

LA MUERTE

Ruy Pérez Tamayo
(Coordinador)



EL COLEGIO NACIONAL

México, 2016

BD444

M835 2016

Pérez Tamayo, Ruy, 1924-

La muerte / Ruy Pérez Tamayo, coordinador.- Segunda edición.-
México: El Colegio Nacional, 2016.

331 páginas: ilustraciones; 22 centímetros.

ISBN 978-607-724-173-7

1. Muerte Meditaciones. I. Pérez Tamayo, Ruy, 1924-, coordinador. II. Título.
III. El Colegio Nacional.

Primera edición: 2004

Segunda edición: 2016

D. R. © 2016. El Colegio Nacional

Luis González Obregón 23, Centro Histórico

06020, Ciudad de México

Teléfono: 57 89 43 30

ISBN: 978-607-724-173-7

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Correos electrónicos: publicaciones@colnal.mx

editorial@colnal.mx

contacto@colnal.mx

www.colnal.mx

ÍNDICE GENERAL

Presentación	
<i>Ruy Pérez Tamayo</i>	9
Introducción	
<i>Ruy Pérez Tamayo</i>	11
Biología de la muerte	
<i>Marcelino Cereijido</i>	15
La muerte en el mundo náhuatl	
<i>Alfredo López Austin</i>	63
La muerte de la célula	
<i>Ruy Pérez Tamayo</i>	91
El hombre y la muerte	
<i>Francisco González-Crussi</i>	113
La muerte colectiva. La realidad de las epidemias y la construcción de un imaginario	
<i>Carlos Viesca Treviño</i>	137
Una reflexión jurídica sobre la muerte	
<i>Sergio García Ramírez</i>	185
Muerte y bioética. Algo más sobre suicidio asistido y eutanasia	
<i>Rodolfo Vázquez</i>	273
La conciencia y la muerte	
<i>José Luis Díaz</i>	291
Lista de participantes	327
Créditos de imágenes	329

LA MUERTE EN EL MUNDO NÁHUATL

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

¿PREGUNTAS ÚNICAS, RESPUESTAS ÚNICAS?

El presupuesto del diálogo es el reflejo. Me expreso porque creo firmemente que mi prójimo me entiende. De nada me sirve lanzar una palabra si no atribuyo al otro una interioridad muy semejante a la mía. El fundamento de la comunicación es la obviedad de la existencia de una mente paralela. Después, como razón de segundo orden—orden funcional, operativo— hablo al prójimo porque compartimos un código que permite el enlace de las dos conciencias en sintonía.

La obviedad de las mentes paralelas es, sin embargo, engañosa, y una fuente de errores es la atribución apriorística de grandes semejanzas al pensamiento de nuestros congéneres de distintas culturas. Hoy hablaré de estos errores, específicamente de los que se producen cuando la atribución se refiere a la idea de la muerte.

Es indudable que todos los humanos compartimos idénticas necesidades vitales y superamos los obstáculos con similares recursos fisiológicos; pero también es indudable que el hombre no está determinado sólo por su naturaleza biológica y que es precisamente la cultura la que condiciona vigorosamente nuestro ser animal, lo que nos hace percibir y actuar en el mundo con la particularidad de las diversas tradiciones que ha forjado el hombre y la que ha construido grandes sistemas de pensamiento.

La historia de nuestra especie ha producido tan diversas tradiciones que el pensamiento y la acción de las diversas sociedades humanas difieren entre sí mucho más profundamente de lo que puede pensarse en primera instancia. Frente a la diversidad, historiadores, antropólogos, sociólogos, lingüistas y otros profesionistas estamos obligados a descubrir y explicar las semejanzas —reales o aparentes— y las diferencias —reales o aparentes— de las concepciones derivadas de los diferentes caminos que han cursado los hombres a través de los siglos. La labor no es sencilla, pues a querer y no partimos de la idea de que nuestra propia forma de concebir el mundo es la correcta, la verdadera, la libre de las determinaciones “exóticas” de las cosmovisiones ajenas, y atribuimos con frecuencia a todos los pueblos, al menos en los supuestos arranques de las culturas, las mismas necesidades primarias que nos impulsan a interpretar el mundo de tal o cual manera.

Un interesante ejemplo de esta proyección injustificada es el relativo a las concepciones sobre la existencia ultramundana. No es extraño leer, incluso en textos de muy brillantes especialistas, la idea de que las religiones responden a una de las inquietudes esenciales del hombre: la búsqueda de una prolongación de su existencia sobre la Tierra. Cito como ejemplo las palabras puntuales del conocido antropólogo Edmund R. Leach, quien sostiene que “la doctrina central de toda religión es negar que la muerte implique la aniquilación automática del yo individual”.¹

La propuesta de Leach es generalizante y reductiva. Sistemas tan complejos como son los religiosos no pueden explicarse por un factor único. ¿Dónde quedaría, por ejemplo, esa necesidad de explicación del mundo que hace de muchas religiones las fuentes privilegiadas del saber colectivo? ¿Dónde, el anhelo de vivir en recípro-

¹ Leach, *Cultura y comunicación*, p. 90.

cidad con todas las criaturas? ¿Dónde, el sentimiento cohesivo de la celebración ritual? ¿Dónde, el arrobamiento estético o el arrebató místico del fiel? Por otra parte, la generalización desconoce que las cosmovisiones están construidas sobre particulares ejes rectores que otorgan un sentido profundo a todo el contenido intelectual, y que este sentido orienta las respuestas a los innumerables retos de la vida humana en cada una de las tradiciones.

UNA COSMOVISIÓN ESCATOLÓGICA

Confrontados el mundo mesoamericano y el occidental cristiano desde principios del siglo xvi, observado hoy el primero desde la perspectiva hegemónica del segundo, es indispensable compararlos —al menos a grandes rasgos— para enfocar apropiadamente las antiguas concepciones indígenas sobre la muerte, en un intento por evitar la evaluación prejuiciosa y desviante.²

Indudablemente el pensamiento occidental cristiano ha sufrido profundas transformaciones a lo largo de dos mil años de historia; sin embargo, su eje rector, fincado milenios antes de su nacimiento en las religiones de las que deriva, permite incluirlo, nítidamente, entre las tradiciones escatológicas. Son éstas las que acentúan la imperfección de este mundo para dirigir su mirada hacia un futuro utópico, ucrónico, en el cual la impureza del aquí y ahora será desterrada para siempre. Según este pensamiento, el mundo se debate desde su creación entre los poderes antagónicos del Bien y el Mal. Una historia lineal lo lleva a una gran catástrofe, tras la cual, derrotadas por siempre las fuerzas

² Existen interesantes investigaciones en las que se confrontan las concepciones indígenas con sus correspondientes europeas. Pueden verse como ejemplos las contenidas en Pitarch, Baschet y Ruz, *Encuentro de almas y cuerpos entre Europa medieval y el mundo mesoamericano*.

negativas del Mal, serán separadas de las fuerzas del Bien, y el tiempo llegará a su culminación para transformarse en el no-tiempo de la eternidad.

El cristianismo y otras religiones pertenecientes al mismo tronco tradicional —el islam es buen ejemplo— hacen de la idea escatológica la razón suprema tanto de la humanidad en general como del individuo, proyectando su sentido omnipresente al pensamiento y a la acción de los fieles. La existencia es concebida como un tránsito; el fin supremo se encuentra en el no-tiempo; la humanidad se divide en forma maniquea entre buenos y malos, y los tiempos liminales —ya la muerte del individuo, ya la muerte gran catástrofe del mundo— se convierten en los tiempos de la total y absoluta determinación, los juicios que separan tajante y definitivamente, por toda la eternidad, al Bien del Mal, a los hombres salvos de los condenados.

Del eje del pensamiento occidental cristiano pueden destacarse, entre otras, las siguientes características:

1. Existe una voluntad divina que ordena el sentido cósmico, absoluto, dirigido a la perfección.
2. Como medio para llegar a la perfección, la voluntad divina establece este mundo temporal, imperfecto.
3. El Bien y el Mal son entidades absolutas, antagónicas, cuya mixtura produce la imperfección de este mundo. La separación definitiva del Bien y el Mal será condición de la perfección del otro mundo.
4. El hombre es un ser compuesto por una parte perecedera, propia de este mundo, y por otra parte que participará de la eternidad.
5. La humanidad se encuentra inmersa en una historia lineal, teleológica, condicionada tanto por la imperfección de este mundo como por la perfección del otro. El destino humano trasciende la temporalidad por su participación en la lucha entre el Bien y el

Mal. La existencia individual del hombre se imagina dividida en dos partes: el breve antecedente de la imperfección y la vida eterna. El sentido de la vida en este mundo es ser el tránsito determinante al otro mundo, por lo cual la vida eterna del hombre queda condicionada por la brevedad de la mundana.

6. La muerte del individuo y el fin del mundo son considerados los juicios liminales.

En el eje rector de las religiones escatológicas y en la concepción de una creación teleológica del cosmos, puede cuadrar la causa que Leach considera el motor de la religión: enmarcar el rechazo a la aniquilación del yo individual, aun a costa del terrible peligro de la condenación eterna. Sin embargo, no todas las tradiciones del mundo pertenecen a esta directriz escatológica y teleológica. Es necesario tomar en cuenta la diversidad cultural para encontrar las aspiraciones que hacen a otros seres humanos construir cosmovisiones y religiones bajo muy diversos presupuestos.

UNA COSMOVISIÓN DIFERENTE

La tradición mesoamericana es un buen ejemplo de la diversidad cultural señalada. Antes de entrar al tema específico del significado de la muerte en esta tradición, es conveniente contrastar algunas de sus características con las del pensamiento occidental cristiano. En el antiguo pensamiento mesoamericano:

1. Existen dos dimensiones espacio-temporales: una ecuménica —el mundo de las criaturas o el mundo del hombre— y otra anecuménica —reservada a los seres sobrenaturales—. Ambas se encuentran tan estrechamente vinculadas que la existencia cotidiana del ecúmeno sólo

puede explicarse por los flujos procedentes del anecúmeno. Si bien los ámbitos divinos están reservados a los seres sobrenaturales, los dioses permean todo el mundo de las criaturas, influyendo no sólo en los procesos naturales, sino en la modificación de lo existente. Baste pensar, por ejemplo, en que el tiempo que invade este mundo en forma permanente no es sino el flujo de sustancias divinas que transitan en el aquí y ahora para transformar a las criaturas.

2. En ambos mundos, y tanto en la constitución de los seres divinos como en la de los mundanos, existe la mezcla de dos tipos de sustancias, opuestas y complementarias, que luchan entre sí. Los opuestos se manifiestan en pares de muy diferente índole: calor/frío, cielo/tierra, luz/oscuridad, masculino/femenino, seco/húmedo, perfume/fetidez, etc. Sin embargo, entre todos los pares de opuestos complementarios no existe el del Bien y el Mal como díada de entidades antagónicas, ni hay en el resto de los pares uno que oponga un elemento positivo a otro negativo. La oposición como tal es indispensable para la existencia. La mezcla misma de los opuestos no es considerada imperfección ni impureza, sino razón del movimiento del mundo.

3. El ecúmeno es considerado difícil, en ocasiones cruel, pero es el ámbito idóneo para la plena manifestación de las criaturas. Como espacio-tiempo en que se da el desgaste y consunción de los seres, el propio ecúmeno está destinado a desaparecer algún día. Será el tiempo denominado *butic* por los antiguos mayas de Guatemala, según lo relata fray Bartolomé de las Casas, quien define el cataclismo definitivo de la Tierra como un final ígneo, en que acabarán el hombre, su mundo, el Sol y la Luna.³ Sin embargo, la destrucción del mundo, determinada por los dioses, será

³ Casas, *Apologética historia sumaria*, lib. III, cap. CCXXXV, vol. II, p. 507.

precisamente la conclusión de su obra, no el paso de una forma cósmica a otra superior. Para los antiguos mesoamericanos este mundo de las criaturas era el más adecuado para la existencia, el ámbito en que el ser humano llegaba a su máxima potencialidad de existencia. Era un mundo en que se equilibraban el dolor y el placer, por más que en la antigüedad, entre los nahuas, los padres dirigieran discursos a sus hijas adolescentes en términos inicialmente negativos:

Y ahora que te instruyes, que ya miras, así es aquí [sobre la Tierra]: no hay contento, no hay alegría; hay tormento, hay dolor, hay aflicción; porque aquí salen el tormento apostemado, el escozor. Dificultosa es la Tierra; lugar de lloros, lugar de penas. Son sentidos [aquí] el dolor, la angustia. Y permanece saliendo, permanece desliziándose el viento frío, helado. En verdad sobre nosotros el viento enfría el calor. Y es lugar de sed, es lugar de gran hambre. Así es esto.

Oye bien, hija mía, niña mía: no es un lugar agradable la Tierra; no hay contento, no hay alegría. Se dice que sólo hay alegría con cansancio, alegría con aflicción sobre la Tierra. Así lo andan diciendo los viejos para que no estemos viviendo en lloros por siempre, para que no fenezcamos de tristeza los hombres: “Él, Nuestro Señor, se dignó darnos la risa, el sueño, y nuestro sustento, nuestra fuerza, nuestro brío. Y esto más: lo terrenal [el sexo], para que sea la reproducción. Todo esto embriaga la vida sobre la Tierra para que nadie ande llorando. Y aunque así sea esto, aunque así estén, en verdad, las cosas sobre la Tierra, ¿acaso es oído, acaso es temido, acaso se vive entre llantos? Porque se vive sobre la Tierra, se hacen gobernantes, se hacen *tlatoque*, se hacen nobles, se hacen águilas, se hacen jaguares... ¿Quién solamente está intentando darse muerte? Porque hay producción, hay creación de vida, hay construcción, hay trabajo. Y hay búsqueda de mujeres, hay matrimonio, se adquieren maridos, se casan los jóvenes”.⁴

En efecto, como decían los padres a las hijas, no era posible negar que este mundo era un sitio de dolor; pero

⁴ Sahagún, *Códice florentino*, lib. VI, cap. XVIII, fol. 75. La traducción del náhuatl al español es mía.

en él también había gozo: el cumplimiento de una orden establecida que incluía la vida sexual y matrimonial. Estos goces, sumados a los que mencionan otros textos, como el alimento, el consumo moderado del pulque y, sobre todo, la posibilidad de que los hombres se conozcan el rostro bajo los rayos del Sol, fueron suficientes para que la humanidad se aferrara a la vida.

4. La historia de la humanidad es inmanente; pertenece a este mundo. Esto puede apreciarse en el acto de entrega suprema del propio ser al sacrificio. Si los varones mexicas destinaban su cuerpo a la exaltación de la muerte militar, su inmolación no tenía como fin supremo la purificación o la superación de la naturaleza de este mundo, sino la permanencia de las condiciones presentes. En el terrible momento de la caída en combate alcanzaban la gloria de vigorizar al Sol y de acompañarlo en su curso cotidiano por la bóveda celeste. Con su entrega absoluta al bienestar de los hombres perseguían la continuidad del mundo, el alejamiento del terrible día en que todo fenecerá por el debilitamiento del Quinto Sol.

5. Como derivación, la historia del individuo también es inmanente a este mundo. El ser humano era un ser complejo, compuesto por una materia corporal pesada y un conjunto de entidades anímicas de origen divino. El hombre vivía rodeado de seres que compartían con él esta doble naturaleza, en un mundo en que animales, vegetales, minerales, elementos, astros, hasta los seres creados por él tenían la doble composición. En el interior de toda criatura se alojaba una entidad divina. La existencia humana se basaba en la reciprocidad, pues se debatía en este mundo en el equilibrio de la recepción del beneficio y el pago que por él había de hacerse a los dioses, a las otras criaturas, a sus propios instrumentos. Pese a ello, el hombre era el eterno deudor, pues no bastaba su existencia para cubrir la deuda. Tenía que destinar hasta los últimos

momentos de su vida y aun sus despojos al cumplimiento de sus obligaciones.

El mesoamericano vivía en el juego de la reciprocidad, y en este espacio se incluían las culpas. Los actos morales, buenos o malos, eran premiados o castigados por los dioses; pero, en su mayor parte, el premio y el castigo eran recibidos en este mundo. En la existencia ultramundana podía haber felicidad y sufrimiento; pero ni una ni otro dependían directa y fundamentalmente del cumplimiento o incumplimiento moral del individuo. La existencia de los pecados, como impurezas que habrían de separarse del difunto, producía un mayor rigor en el mundo de la muerte. Así, algunas de las faltas —no cumplir con un rito⁵ o tirar el maíz al suelo— tenían efectos muy negativos en el otro mundo. Una fuente afirma: “Y al que aquí sobre la Tierra derrama los granos de maíz, al que en nada los valora, allá en el Mictlán le sacan los ojos Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl”.⁶ Pero ésta y otras son menciones secundarias, tal vez de carácter pedagógico. La creencia general no corresponde a la idea de un destino ultramundano determinado por la conducta en vida. Como bien lo percibió fray Bartolomé de las Casas, existía la idea de la perdurabilidad de la existencia, “pero de premio y de pena no tractan”.⁷ Hoy, a quinientos años de distancia, la idea del premio y el castigo ultramundanos suele estar ausente en algunas tradiciones indígenas.⁸

Si existía en Mesoamérica la importante creencia de la vida ultraterrena, y si no puede afirmarse que ésta estuviese dedicada al premio o al castigo de la conducta humana, es obvio que se pregunte por qué en la tradición mesoame-

⁵ Sahagún, *Historia general*, lib. VII, cap. III, vol. II, p. 699.

⁶ Sahagún, *Primeros memoriales*, fol. 84v.

⁷ Casas, *Apologética historia sumaria*, lib. III, cap. CCXXXV, vol. II, p. 507.

⁸ Véase, por ejemplo, lo afirmado por Williams García, *Los tepehuas*, p. 223.

ricana son tan importantes las ideas sobre la muerte y el otro mundo, los rituales funerarios y el culto a los muertos. Esto sólo puede responderse adecuadamente si se toman en cuenta algunas concepciones centrales sobre la vida, su naturaleza y su origen.

EL ORIGEN DEL MUNDO Y DE LA VIDA SEGÚN LOS MEXICAS

He hablado indistintamente de una amplia tradición, la mesoamericana, y de una de sus expresiones históricas particulares, la de los pueblos de habla náhuatl que habitaron el área central de Mesoamérica en el periodo conocido como Posclásico tardío, esto es, durante los siglos próximos anteriores a la Conquista. A partir de este momento me referiré en forma precisa a estos últimos pueblos, y entre ellos principalmente a los mexicas, de quienes tenemos mayor información, debido a la abundancia de los documentos coloniales que describen sus creencias y prácticas religiosas. No obstante lo anterior, y como es lógico suponer, mucho de lo que aquí afirme podrá ser entendido de otros pueblos mesoamericanos, tanto contemporáneos como anteriores a los mexicas.

Debemos buscar las explicaciones fundamentales de las concepciones de los antiguos nahuas en su mitología, conjunto de creencias y relatos que hacen referencia a un mundo en que los dioses, imaginados como seres proteicos que despliegan una gran actividad en un tiempo-espacio divino, actúan para formar el otro tiempo-espacio, el de las criaturas. La actividad preparatoria de los dioses, concebida como sus aventuras míticas, los va colocando en el momento propicio para formar el mundo. En los mitos principales se cuenta que la pareja suprema, el Dios Padre y la Diosa Madre, arrojaron de Tamoanchan a sus hijos, ya debido a su desobediencia, ya para que cumplieran con su afán de

ser adorados. Los expulsados vinieron a ocupar la Tierra y el inframundo.⁹ Una de las versiones de este mito nos habla del parto de la Diosa Madre: dio a luz un cuchillo de pederual, que al caer en la tierra se fragmentó en 1 600 pedazos, 1 600 dioses, número que, dado el sistema vigesimal de la numeración mesoamericana, tiene un sentido metafórico de “innumerables”.¹⁰ La tarea de los dioses expulsados fue dar origen a las criaturas, empezando por el Sol y la Luna en Teotihuacan.¹¹ El Sol sería el gobernante de este mundo. Dos dioses se transformaron en Sol y Luna por medio de su propio sacrificio, y tras la apoteosis obligaron a todos sus hermanos a continuar por la misma vía el proceso de transformación.¹² Al ir sacrificándose, cada dios creó de sí mismo una criatura. De Xólotl, por ejemplo, nació el anfibio llamado *ajolote*,¹³ y de Yappan el alacrán oscuro.¹⁴ Esto explica que en el siglo xvii Hernando Ruíz de Alarcón hablase de dos mundos y dos maneras de seres:

El fundamento que para esto tuvieron fue una tradición que corría entre los indios; es, a saber, que había dos mundos o dos maneras de gentes.

El primero en que el género de hombres que hubo se transmutaron en animales y en el Sol y en la Luna, y así al Sol y Luna y animales atribuyen ánima racional, hablándoles para sus hechicerías, como si entendiesen, llamándolos e invocándolos con otros nombres, para sus conjuros, como más largamente se dirá en su lugar. Y para fundar la adoración del Sol cuentan una fábula al modo del *Metamorphoseos* de Ovidio, que refieren brevemente. Dicen, pues, que para transfor-

⁹ *Códice Telleriano-Remensis*, 2.^a parte, láms. XXII y XXIII, pp. 220 y 222; *Códice Vaticano Latino 3738*, láms. XLIII-XLIV, pp. 102 y 104; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. I, pp. 83-86, e *Historia de México (Histoire du Mechique)*, p. 109.

¹⁰ *Códice Telleriano-Remensis*, 2.^a parte, lám. XXIII, p. 222.

¹¹ *Historia de México (Histoire du Mechique)*, p. 109.

¹² Sahagún, *Historia general*, lib. VII, cap. II, vol. II, pp. 694-697.

¹³ *Ibid.*, p. 697.

¹⁴ Ruíz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, pp. 176-180.

marse los de aquel siglo en las cosas que ellos mismos habían de ser en el segundo, habiendo de ser la transformación según los méritos de cada uno, se mandó hacer una muy grande hoguera, para que después de muy encendida, probándose en ella, adquiriesen méritos para la dicha transformación, con ley establecida que por medio de aquel fuego alcanzarían honra y excelencia, y quedarían señores de lo superior en el siglo segundo.¹⁵

Jacinto de la Serna sigue la idea de los dos mundos, habla del tiempo mítico como del “otro siglo” y da características humanas a los personajes del mito: “Piensan que los árboles fueron hombres en el otro siglo, que ellos fingen, y que se convirtieron en árboles, y que tienen alma racional, como los otros”.¹⁶

Al iniciarse el primer recorrido del Sol en el cielo se cerró el periodo de la creación. Bajo los rayos solares, los innumerables seres divinos se solidificaron con sus características definitivas y se convirtieron en creadores-criaturas. Quedaron así cumplidos tanto sus anhelos de ser adorados —cada uno por sus criaturas— como la orden de que poblaran tanto la superficie de la Tierra como el espacio subterráneo. En efecto, cubiertos por una materia pesada, dura, pero débil ante el paso del tiempo, los individuos de las clases creadas llegaban a la destrucción, a la muerte. Entonces su interioridad divina, inmortal, pasaba de la superficie de la Tierra al oscuro inframundo, a la región de los muertos, para desde allá regresar a dar forma y esencia a otro individuo igual al que había perecido. Así cerraban, con su perpetuo recorrido, el ciclo de la vida y de la muerte.

¿Qué era, entonces, la muerte de las criaturas? Parte de un interminable ciclo que explicaba cómo, aunque los individuos fuesen destruidos, su especie o su clase seguirían

¹⁵ *Ibid.*, p. 56.

¹⁶ Serna, *Manual de ministros*, p. 231.

existiendo sobre la Tierra. Tras la muerte, la parte inmortal y divina viajaba a la región subterránea y ocupaba un gran depósito comandado por Tláloc, dios de la lluvia. En la antigüedad, estas partes inmortales de las criaturas eran llamadas *corazones*. Hoy en día reciben los nombres de *corazones*, *semillas*, *espíritus de las semillas* o *sombras de las semillas*. Reposaban en el depósito hasta ser de nuevo enviadas por los dioses a la superficie de la Tierra para ser cubiertas por otras cáscaras, por otros cuerpos mortales. En esta forma, cada mitad del ciclo gestaba la siguiente. La vida daba origen a la muerte; la muerte daba origen a la vida. La destrucción de los individuos era condición para la perpetuación de las especies. Es ésta una concepción del cosmos muy afín a la vida agrícola. Entre los antiguos nahuas —y en toda Mesoamérica— el arquetipo del ciclo de la vida y de la muerte fue el ciclo agrícola del maíz.

LA COMPLEJA NATURALEZA DEL HOMBRE

Autores de las concepciones sobre su propia existencia, los hombres se imaginan más complejos que cualquiera de los otros seres del mundo. Los antiguos nahuas se atribuían un patrono, creador de la humanidad. Este dios era Quetzalcóatl. Pero, además, cada conglomerado humano tenía su patrono particular y su propio *corazón*, un alma que compartían todos los pertenecientes al grupo,¹⁷ un fragmento del *corazón* del patrono. En Chicomóztoc, cada dios patrono había extraído de las profundidades de la Tierra al pueblo que le había sido encomendado y había establecido con él un convenio de reciprocidad. A cambio de

¹⁷ No es posible por ahora explicar el doble origen como especie y como miembro de un grupo. Véase al respecto López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, pp. 35-39.

haber dado al grupo existencia, una tradición, una lengua y una profesión, el patrono recibiría de sus hijos culto y el cumplimiento de las normas morales y religiosas.

Según las antiguas concepciones nahuas, el *corazón*, esta entidad anímica central, era la más importante del ser humano. Pero el hombre necesitaba explicar no sólo las cualidades identitarias —tanto su naturaleza humana como la vinculación a su grupo—, sino también las peculiaridades individuales: carácter, vigor, ubicación social, destino, nombre propio, en resumen, todo lo que distinguía a la persona de sus semejantes. Atribuían éstas y otras características —entre ellas el sueño, la potencialidad creativa, la conducta anormal, algunas enfermedades o el estado extático— a otras entidades anímicas diferentes del *corazón*, mismas que se iban agregando al individuo a partir de su nacimiento. En efecto, el hombre nacía con su *yolía*, *teyolía* o ‘entidad del corazón’ y jamás podía separarse de él mientras viviera; pero en los primeros días de su existencia recibía la energía vital de otra entidad, el *ihíyotl*, y una entidad más, el *tonalli*, ligaba su vida a un destino, le daba un carácter personal y le otorgaba uno de sus nombres.¹⁸ La introducción de otras fuerzas sobrenaturales haría más complejo al ser humano. Algunas de ellas tenían un paso transitorio por su cuerpo; otras radicarían en él definitivamente. El hombre resultaba, con esto, un ser terriblemente complejo, dentro del cual trataban de acoplarse y aun luchaban entidades anímicas que, con su dinámica, explicaban también los estados de duda, indecisión, meditación y conflicto interno del individuo. Suma de todos sus componentes, el hombre era responsable de la armonía y congruencia entre sus partes.

¹⁸ Véase una extensa descripción de estas entidades anímicas en López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, vol. I, pp. 221-262.

LA MUERTE, ¿POR QUÉ?, ¿CÓMO?
DESTINO, ¿PARA CUÁL ENTIDAD ANÍMICA?

La pareja divina, al arrojar de Tamoanchan a sus hijos, dio origen al ciclo de la vida y de la muerte. Los dioses expulsados a la superficie de la Tierra y al inframundo tenían que circular entre los ámbitos de la luz y de las tinieblas, debían cubrirse con la cáscara mortal y después, sin ella, ir a protegerse al frío lugar del reposo, la gran bodega. Toda cubierta dura se desgastaba; toda criatura que existiera bajo los rayos del Sol estaba destinada a la destrucción. Pero a esta causa de muerte, común a todos los seres mundanos, el hombre agregaba una razón propia, moral: su deuda, su permanente deuda, por ingerir los productos de la Tierra.

La muerte del hombre, como la destrucción del resto de las criaturas, implicaba la separación y dispersión de los componentes del individuo. Sin embargo, complejo como era, el ser humano sufría una disociación mayor. Según el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina, un sintagma descriptivo náhuatl aplicado a la muerte era “onacico... in nopoliuhya, in noxamanca, in nopoztequia”, lo que puede traducirse como “alcancé mi destrucción, mi ruptura, mi fragmentación”, y para cada uno de los fragmentos existía un destino diferente.

El planteamiento anterior obliga la pregunta sobre cuál es la entidad anímica a la que se refieren las fuentes cuando hablan de los distintos destinos ultramundanos. Se trata del alma principal, la que da al hombre sus características humanas, el *corazón* o *teyolía*. Así lo afirma Fernández de Oviedo cuando se refiere a las creencias de los nahuas de Nicaragua:

en muriendo, sale por la boca una como persona que se dice *yulío*, e va allá [...] No va el corazón, mas va aquello que les hace a ellos

estar vivos, e ido aquello se queda el cuerpo muerto [...] aquel corazón que va es el que los tiene vivos, e salido aquél, se mueren [...] No va el corazón, sino aquello que acá los tenía vivos, y el aire que les sale por la boca, que llaman *yulío*.¹⁹

La creencia mencionada por Fernández de Oviedo tiene su correspondencia entre los nahuas del Altiplano Central de México, según lo afirman Alvarado Tezozómoc y fray Bernardino de Sahagún, al decir que eran los *yolía* o *teyolía* de los hombres las entidades que se desprendían de los cuerpos de los muertos y que viajaban al más allá.²⁰

Las fuentes documentales se refieren explícitamente a cuatro lugares de destino de los muertos: Mictlan, el frío inframundo destinado a los fallecidos de muerte sin gloria, la llamada *tlalmiquiliztli* o ‘muerte de la tierra’; Tlalocan, paraíso del dios de la lluvia al que llegaban los ahogados, los muertos por el rayo o por cualquier enfermedad considerada acuática; Tonatiuh Ilhuícatl, cielo del Sol diurno, al que iban los muertos en guerra o las mujeres fallecidas en el primer parto, y Chichihualcuauhco, árbol nodriza, meta de los niños lactantes muertos.

MICTLAN

Veamos primero la muerte sin gloria o “muerte de la tierra”. El *teyolía* del difunto permanecía sobre la superficie de la Tierra durante cuatro días, al fin de los cuales iniciaba un largo viaje de penalidades a Mictlan, un viaje que duraba cuatro años y que tenía como meta el noveno piso del inframundo, Chicnauhmiclan. Allí, el muerto entregaba al dios Mictlantecuhtli los bienes que le habían servi-

¹⁹ Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias*, vol. XI, pp. 76-78, 80 y 81.

²⁰ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, pp. 12 y 13, y Sahagún, *Códice florentino*, lib. XI, cap. II, fol. 25r.

do en el camino y esperaba su destrucción definitiva. Las fuentes describen Mictlan como un lugar terrible, yermo, helado, hediondo, donde los vientos arrastran piedras afiladas y muy diversas plantas espinosas; un lugar tan oscuro y cerrado que no tenía ni claraboya ni humero:²¹

La obsidiana es arrastrada por el viento, la arena es arrastrada por el viento, la lluvia es arrastrada por el viento, el *tzihuactli*, el pederنال es arrastrado por el viento, el *necuámetl*, el *netzolli*, hace mucho frío, el *teocómitl*, y hay mucha fatiga.²²

Cada uno de los nueve pisos del inframundo tenía un tormento diferente, entre los que pueden señalarse el lugar donde chocaban los cerros, el lugar donde la gente era flechada o el lugar del monstruo Xochitónal. La pareja divina que gobernaba la región de la muerte fue imaginada en un mundo asqueroso:

Mictlantecuhtli, Mictecacíhuatl comen allá, en Mictlan, pies, manos. Y su guisado es el pinacate; su atole, el pus. Así lo beben, dentro de un cráneo, comían muchos tamales peídos; allá los comen, en el Mictlan. Los tamales están peídos por pinacates.

El que aquí sobre la tierra comía guisado caldoso, allá en Mictlan come huesos de frutas. Y todo esto: allá son comidas hierbas espinosas, y todos los que van a Mictlan comen abrojos. Todo lo que aquí sobre la tierra no es comido, allá se come en Mictlan.

Y se decía: "Ya nada es comido. Se padece mucha pobreza allá en Mictlan".²³

Lo más grave de todo es que, al llegar a su destino final, aquellas entidades anímicas que tanto habían padecido en el camino —y que correspondían a la mayoría de los

²¹ Literalmente, "in apochquiyaoalocan in atlecalocan", Sahagún, *Códice florentino*, lib. III, ap., cap. I, fol. 24r.

²² Sahagún, *Primeros memoriales*, fol. 84r. La traducción del náhuatl al español es mía.

²³ *Ibid.* La traducción del náhuatl al español es mía.

seres humanos, los muertos sin gloria, los de muerte común— se desvanecían para siempre. En efecto, en el *Códice florentino* hay expresiones tajantes que hablan de la total destrucción: “ca nel umpa... tocenpopolihuiyan”,²⁴ que traduzco como “allá está el lugar de nuestra desaparición absoluta”, o “in uncan chicunamictlan uncan ocompopoliohua”,²⁵ “allá en el noveno Mictlan, allá hay desaparición absoluta”. ¿Para qué, entonces, aquellos cuatro años de sufrimiento? ¿Se había concebido en la cosmovisión indígena un tormento inútil para las entidades anímicas de la mayoría de los hombres? Volveré pronto a este problema.

OTROS TRES DESTINOS DE LOS MUERTOS

La imagen de Tlalocan, el destino de los muertos por “causas acuáticas”, es más amable. Era un paraíso de vegetación que se encontraba en el interior de una gran montaña. Los informantes de fray Bernardino de Sahagún nos lo describen de la siguiente manera:

El segundo lugar al que se va es Tlalocan. Y en Tlalocan hay mucho bienestar, hay mucha riqueza. Nunca se sufre. Nunca faltan el elote, la calabaza, la flor de calabaza, el huauzontle, el chilchote, el jitomate, el ejote, la cempoalxóchitl.

Y allá viven los *tlaloque*, semejantes a sacerdotes, a los [sacerdotes] de gueđeja, semejantes a los [sacerdotes] ofrendadores de fuego.

Y allá van los que han sido golpeados por el rayo, los ahogados, los que murieron en el agua, y ellos, los que tienen la [lepra o] enfermedad divina, el buboso, el tumoroso, el jiotoso [o que padece impétigo], y el que tiene podre, el paralítico. Y [los *tlaloque*] se llevan [allá] al lleno de hinchazones, al que muere hidrópico.

Y a éstos, cuando morían, no los quemaban. Sólo los enterraban. Les pintaban el rostro con hule, y les ponían en los carrillos [el ama-

²⁴ Sahagún, *Códice florentino*, lib. III, ap., cap. I, fol. 24r.

²⁵ *Ibid.*, cap. I, fol. 26v.

ranto llamado] michihuautle, y les pintaban la frente de color azul, y les ponían [rosetones de] papel en la nuca. Frente a ellos colocaban figuras de montes. Y los vestían de papel. Y en sus manos les ponían una vara de madera.

Y dicen que en Tlalocan siempre están verdes las plantas, siempre están brotando las plantas, siempre es temporada de lluvias, permanece la temporada de lluvias.²⁶

La existencia en los ámbitos ultraterrenos no era ociosa. Los difuntos tenían que trabajar para cumplir las acciones divinas propias de quienes los habían elegido como miembros de sus ejércitos. Así, quienes iban a Tlalocan eran tenidos por pequeños dioses encargados de conducir los meteoros y administrar la riqueza agrícola sobre la Tierra. Entre ellos estaban los *ahuaque* o 'dueños del agua' y los *ehecatontin* o 'vientecillos'.

El glorioso cielo del Sol, destinado a los guerreros caídos en combate y a las mujeres muertas en el primer parto, era concebido como un gran llano cubierto de todo género de árboles por donde el dios realizaba su recorrido diurno. Los guerreros preparaban sus armas para acompañar al Sol hasta el cenit, gritando, aullando y golpeando sus escudos. Desde el cenit las mujeres llevaban al Sol en unas andas adornadas con plumas de quetzal para entregarlo, en el ocaso, a los seres del inframundo. La tarea de los guerreros muertos duraba cuatro años, concluidos los cuales se transformaban en pájaros y en mariposas de bellos colores que libaban el néctar de las flores.

Por último, Chichihualcuauhco, Tonacacauhtitlan o Xochatlapan era el lugar cósmico donde se erguía el árbol que tenía frutos como mamas, de los cuales destilaba la leche que alimentaba a los niños que habían muerto durante el periodo de lactancia. El hecho de no haber probado el maíz los apartaba del triste destino de Mictlan,

²⁶ *Ibid.*, cap. II, fols. 27v-28v. La traducción del náhuatl al español es mía.

y subían al árbol para esperar una nueva oportunidad de nacimiento.

¿Qué determinaba la suerte final de los *teyolía*? Como se ha visto, la causa inmediata era la forma de muerte. Pero, ¿qué determinaba la causa de la muerte? Aquí las respuestas son muy variadas: una vida correcta en el aspecto sexual podía inclinar a la diosa Cihuacóatl Quilaztli o al dios Huitzilopochtli a llevar a los virtuosos al cielo del Sol. Los dioses de la lluvia preferían como servidores a quienes les eran fieles, y les daban la muerte que tenía como destino el Tlalocan; pero podían castigar del mismo modo a quienes los ofendían, poseyendo jades o blasfemando. Los parientes de los ahogados podían tener la misma suerte de éstos, los niños que tenían como *tonalli* el signo *ce mázatl* [uno venado] eran vulnerables a los ataques de los dioses de la lluvia y estaban destinados al Tlalocan quienes nacían con dos remolinos en la cabeza. En resumen, no todos los elegidos lo eran por razones morales y, cuando estas razones existían, podían ser tanto positivas como negativas. Sobre las acciones humanas prevalecía la elección de los dioses.

LA SUERTE DE OTROS ELEMENTOS, TANTO ANÍMICOS COMO CORPORALES

La concepción de la muerte, como en otras muchas culturas del mundo, es uno de los aspectos más intrincados de la cosmovisión mesoamericana. Es mucho lo que falta por esclarecer. Sin duda, una de las causas de la opacidad y de las contradicciones de las fuentes documentales al respecto es la confusión de los evangelizadores que recogieron la información durante los primeros tiempos coloniales. Y esto se debe, sobre todo, a que imaginaron que los mesoamericanos creían —como ellos— que el individuo tenía una sola alma. Si se hace de nuevo hincapié en que,

según la tradición mesoamericana, la muerte era concebida como una separación de elementos, y que entre éstos había varios de carácter anímico y otros corporales, pero de naturaleza tan valiosa —como la sangre— que estaban destinados a los dioses, se podrá suponer que muchas de las contradicciones de las fuentes se ocasionaron debido a la ceguera de los frailes ante la pluralidad de las entidades anímicas, ante los valores atribuidos a determinada clase de materia pesada, o al hecho de que los gobernantes podían recibir en vida poderes adicionales personalizados con un destino específico tras la muerte.

Se dice que algunas partes del *tonalli* quedaban en mechones de cabello que habían sido cortados a la persona al iniciar su vida y al devenir su fallecimiento; otras partes del *tonalli* quedaban en los huesos y en las cenizas de la cremación. Además, se construían efigies con el objeto de recoger y resguardar fragmentos dispersos del *tonalli* que vagaban tras la muerte. Al quedar resguardado, el *tonalli* se convertía en un objeto sagrado cuyo poder protegía a la familia del difunto. De las creencias sobre el *ihíyotl* se tienen vagas noticias; al parecer formaba el nocivo “aire de noche”, una fuerza que se disolvía sobre la superficie de la Tierra o que adquiriría nueva cubierta en las figuras fantasmales que deambulaban en los sitios sucios y malolientes.

En esta forma, advertimos distintos destinos de los restos mortales: unos vagaban sobre la Tierra y se aparecían en formas terribles a los mortales; otros permanecían resguardados en las tumbas o en cajas cinerarias y daban fuerza y honor a sus deudos; otros simplemente se deshacían en la superficie de la Tierra o se realojaban en humanos vivos; había los que iban a sitios cósmicos especiales y los que retornaban a sus orígenes animales, meteóricos o minerales.

Lo anterior explica la complejidad de los rituales: frente al cadáver, en las tumbas, en el sitio donde había ocurrido el deceso; con algunas ceremonias se pretendía que parte

del difunto se alejara por completo del mundo de los vivos o, por el contrario, que quedara como protectora familiar; ciertos ritos estaban dirigidos a los muertos impersonales para que cumplieran sus funciones agrícolas; incluso había costumbres que prolongaban el poder del difunto distinguido, ya que sus cenizas se ingerían por sus herederos. Se dirigían ritos a distintos elementos, ya dispersos, durante los primeros cuatro días después de la muerte, a los ochenta días, cada año, cada cuatro años, en periodos mayores. Sólo la creencia en la pluralidad y la heterogeneidad de los componentes del ser humano pueden justificar esta complejidad de prácticas religiosas.

¿POR QUÉ LA CREENCIA EN LA EXISTENCIA ULTRAMUNDANA?

Vuelvo a cuestionamientos anteriores. ¿Por qué era tan importante el viaje a Mictlan, si la existencia ultramundana sólo duraba cuatro años? ¿Qué significado tenían los sufrimientos en el frío y difícil trayecto si al llegar a su meta desaparecía el individuo? Algunos investigadores, Cecelia Klein entre ellos, sostienen la idea de que las antiguas concepciones nahuas sobre la muerte poseían una fuerte sistematicidad y coherencia.²⁷ ¿Dónde radicaba esta coherencia? Otros especialistas, Eduardo Matos Moctezuma entre ellos, tratan de encontrar el significado simbólico de los distintos pisos del inframundo y hablan de cierres de ciclo gracias a los cuales el difunto regresaba a su edad de gestación.²⁸ Hay también quienes tratan de explicar la profusión de representaciones de cráneos, mandíbulas descarnadas y esqueletos en el arte mesoamericano no como un estricto culto a la muerte, sino —afirma la antropóloga Jill

²⁷ Klein, "Post-classic Mexican death imagery...", p. 69.

²⁸ Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, pp. 39-41.

Furst— como un culto a la generación y a la fertilidad,²⁹ ya que la creencia en el ciclo de la vida y de la muerte supone que los huesos son la fuente de la vida.

Creo que todas estas ideas conducen a la comprensión de un pensamiento agrícola, que da un gran valor a la vida presente y que imagina el mundo como el perenne ciclo de los opuestos complementarios. Al descender al Mictlan, el hombre va desprendiéndose de su vida mundana por medio de la lustración de los tormentos. Se le desprende de su historia, de su personalidad, de todo lo que sobre la Tierra se le adhirió paulatinamente para formar su individualidad. El hombre paga su enorme deuda devolviendo todo lo adquirido.

Mictlan también recibía el nombre de Ximoayan, topónimo derivado del verbo *xima*, que significa ‘dolar’, ‘pulir’. El *teyolía* era dolado, pulido, raspado, rasurado, limpiado de lo que se le había incorporado en su vida anterior. El mismo verbo *xima* entra en la composición de las palabras *xinachtli* y *xináchyotl*, ‘semilla’, ‘semen’, las sustancias de las que se formarán nuevos seres. El individuo desaparece en Mictlan porque es borrado todo lo superfluo a la semilla, aquella parte que le dio origen, pero que ahora quedará destinada a otro ser. El hombre seguía el camino de todo lo mundano, el gran ciclo. La semilla ascendería al gran árbol cósmico para ser enviada, de nuevo, al seno de una mujer.

¿Y los viajes a Tlalocan, a Tonatiuh Ilhuícatl y a Chichihualcuauhco? Creo que debemos interpretarlos como atajos del mismo camino. Es posible que la forma de muerte —ya gloriosa como la de las parturientas y los guerreros, ya dolorosa como la de los ahogados, ya lustrante como el terrible golpe del rayo— obviara los tormentos de Mictlan. En cuanto a los niños, inocentes, que sólo habían bebido

²⁹ Furst, *Codex Vindobonensis Mexicanus I*, p. 318.

la leche de sus madres, poco o nada se habrían ensuciado en el mundo.

OBRAS CITADAS

- ALVARADO TEZUZÓMOC, Fernando, *Crónica mexicáyotl*, trad. de Adrián León, México, UNAM, Instituto de Historia-INAH, 1949.
- CASAS, fray Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- Códice Telleriano-Remensis*, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, v. 1, pp. 151-338.
- Códice Vaticano Latino 3738* [también conocido como *Códice Vaticano Ríos* o *Códice Ríos*], en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, v. 3, pp. 7-314.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del mar Océano*, 14 v., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1944-1945.
- FURST, Jill Leslie, *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A commentary*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, 1978.
- Historia de México (Histoire du Mechique)*, en Ángel María Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1965, pp. 91-120.
- KLEIN, Cecelia F., "Post-classic Mexican death imagery as a sign of cyclic completion", en Elizabeth P. Benson (ed.), *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1975, pp. 69-85.
- LEACH, Edmund R., *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, México, Siglo XXI, 1978.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.

- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, Océano, 1986.
- MENDIETA, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 4 v., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945.
- MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944.
- PITARCH RAMÓN, Pedro, Jérôme Baschet y Mario Humberto Ruz, *Encuentro de almas y cuerpos entre Europa medieval y el mundo mesoamericano*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, Dirección de Investigación y Posgrado, 1999.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629*, en Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 v., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, v. 2, pp. 17-130.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Primeros memoriales*, ed. facs. de Francisco del Paso y Troncoso, en *Historia general de las cosas de Nueva España por fray Bernardino de Sahagún. Edición parcial en facsímile de los Códices Matritenses en lengua mexicana que se custodian en las Bibliotecas del Palacio Real y de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Fototipia de Hauser y Menet, v. 6, 1905.
- , *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 v., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v., México, Conaculta, 2000.
- SERNA, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 v., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, v. 1, pp. 47-368.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto, *Los tepehuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología, 1963.