forma cruel de consumo alimenticio el hecho de haber practicado una forma altamente proscrita de consumo sexual.

64 Galinier, “Geopolítica del inframundo”, p. 5.

65 Aun cuando no deseamos insistir en las continuidades con el pasado precolonial, no es posible olvidar que por muchos siglos la práctica más universalmente difundida a través de la cual los pueblos mesoamericanos expresaban su devoción y reconocimiento hacia las divinidades, contribuyendo a devolverles parte de las fuerzas vitales que recibían de ellos, consistía en el autosacrificio, realizado perforándose diversas partes del cuerpo con espinas, filos de obsidiana y espinas de raya, para extraerse sangre y ofrecerla a los dioses. Baudez, *La douleur rédemptrice*.

66 Baudez, “Sacrificio de ‘sí’...”; Baudez, *La douleur rédemptrice*; Baudez, “Le passage...”.

quidar la “deuda” con los destinatarios del rito, parece más oportuno recurrir a vocablos capaces de restituir mejor la idea de un remplazo parcial y momentáneo, como podrían ser “suplente” o “sucedáneo”.⁶⁷ La connotación negativa que generalmente acompaña el uso de esos términos —basada en la inadecuación de lo que designan respecto a la calidad, normalmente imaginada como superior, de los “originales”— en este caso podrá en cambio prestarse a expresar la idea de lo parcial, efímera y por lo tanto finalmente ineficaz, si no se reitera, periódicamente, que es la capacidad del bien ofrendado de apartar del blanco humano los apetitos extrahumanos. Una idea de “suplencia” momentánea que los nahuas expresan ya con *iixpatca* /el remplazo de su rostro/, denominando así los corazones o los cuerpos de pollos y pavos que ofrendan a la Tierra al término de la cura ritual de la enfermedad llamada “susto” (*nemouhtil*), como prenda o “pago” (*taxtahuil*) para obtener la restitución de la sombra (*ecahuil*) del paciente, que según se cree se cayó como consecuencia de la fuerte emoción y fue devorada por la siempre famélica divinidad terrestre.⁶⁸ También en ese caso, la restitución de la entidad anímica no puede ser sino provisoria, puesto que en el momento del deceso la Tierra devorará casi por entero los diversos componentes del paciente: cuerpo, sombra y alter ego. Los alimentos ofrecidos a los difuntos no serían por lo tanto más que míseros y transitorios blancos falsos tendientes a aplacar por poco tiempo los apetitos de los muertos, a la espera del ineluctable momento en que los vivos serán efectivamente devorados por la Tierra y los difuntos se llevarán consigo sus almas al inframundo.

Paralelamente a este posible significado de los alimentos antropomórficos incluidos en la ofrenda, que hace de ellos “suplentes” provisorios a los cuerpos de los vivos que los preparan, esos mismos alimentos pueden configurarse como el receptáculo material que las ánimas visitantes necesitan para estar presentes en el escenario del rito. Si recordamos el sentido más profundo de los *ixiptlahhuan* mexicas —coberturas de las entidades

67 Agradezco a Aurore Monod Becquelin por las estimulantes discusiones sobre este aspecto y por haber sugerido este último vocablo.

68 Véanse Signorini y Lupo, *Los tres ejes...*, p. 127-128, 244-246; Lupo, *La Tierra nos escucha*, p. 144, 168, 265, 270.

divinas que les permitían tener una “envoltura” a la vez perceptible y perceptiva y de ese modo hacerse presentes en el teatro de la acción mundana, desplegando su propia agentividad y dispensando los beneficios solicitados por los oficiantes humanos—, esos alimentos-revestimientos parecerían constituir también el instrumento necesario para que las ánimas puedan participar en la comida y apropiarse de la esencia misma de los alimentos: el “vapor”, el calor y la fragancia que quien los consume en segundo lugar, después de su pasaje, comprueba que han desaparecido. En el ámbito del aparato ritual de esta parte de la Sierra de Puebla, donde están ausentes esos soportes polimorfos y polivalentes que en las áreas limítrofes nororientales son las figuras de papel recortado⁶⁹ o las imágenes otomíes de antepasados que se visten (*zidähmu*),⁷⁰ estos alimentos parecen ser los únicos objetos fabricados por seres humanos capaces de desempeñar la misma función de permitir la presentificación y la activación ritual de las entidades extrahumanas cuya ayuda se solicita (y cuyas potenciales amenazas se desea conjurar).

Para captar plenamente la lógica de ese doble consumo del Otro por parte de muertos y vivos, es necesario considerar atentamente la temporalidad de las distintas acciones, porque sin distinguirla su sentido resulta opaco. Ante todo, la ofrenda no se agota en los alimentos colocados sobre los altares para aplacar a las ánimas que regresan del reino de los muertos, sino que también forma parte de ella la gran variedad de adornos y objetos —manteles multicolores, recortes en papel y en plástico, festones, flores, hojas y frutas, velas y veladoras, incienso y otros bienes (Figura 10)— que en conjunto contribuyen a formar una representación estética y sinestésicamente muy elaborada de todos los bienes del mundo terrenal. Bienes que normalmente no se encuentran presentes en tal abundancia en las pobres casas de los indígenas, y cuya exhibición en forma tan enfática constituye el equivalente mexicano de esa “representación emblemática del ‘país de

69 Williams, *Los tepehuas*; Ichon, *La religión...*; Dow, *Santos y supervivencias*; Dow, *The Shaman's Touch*; Sandstrom y Effrein, *Traditional Papermaking and Cult Figures of Mexico*; Galinier, *La mitad del mundo*; Sandstrom, *Corn is Our Blood*; Trejo et al., *Sonata ritual*; Rainelli, “Incorporazione e alterità”; Rainelli, “Oltre la maschera”.

70 Dow, *Santos y supervivencias*; Dow, *The Shaman's Touch*; Galinier, *La mitad del mundo*; Baez, “Vistiendo Santitos”; “Cocinar para los dioses”.

Jauja” que son las mesas de San José del Sur de Italia,⁷¹ tan similares exteriormente a las ofrendadas a los difuntos mexicanos.⁷² Precisamente a través de la abundancia de los bienes terrenales de los que los difuntos están privados en el más allá, pero cuya reproducción pueden asegurar porque poseen los instrumentos, los vivos intentan propiciar su concesión recurrente, como lo recuerdan las expresiones explícitas de *captatio benevolentiae* pronunciadas en la oración del 2 de noviembre citada más arriba. Al mismo tiempo, los bienes dispuestos sobre los altares son la concreción del amor, del compromiso, del esfuerzo físico, de las vigiliyas, de las privaciones económicas y del sacrificio de los humanos; una lógica que Good, en relación con las ofrendas alimentarias de los nahuas de Guerrero, resume observando que “en todos los elementos [los indígenas] dan como ofrenda su trabajo o *tequitl*, su sudor o esfuerzo, su fuerza o *chicahualiztli*”;⁷³ en razón de ello, “al trabajar uno transmite su *fuerza* y, por tanto, al recibir los beneficios del trabajo de otro se recibe su fuerza. [...] para los nahuas los objetos contienen la *fuerza* de las personas que los producen”.⁷⁴ Se trata de una perspectiva cuyas raíces más lejanas se hunden en la ideología del autosacrificio de los pueblos prehispánicos, tendiente a “pagar la deuda” para con las divinidades a través del reiterado derramamiento de la propia sangre, las mortificaciones, el ayuno, la abstinencia sexual, los sufrimientos y dolores autoinfligidos, llegando a veces al punto de inmolar a un prisionero en lugar de uno mismo.⁷⁵ Un ethos respecto al cual Baudez ha observado con agudeza que “el autosacrificio no consiste tanto en donar la propia sangre como en autoimponerse privaciones y humillaciones. La privación es más importante que la donación”.⁷⁶

En la primera fase temporal de la celebración de Todos los Santos, entonces, lo que los vivos ofrendan para honrar y contentar a los difuntos es a sí mismos y sus propios esfuerzos, a través de todo lo que con trabajos

71 D’Onofrio, “La table des saints”, p. 182.

72 Buttitta y Mannia, *La morte*; Giallombardo, *La festa di San Giuseppe in Sicilia*.

73 Good, “Trabajando juntos”, p. 316.

74 Good, “Trabajando juntos como uno”, p. 288.

75 Baudez, *La douleur rédemptrice*.

76 Baudez, *La douleur rédemptrice*, p. 29.

han conseguido reunir. Y algunos de los alimentos dispuestos sobre los altares, a través de un simbolismo antropomórfico más o menos explícito, se presentan como auténticos remplazos de los donantes, una especie de suplente transitorio mientras esperan a que llegue la muerte para entregarse a la devoración definitiva por parte de la divinidad terrestre. Es mediante los panes, los tamales y el *patzcal* que los vivos evitan ser “devorados” de inmediato por los muertos, convirtiéndose ellos mismos en el pago debido de la deuda contraída por haber venido al mundo y consumir sus recursos.

Sin embargo, para estar plenamente presentes en el escenario ritual, los espíritus desencarnados necesitan algún soporte material, un receptáculo en el que introducirse, un revestimiento que ponerse, en suma un “cuerpo” por medio del cual ejercer sus propias capacidades perceptivas y su propia agentividad, logrando con eso por un lado aplacar su propia sed de lo que Signorini⁷⁷ sintetizó como “perfume de vida”, y por el otro hacerse avales ante Dios de las instancias de sus familiares vivientes. Esa “presencia activa” de las almas, correspondiente a la segunda fase temporal, tiene una duración circunscrita y determina las prescripciones rituales ya recordadas, que prohíben tocar y mucho menos consumir las ofrendas mientras los muertos están saboreándolas, de hecho impregnándolas. Ése es el momento en que me parece posible asimilar los panes y los tamales a los *ixiptlahhuan* que permitían a las divinidades mexicas “personificarse” y “animar sus ‘coberturas’, [que se volvían] agentes capaces de acción” en el mundo.⁷⁸

Transcurrido ese breve periodo —que como se recordará el ritualista Miguel Cruz resume en la fórmula “en 10 minutos, 20 minutos, como mucho en una hora”—, las almas de los muertos abandonan las ofrendas, llevándose su esencia más volátil (la “fragancia”), pero también más duradera y más preciosa (*tlazohitic*). Vaciados ya de su fuerza vital, así como de la efímera presencia de esos muertos cuya forma evocan parcialmente, los panes y los tamales vuelven a ser mera sustancia alimenticia, “como

77 Signorini, “El regreso de los difuntos en el mundo indígena mesoamericano contemporáneo”, p. 254, 258.

78 Dehouve, “El papel de la vestimenta...”, p. 8.

una hostia desconsagrada”. Y sin embargo su consumo por parte de los vivos, si bien lícito, no carece de restricciones. Como se recordará, ni en Cuetzalan ni en Naupan los que han preparado los alimentos están en libertad de comerlos. Ésa es la tercera fase temporal de la celebración, en que los bienes servidos a los muertos son finalmente consumidos por los vivos, pero siguiendo reglas “exofágicas” que calcan lógicas parentales: a los ofrendadores les está prohibido comer los alimentos donados a sus parientes desaparecidos, aunque pueden comer tranquilamente los ofrendados a otros. Lo cual demuestra que aun cuando ahora están liberadas de las esencias espirituales con las que habían tenido contacto, las ofrendas siempre conservan algún vestigio de ellas, que es lo único que da sentido a la prohibición. Pero el hecho de que otros puedan comer esos alimentos sin inconvenientes da fe de que no es en sí el eventual residuo dejado por los muertos lo que motiva la proscripción, sino el hecho de que el residuo es de esos *difuntos específicos*, con quienes los ofrendadores tienen un vínculo de excesiva proximidad familiar (por afinidad o consanguinidad). Lo que se prohíbe, evidentemente, no es la eventualidad de un acto necrofágico —ya que más bien toda la simbología alimentaria de Todos los Santos es una variación sobre el tema de la devoración de efigies mortuorias—,⁷⁹ sino el consumo de muertos demasiado cercanos, es decir *demasiado parecidos a uno mismo*, exactamente como para las reglas de la evitación sexual.⁸⁰ Sobre todo porque —si es válida la hipótesis según la cual en la primera fase temporal las ofrendas son un sucedáneo de los ofrendadores, que de ese modo indirectamente se ofrendan ellos mismos a los difuntos— permitir que al final las consuman se configuraría además como un acto de autofagia. Inadmisible en el plano de la lógica sacrificial (se recordará el comentario del guerrero mexicana “¿Acaso me comeré a mí mismo?”), y asimismo carente de sentido a la luz del hecho que la inversión para producir la ofrenda la impregna de la esencia del ofrendador: ¿para qué reapropiarse de lo que tantos esfuerzos se han hecho para ofrendar? Sería negar toda la ratio del proceso oblativo.

79 Cf. Carmichael y Sayer, *The Skeleton at the Feast*.

80 Hérítier, *Les deux sœurs et leur mère*.

Es mucho más apropiado, entonces, y en línea con el principio de la instauración y la consolidación de los flujos de energía y de las relaciones de reciprocidad entre componentes del cosmos que inspira la celebración de Todos los Santos, destinar lo que queda de las ofrendas a una forma ulterior de circulación: no ya vertical, con esos comensales ontológicamente superiores que son los muertos, sino horizontal, con comensales vivientes y ya insertos en las relaciones de intercambio de prestaciones sociales mucho más paritarias, como los parientes espirituales.⁸¹ El atento estudioso de las parentelas ficticias que fue Italo Signorini⁸² señaló con agudeza que, una vez satisfecha la necesidad de recibir dignamente a las almas de los muertos visitantes, volviéndolas inofensivas y asegurándose su intermediación ante la divinidad, finalmente es posible invertir lo que queda del esfuerzo y de los recursos vertidos en la ofrenda para preservar el precioso capital social constituido por los lazos de alianza, que en sociedades pobres, socialmente igualitarias y de muy exigua acumulación de recursos como la nahua, constituyen la principal forma de garantía contra las incertidumbres de la existencia:

El resto del día la gente lo pasa alegre por el consenso de vida que le han dado los muertos y por la abundancia de alimentos que han dejado, abandonada a la pesantez de los vivientes: alimentos que la miseria jamás concede en tal cantidad durante el año y que permiten intercambios ceremoniales con compadres y amigos que refuerzan la cohesión social, o quizá sería más exacto decir de la “vida” social.⁸³

Vemos entonces que la celebración religiosa de los difuntos muestra sus ribetes profanos, configurándose también como “una fiesta de los comestibles y una fiesta de las relaciones sociales; en particular, del compadrazgo”,⁸⁴ según la bien conocida capacidad de las acciones rituales de desplegar sus efectos en varios planos e involucrando a una pluralidad

81 Lok, *Gifts to the Dead...*, p. 84.

82 Signorini, *Padrini e compadri*.

83 Signorini, “El regreso de los difuntos...”, p. 253.

84 Ichon, *La religión...*, p. 195; cf. Lok, *Gifts to the Dead*.

de destinatarios. Una vez satisfechos los muertos con el donativo de alimentos que encierran la esencia del amor y del compromiso de Sí, y después que ellos se han hecho presentes en (y gracias a los) alimentos-receptáculos, quitándoles su fuerza impalpable, los vivos pueden utilizar lo que queda de las ofrendas para celebrar dignamente la abundancia de bienes que coincide con el momento de la cosecha que la eficaz intermediación de los difuntos ha propiciado. Y lo hacen consumiendo una comida necrofágica en la que las efigies de los difuntos están impregnadas de la valencia regeneradora que el pensamiento mesoamericano les atribuye desde tiempos inmemoriales.⁸⁵ Sin embargo, para que ese consumo produzca plenamente los efectos benéficos que se esperan de él, es necesario abrirlo a la coparticipación social, haciendo de la recurrencia litúrgica anual sobre la muerte una ocasión para abrir cada núcleo familiar al intercambio, recalcar la imprescindible necesidad de la alianza y de ese modo fomentar la perpetuación de la vida. Con tal que no sean los propios, comer a los muertos no sólo es simbólicamente posible, sino que puede —en más de un sentido— “hacer bien”.

BIBLIOGRAFÍA

Baez Cubero, Lourdes, “*Mo’patla intlakwalle*: el banquete de Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra de Puebla”, en Ingrid Geist (ed.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 1996, p. 105-120.

———, *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2005.

———, “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (eds.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 57-84.

———, “‘Vistiendo Santitos’. La acción ritual para vestir a los ‘antiguos’

85 Brotherston, “Huesos de muerte, huesos de vida”; Broda, “Los muertos, ‘seres de lluvia y de las nubes’”; Matos, *Muerte a filo de obsidiana*; Matos, *La muerte entre los mexicas*.

- entre los otomíes de Hidalgo”, *Estudios de Cultura Otopame*, v. 8, 2012, p. 237-256.
- , “Cocinar para los dioses. Comida ritual y alteridad entre los otomíes orientales de Hidalgo (México)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, “Questions du temps présent”, 2014. Documento en línea: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66718>.
- Baez Cubero, Lourdes y Catalina Rodríguez Lazcano (eds.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- Barlow, Roberto H., “Un cuento sobre el día de muertos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 2, 1960, p. 77-91.
- Baudez, Claude-François, “Sacrificio de ‘sí’, sacrificio del ‘otro’”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 431-451.
- , *La douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*, Paris, Riveneuve, 2012.
- , “Le passage de la frontière”, *Ateliers d'anthropologie*, v. 37, 2012. Documento en línea: <http://ateliers.revues.org/9198>.
- Broda, Johanna, “Los muertos, ‘seres de lluvia y de las nubes’: la ritualidad mesoamericana en una perspectiva comparativa”, en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (eds.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 139-162.
- Brotherston, Gordon, “Huesos de muerte, huesos de vida: la compleja figura de Mictlantecuhtli”, *Cuicuilco*, nueva época, v. 1, n. 1, mayo-agosto de 1994, p. 85-98.
- Buttitta, Antonino, “La festa dei morti in Sicilia”, en Antonino Buttitta, *Ideologie e folklore*, Palermo, Flaccovio, 1971, p. 49-62.
- Buttitta, Ignazio E. y Sebastiano Mannia (eds.), *La morte e i morti nelle società euromediterranee. Atti del Convegno Internazionale, Palermo 7-8 novembre 2013*, Palermo, Fondazione Ignazio Buttitta, 2015.
- Carmichael, Elizabeth y Chloë Sayer, *The Skeleton at the Feast. The Day of the Dead in Mexico*, Austin, University of Texas Press/British Museum Press, 1992 (1991).
- Carrasco, David, *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press, 1999.
- Cavalcanti, Ottavio, *Cibo dei vivi, cibo dei morti, cibo di Dio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995.

- Chamoux, Marie-Noëlle, “La cuisine de la Toussaint chez les Aztèques de la Sierra de Puebla (Mexique)”, *Internationale de l’imaginaire*, v. 7, 1997, p. 85-99.
- CONACULTA, *La festividad indígena dedicada a los muertos en México*, n. monográfico, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006 (Patrimonio Cultural y Turismo, Cuadernos, 16).
- D’Onofrio, Salvatore, “La table des saints”, en Salvatore D’Onofrio, *L’esprit de la parenté: Europe et horizon chrétien*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2004, p. 173-194.
- Dehouve, Danièle, “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de ‘personificación’”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Colloques*, 2016. Documento en línea desde el 14/6/2016: <http://nuevomundo.revues.org/69305>.
- Dow, James, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.
- , *The Shaman’s Touch. Otomí Indian Symbolic Healing*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986.
- Dupey García, Élodie, “De pieles hediondas y perfumes florales. La reactualización del mito de creación de las flores en las fiestas de las veintenas de los antiguos nahuas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 45, 2013, p. 7-36.
- , “Lo que el viento se lleva. Ofrendas odoríferas y sonoras en la ritualidad náhuatl prehispánica”, en Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos (coords.), *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2020, p. 83-131.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- , “Iconographie otomi et nomadisme du sujet”, en Aline Hémond y Pierre Ragon (eds.), *L’image au Mexique. Usages, appropriations et transgressions*, París, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos /L’Harmattan, 2001, p. 53-69.
- , *Une nuit d’épouvante. Les Indiens Otomi dans l’obscurité*, Nanterre, Société d’Éthnologie, 2011.
- , “Geopolítica del inframundo. Determinismo y causalidad síquica entre los ancestros otomíes”, *Anales de Antropología*, v. 51, 2017, p. 2-10.
- García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987.

- García Valencia, Hugo, “Religión y orden social. La disposición de los muertos en San Miguel Aguasuelos, Veracruz”, en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lascano (eds.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 115-136.
- Garrido Cruz, Guillermo, *Mitos y cuentos del Totonacapan y de la Huasteca poblana*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de Los Pueblos Indígenas, 2015.
- Giallombardo, Fatima, *La festa di San Giuseppe in Sicilia. Figure dell’alternanza e liturgie popolari*, Palermo, Fondazione Ignazio Buttitta/Associazione Folkstudio di Palermo, 2016.
- Gómez Martínez, Arturo, “El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 197-214.
- Good Eshelman, Catharine, “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 26, 1996, p. 275-287.
- , “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 153-176.
- , “‘Trabajando juntos como uno’: conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona”, en David Robichaux (ed.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 275-294.
- , “La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica”, en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lascano (eds.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 299-322.
- Graulich, Michel, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005.
- Héritier, Françoise, *Les deux sœurs et leur mère: anthropologie de l’inceste*, París, Odile Jacob, 1994.
- Hvidtfeldt, Arild, *Teotl and *Ixiptlatli: Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*, Copenhagen, Munksgaard, 1958.

- Karttunen, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1983.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973 (1969).
- Lastra de Suárez, Yolanda, *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983 (1956).
- , “Those Made Worthy by Divine Sacrifice: The Faith of Ancient Mexico”, en Gary H. Gossen y Miguel León-Portilla (eds.), *South and Meso-American Native Spirituality. From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*, New York, Crossroad, 1993, p. 41-64.
- , “Los merecidos por el sacrificio de los dioses”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 53, 2017, p. 241-253.
- Lok, Rossana, *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, Leiden, Leiden University, Centre of Non Western Studies, 1991.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984 (1980).
- , *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989 (1973).
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Lupo, Alessandro, “Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico)”, *L’Uomo*, v. 5, n. 2, 1981, p. 267-314.
- , *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- , “Los visitantes del Talocan. Las representaciones de un mundo ajeno de los Nahuas de la Sierra de Puebla”, en Davide Domenici, Carolina Orsini y Sofia Venturoli (eds.), *Il sacro e il paesaggio nell’America indigena*, Bolonia, CLUEB, 2003, p. 115-127.
- , “Murderous Siblings: Huave Variations on the Rabbit on the Face of the Moon”, trabajo presentado en la conferencia internacional *Mirrors and Footsteps: Reflections on the Work of Alfredo López Austin*, Harvard University, 14-16 de abril de 2011.

- , *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*, Xalapa, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Veracruzano de la Cultura, 2013.
- Madsen, William, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Westport, Greenwood Press, 1969 (1960).
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986 (1974).
- , *La muerte entre los mexicas*, México, Tusquets, 2010.
- Merrifield, William R., "The Souls Really Do Come Back: A Chinantec Proof Text for All Saints Day", *Tlalocan*, v. 6, n. 2, 1970, p. 163-168.
- Monaghan, John, *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atla. Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.
- Motolinía, Toribio de Benavente, *Memoriales*, edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, México, El Colegio de México, 1996 (ms. or. 1549, 1a. ed. 1903).
- Nutini, Hugo G., *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Olivier, Guilhem, "Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique", *Journal de la Société des Américanistes*, v. 94, n. 1, 2008, p. 191-230.
- , "Las tres muertes del nuevo *tlatoani*: una nueva interpretación de los ritos de entronización mexica", en Guilhem Olivier (ed.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 263-291.
- , "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 453-482.
- , *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015.

- , “Ocultar a los dioses y revelar a los reyes: el *tlatoani* y los bultos sagrados en los ritos de entronización mexicas”, en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (eds.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, p. 209-237.
- Pérez Téllez, Iván, *El inframundo nahua a través de su narrativa*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.
- Pitrou, Perig, “Nourrir les morts ou ‘Celui qui fait vivre’, les différents régimes de commensalité rituelle chez les Mixe (Oaxaca, Mexique)”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 100, n. 2, 2014, p. 45-71.
- Pury Toumi, Sybille de, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- Rainelli, Federica, “Incorporazione e alterità. L’efficacia delle cure rituali tra gli Otomì della Sierra Madre Orientale (Messico)”, tesis de maestría en Discipline Etnoantropologiche, Facultad de Letras y Filosofía, Sapienza Università di Roma, Roma, 2015.
- , “Oltre la maschera. Usi e significati del corpo nella pratica rituale otomì (Huasteca sud, Messico)”, tesis de doctorado en Studi Storico-religiosi e Antropologici / Anthropologie Sociale et Ethnologie, Università degli studi di Padova-Venezia “Ca’ Foscari”-Verona, École des Hautes Études en Sciences Sociales-CERMA, París, 2019.
- Sahagún, Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 2-The Ceremonies*, edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe/Salt Lake City, School of American Research/Univeristy of Utah Press, 1981 (ms. or. 1575-1585).
- Sandstrom, Alan R., *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.
- Sandstrom, Alan R. y Pamela Effrein Sandstrom, *Traditional Papermaking and Cult Figures of Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1986.
- Sevilla Villalobos, Amparo (ed.), *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, Ciudad Victoria, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002.
- Signorini, Italo, *Padrini e compadri. Un’analisi antropologica della parentela spirituale*, Torino, Loescher, 1981.

- , “El regreso de los difuntos en el mundo indígena mesoamericano contemporáneo”, en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (eds.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 249-258.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- Tassone, Federica, “Il cibo dei morti: reciprocità e scambio rituale tra vivi e defunti nelle pratiche alimentari dei Nahuas di Naupan (Puebla, Messico)”, tesis de maestría en Discipline Etnoantropologiche, Facultad de Letras y Filosofía, Sapienza Università di Roma, Roma, 2017.
- Trejo Barrientos, Leopoldo, Arturo Gómez Martínez, Mauricio González González, Claudia Guerrero Robledo, Israel Lazcarro Salgado y Silvia Maribel Sosa Fuentes, *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.
- Williams García, Roberto, *Mitos tepehuas*, México, SEP-Setentas, 1972.
- , *Los tepehuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2004 (1963).
- Wimmer, Alexis, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*, 2006. Documento en línea: <http://sites.estvideo.net/malinal/>.



Figura 1. Altar adornado para recibir a los difuntos, Cuauhtapanaloyan (Cuetzalan).
Fotografía de Alessandro Lupo, Misión Etnológica Italiana en México, 1/11/1988



Figura 2. Altar para los muertos, Tepetitan (Cuetzalan).
Fotografía de Lorenzo Sapochetti, Misión Etnológica Italiana en México, 2/11/2016

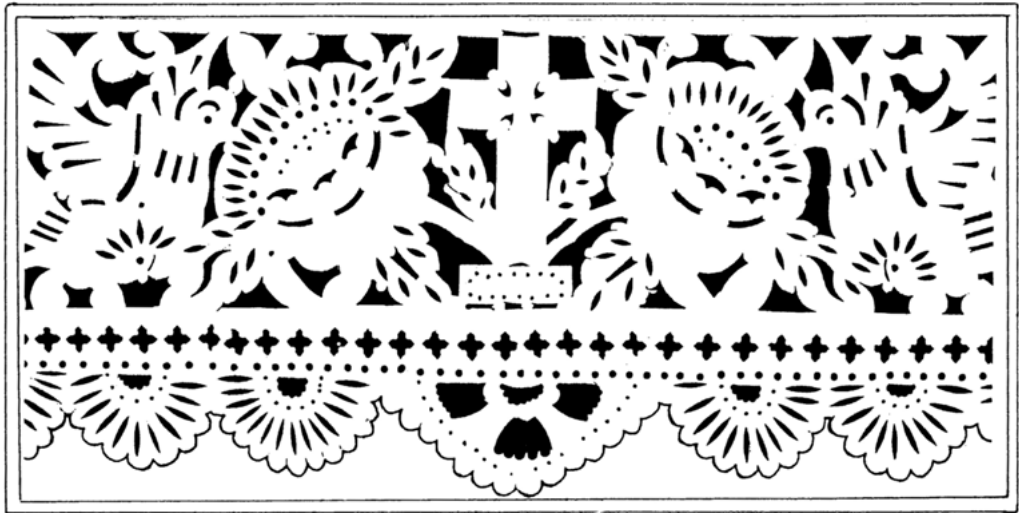


Figura 3. Mantelito recortado para el altar de los difuntos.
Dibujo tomado de Lok, *Gifts to the Dead and the Living*.
Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico, p. 39



Figura 4. Altar con panes antropomórficos grandes colocados en vertical
y otros más chicos sobre las tazas de café, Tacuapan (Cuetzalan).
Fotografía de Alessandro Lupo, Misión Etnológica Italiana en México, 2/11/1988



Figura 5. El especialista ritual Miguel Cruz ante el altar,
la noche de la llegada de los muertos, Cihuapilaco (Cuetzalan).
Fotografía de Alessandro Lupo, Misión Etnológica Italiana en México, 2/11/1988



Figura 6. Mujeres preparando tamales de frijol, Yancuictlalpan (Cuetzalan).
Fotografía de Alessandro Lupo, Misión Etnológica Italiana en México, 10/9/2016



Figura 7. Preparación de las albóndigas para el *patzcal*, Naupan.
Fotografía de Federica Tassone, Misión Etnológica Italiana en México, 31/10/2015



Figura 8. *Patzcal*, Naupan.
Fotografía de Federica Tassone, Misión Etnológica Italiana en México, 31/10/2015



Figura 9. Exprimido del *patzcal* (= extracción de la sangre), Naupan.
Fotografía de Federica Tassone, Misión Etnológica Italiana en México, 31/10/2015



Figura 10. Miguel Cruz ante el altar, el día de la llegada de los muertos, Cihuapilaco (Cuetzalan).
Fotografía de Lavinia Micheli, Misión Etnológica Italiana en México, 2/11/2019