

Memento Mori. La muerte violenta y el origen de los “condenados”

Siddharta Jomás Carrillo Muñoz

Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones, INAH

RESUMEN

En la literatura etnográfica sobre los pueblos indígenas de México, abundan las referencias sobre un particular destino ultraterreno para quienes mueren de manera violenta, así como de un tratamiento especial durante las celebraciones del Día de Muertos. En este trabajo, a partir de algunos ejemplos etnográficos, se caracteriza brevemente el fenómeno para mostrar, por comparación con el caso europeo, la profundidad histórica del dato etnográfico, que hunde sus raíces en la tradición cristiana bajomedieval.

Palabras clave: “condenados”, mala muerte, muerte violenta, escatología, Día de Muertos.

ABSTRACT

In the ethnographic literature on the indigenous peoples of Mexico, numerous references address a particular afterlife destiny for those who die a violent death, as well as special treatment for them in Day of the Dead celebrations. In this article, this phenomenon will be briefly described using ethnographic examples to show, by comparison to the European case, the historical depth of the ethnographic data, which is rooted in the late-medieval Christian tradition.

Keywords: damned, bad death, violent death, eschatology, Day of the Dead.

Los “condenados” en la etnografía mexicana

Entre los días 1 y 2 de noviembre se celebra por todo México el Día de Muertos, aunque es frecuente que la celebración comience desde octubre, e incluso antes. Por lo general, cada día de esta festividad se dedica a una categoría distinta de difuntos: a los “angelitos” (niños bautizados), a los “limbos” (niños sin bautizar) y a las ánimas del purgatorio (adultos). Pero en algunas comunidades indígenas se consagra un día aparte a unos muertos “especiales”, a los que se conoce con diversos nombres, como “condenados”, “desgraciados” o “simoneros”. Esta categoría corresponde a las almas de quienes murieron solos, de manera súbita o violenta. Por ejemplo, en la comunidad nahua de Hueyapan, Morelos, se les llama “simoneros” porque los reciben el 28 de octubre, día de San Simón. Se dice que ellos tuvieron una “mala muerte” y no pueden entrar a la casa porque “pertenecen al infierno”, de modo que su ofrenda no se pone en el interior, sino fuera de ella, y consiste sólo en un jarro con agua y algunas flores (Carrillo, 2015: 123).

En relación con estos “condenados”, Alfredo López Austin destacó hacia 1980 la abundancia de referencias a la muerte violenta en la literatura etnográfica mexicana, para señalar la necesidad de profundizar sobre el origen (procedencia) de dichas creencias, y sus consecuencias (López Austin, 1980: 391). A primera vista, pareciera que esta convocatoria no ha encontrado eco en la comunidad académica; sin embargo, hoy la investigación histórica y etnográfica de Hispanoamérica no sólo nos aporta elementos suficientes para formular hipótesis sobre el particular, sino que da testimonio inequívoco de la profundidad histórica del dato etnográfico. Veamos un poco más sobre esos muertos “especiales”.

De manera semejante a lo observado en Hueyapan, en la comunidad totonaca de Coxquihui, Veracruz, en la celebración de Todos Santos se ponen flores, frutas y agua en los lugares donde alguna persona murió por accidente o de manera violenta, aunque no se señala un día específico para ellos (Rodríguez, 2000: 69); los popolocas de San Luis Temalacayuca, Valle de Tehuacán, dedican el 28 de octubre a quienes murieron en accidentes (Ramírez, 2009: 427); los tepehuas de Hidalgo, Puebla y Veracruz celebran el 18 de octubre, día de San Lucas, a quienes murieron asesinados, ahogados o accidentados (Hernández, 2004: 27); y en la región de Atozacoyan, Yaonahuac, Puebla, el 3 de noviembre se consagra a las personas que murieron solas en la calle (Cruz, 1997: 43).

A diferencia de lo que se hace con el resto de los muertos, a estas almas no se les pone la ofrenda en el altar ubicado al interior de la casa, sino en el lugar de su muer-

te, o simplemente fuera del hogar, pues se les considera entidades peligrosas que pueden causar daños a los vivos. Por ejemplo, los totonacos, tepehuas y nahuas de la Sierra de Puebla asumen que las víctimas de homicidio quedan en poder del diablo, señor de las tinieblas y del mal: “Estas almas malditas se convierten en malos espíritus que son condenados a ir errantes sin cesar por el viento, sobre todo el viento de la noche, y llevar con ellos enfermedades e infortunios diversos” (Stresser-Péan, 2011: 507).

Entre los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca, se decía en la década de 1950 que las almas de los hombres muertos por accidentes fuera del pueblo eran particularmente perniciosas, pues “no encontrando lugar de reposo, recorren los caminos con esperanza de introducirse en el cuerpo de un ser viviente” (Séjourné, 2011: 29). Y los mayas del centro de Yucatán consideran que los accidentados “están irremediablemente atados a un sitio, al menos por algún tiempo” (Ruz, 2006: 53).

Otra particularidad de estos muertos es su tratamiento funerario. En el norte de México, hacia los años setenta, los coras enterraban aparte a quienes murieron de manera violenta, diferenciando dos cementerios, “uno para los cadáveres de muerte natural y el otro, más alejado, para las muertes por homicidio” (González, 1972: 137); y entre los nahuas de Santa María Ahuacatitlán, Morelos, cuando alguien muere de manera accidental, sorpresiva o trágica, el periodo de rezos por su alma adquiere mayor intensidad, pues “necesitan más rosario porque ellos murieron sin arrepentirse, instantáneamente” (Barbosa, 2010: 126).

Aunque por razones de espacio nos hemos limitado a unos pocos ejemplos, de éstos podemos desprender algunos rasgos generales sobre los “condenados”: 1) un peculiar destino que consiste en penar en este mundo, o en el infierno; ambas variantes, además, pueden confundirse. 2) Una causa que no parece tomar en cuenta el modo en que vivió la persona, sino sólo el haber encontrado una muerte en solitario, súbita o violenta. 3) Un particular tratamiento funerario que se caracteriza por un enterramiento aparte o por aumentar los rezos por su alma. 4) Un trato diferenciado en la celebración del Día de Muertos, observable en su recepción fuera de la casa y en un día distinto del resto. Estas prácticas y creencias en torno a los “condenados” están todas relacionadas con el carácter nefasto de su destino.

Retomando la pregunta sobre la procedencia de este complejo cultural, y tras nuestra somera caracterización de éste, conviene destacar que los antiguos nahuas creían en por lo menos cuatro destinos diferentes para los difuntos, todos ellos determinados por la forma de muerte, y no por la conducta del individuo durante su vida. Por este motivo se ha propuesto que las actuales creencias indígenas sobre los “condenados”

son incompatibles con la escatología cristiana, pues ésta supone que el destino del alma depende del valor moral de la conducta del individuo y no de la manera en que murió, así que “dichas creencias sobre el más allá son visiblemente de origen prehispánico” (Stresser-Péan, 2011: 566-567).

Una interpretación semejante, para el caso maya, es ofrecida por Humberto Ruz, quien considera el particular destino de los suicidas como muestra de que, a pesar de la influencia cristiana, no ha desaparecido completamente de la cosmovisión maya los antiguos destinos escatológicos.

Así, aún se cree que los suicidas (en especial los ahorcados) van a un sitio particular y es frecuente considerar que los espíritus de algunos difuntos (*pixan*) pueden, por así decirlo, vagar por el paisaje (Ruz, 2006: 52).

Por su parte, al referirse a los nahuas de San Francisco Tecoxpa (Milpa Alta), Alfredo López Austin nos dice que:

En el sincretismo de las religiones mesoamericana y cristiana los nahuas sustituyeron los antiguos lugares de la muerte por el Cielo y el Infierno; *pero en el pensamiento actual es el destino (el tonalli) el que remite a las almas a su lugar definitivo de residencia*. La naturaleza del destino deriva hoy del resultado de una lucha entre Dios y el demonio, que contienden por la suerte del hombre durante las primeras horas de su vida. El libre arbitrio palidece ante el actual fatalismo indígena [López Austin, 1980: 362; las cursivas son mías].

Debe señalarse que la determinación del destino ultraterreno por la lucha entre Dios y el demonio inmediatamente después del nacimiento del individuo, no está representada en los datos que resultan de nuestras pesquisas, pero la lucha por el alma del sujeto nos remite al caso de los mayas peninsulares. En el cacicazgo de X-Cacal, Quintana Roo, en la década de 1940 se decía que el alma de los adultos muertos se resistía a dejar el cuerpo: “por temor a caer en poder de los demonios o ladrones de almas que, en los momentos de agonía, están siempre rondando la casa. Para evitar este peligro se procura que en esos momentos esté presente un Maestro Cantor u otra persona que sepa rezar las oraciones del viático, poniendo así bajo la protección de Dios el alma del moribundo” (Villa, 1945: 425).

Este ejemplo nos refiere también a un combate entre Dios y el diablo por el alma del difunto, pero no al inicio, sino al final de la vida. Aquí el alma se ve asechada por demonios que pueden determinar su destino ultraterreno, independientemente de la forma en que vivió, y aun cuando su muerte no sea súbita o violenta. Por estas consideraciones parece válido preguntarnos si la enorme diferencia entre las escatologías cristia-

na y mesoamericana determinó que los pueblos indígenas adoptaran de aquélla el cielo y el infierno, pero retuvieran su antigua creencia de que el destino ultraterreno depende de la forma de muerte. Sin embargo, puesto que la lucha es entre Dios y el diablo, conviene explorar su posible origen cristiano. Detengámonos brevemente sobre este combate por el alma del agonizante.

El momento de la muerte

Representaciones de la lucha entre Dios y el diablo en el momento de la muerte se encuentran por todo el territorio mexicano bajo la forma de exvotos y pinturas religiosas. Como ejemplo mencionemos uno de ellos dedicado a San Camilo de Lelis, fechado entre los siglos XIX y XX, y posiblemente procedente del municipio de Cuerámara, Guanajuato (figura 1).

En esa pequeña pintura se representa un agonizante en su lecho, acompañado por cuatro hermanos de la orden de los Camilianos, entre los cuales se encuentra el propio san Camilo portando una vela encendida. Además, en la habitación se encuentra Cristo crucificado, un ángel y un demonio que, como ahuyentado, se ha trepado a los barrotes de la ventana.

Esta iconografía aparece recurrentemente en la cultura popular con los mismos elementos: un agonizante recostado en su cama; el bien y el mal, representados casi siempre por ángeles y demonios, y una vela encendida, sostenida por un intercesor o por el propio agonizante. De hecho, la figura menos frecuente es san Camilo de Lelis, pero su presencia aquí se explica porque se trata del líder de la orden de los Camilianos. Fundada en el siglo XVI, esta orden tenía como carisma la atención de los enfermos, y los cuidados que ofrecían incluían los “últimos servicios espirituales” en el momento de la muerte, para ayudarlos a “bien morir”. Esto aclara su presencia en



Figura 1 Exvoto a San Camilo de Lelis. Acervo del Museo Regional de Guanajuato (México), recuperado de: <http://lugares.inah.gob.mx/museos-inah/museo/museo-piezas/10515-10515-san-camilo-de-lelis.html?lugar_id=481>, consultada en mayo de 2017.

el exvoto, pero además nos indica el posible origen del combate entre Dios y los demonios por el alma del difunto. Volvamos la mirada hacia el Viejo Continente en busca del sentido de ese “buen morir”.

En la Europa cristiana, por lo menos desde el siglo XV, el juicio del que serían objeto las almas por sus pecados y obras en la segunda venida de Cristo se vio desplazado por otro juicio, que ocurriría en torno al momento de la muerte (*memento mori*). Este tema recibió un amplio tratamiento en las *ars moriendi*, manuales sobre la manera de buen morir que tuvieron su periodo de mayor difusión entre los siglos XVI y XVII.¹ En dichos tratados, el trance final se representa por el agonizante acostado y rodeado de sus parientes, conforme a un modelo habitual desde la baja Edad Media, pero con una novedad: la habitación ha sido invadida por seres sobrenaturales. A un lado de la cabecera aparece la Trinidad, la Virgen y toda la corte celestial; del otro, Satán y su ejército de demonios. El juicio del alma, que para los cristianos de los siglos XII y XIII tendría lugar al final de los tiempos, a partir del siglo XV se produce en la habitación del moribundo (Ariès, 2005: 47-48).

De acuerdo con esta nueva visión escatológica, Dios y su corte están presentes en el momento de la muerte para observar el comportamiento del agonizante antes del último suspiro, conducta que determinará su suerte en la eternidad. La prueba consiste en que el moribundo verá su vida tal como está escrita en el libro, y será tentado; de su actitud dependerá que sus pecados sean borrados, si rechaza la tentación, o que se cancelen sus buenas obras, si cede a ella (Ariès, 2005: 48-49). En ese instante de combate, el bien se representaba comúnmente por un ángel cuya misión era fomentar la fe del pecador, consolándolo y animando su esperanza en la salvación. Por su parte, personificando al mal, un demonio tenía por cometido tentar al agonizante conforme a sus pasiones para que rechazara los sacramentos, se negara a redactar testamento, o que ocultara sus pecados en la confesión (figura 2).

Para ayudar al moribundo a enfrentar este trance, la Iglesia contaba con el ritual descrito en las *Artes de buen morir*, dividido en tres etapas correspondientes a las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. La primera etapa estaba encaminada a promover la salud del alma y cuerpo del enfermo. El sacerdote rociaba agua bendita

¹ En España, la primera *Ars moriendi* se publicó en 1480 por el impresor zaragozano Pablo Hurus, y ya en el primer tercio del siglo XVI se encuentran diversas ediciones de distintas *Ars moriendi*: *Doctrinale mortis* (1519), de Juan Raulin; *De doctrina moriendi*, de José Clichotove (1520); la *Dottrina del ben morire* (1530), de Pietro Lucense; y más tarde la *Agonia del tránsito de la muerte* (1565), de Alejo Venegas. Este tipo de obras tendrá una gran difusión editorial durante toda la modernidad, pero principalmente en el siglo XVII. Así, según aproximaciones hechas por Francisco Martínez Gil, de 99 editados en España durante el periodo moderno, 35.35% se publicaron en el siglo XVI y 56.56%, en el siglo XVII (García Pedraza, 2002: 130).



Figura 2 Buena muerte. Ilustración de un devocionario, tomada de Collado (2007: 123).

para ahuyentar al demonio y aconsejaba al agonizante a que realizara oportunamente la penitencia y recibiera la eucaristía, además de procurar la redacción del testamento mientras conservaba aún sus facultades. En la segunda etapa, cuando la enfermedad se agravaba, se fomentaba en el enfermo la esperanza en la salvación, con oraciones, meditaciones y una elaborada parafernalia ritual apoyada con crucifijos, rosarios, imágenes de santos, reliquias y toda clase de objetos benditos. Por último, en la tercera etapa, los familiares, amigos y miembros de la comunidad hacían oración por el moribundo, y el sacerdote ungía los órganos de los sentidos, las puertas del pecado (Lugo, 2001: 162-163). Además, en este ritual se usaba una vela (figuras 1 y 2), cuya luz “alejaría las tempestades y rayos que inquietaban al enfermo durante la agonía” (Lugo, 2001: 163), pues tenían la propiedad de ahuyentar a los demonios, alejar las tentaciones y, si era bueno para el alma, devolver la salud física.

Lo que representa nuestro exvoto (figura 1) es entonces el rito cristiano de la buena muerte, trance que se aprecia más dramáticamente en una de las láminas del llamado *Políptico de la muerte* (figura 3). En esta pieza del siglo XVII se observa al agonizante postroado en su lecho sosteniendo una vela encendida y un crucifijo, acompañado por sus familiares y por los clérigos que le ayudan a bien morir, así como por un ángel en la cabecera y un demonio bajo la cama, conforme a la iconografía tradicional del referi-



Figura 3 Lámina 4 de *Político de la muerte*. Acervo del Museo Nacional del Virreinato (México), tomada de Montiel (2014: 33).

do combate. Por sí solo, este objeto testimonia la existencia de las *artes de buen morir* en la Nueva España; sin embargo, por sus reducidas dimensiones pudiera haber sido hecho para uso personal, y no como apoyo didáctico en la prédica pública (Montiel, 2014), de modo que nada nos dice sobre la posible difusión del rito entre los indígenas.

Pero las *ars moriendi* no se limitaban a este ritual. De hecho, como la preparación para la muerte comenzaba en el momento del bautizo y se prolongaba a lo largo de toda la vida, la fuente de gracia de las *ars moriendi* estaba limitada a quienes habían ingresado a la Iglesia de Cristo a través del bautismo. Así, los manuales para el “buen morir” eran también una guía para la buena vida, cuyo resultado sería la “buena muerte”, es decir, la del justo que ha vivido como buen cristiano, que ha recibido oportunamente los sacramentos y que muere en paz, con tiempo para arrepentirse y dejar sus asuntos en orden. Como contraparte, la “mala muerte” era fulminante y no daba tiempo al arrepentimiento; era la que encontraban los injustos, impíos o lujuriosos que, sorprendidos, morían en pecado mortal (Madariaga, 2007: 19). Dicho brevemente, las *artes de buen morir* implicaban un estilo de vida dirigido a garantizar la “buena muerte”, es decir, a evitar la expiración sin sacramentos que conducía a la condenación eterna (Lugo, 2001: 31).

Tenemos entonces que en el cristianismo europeo de los siglos XVI y XVII existió efectivamente la creencia en un destino ultraterreno nefasto determinado por la forma de muerte. Pero ¿pueden ser estos condenados los “mismos” que los “simoneros” indígenas? Veamos brevemente lo que nos dice la cultura popular española.

La muerte violenta en la Península ibérica

Por todo el territorio español es común encontrar cruces, pequeños nichos o capillas a los lados de caminos y carreteras, e incluso en lugares apartados de éstas. Se trata de dos tipos de construcciones relacionadas con el culto a los muertos. Las “capillas de ánimas” se construían en la época moderna con la finalidad de recordar a las personas la necesidad de pedir por la salvación de las ánimas del purgatorio. Éstas se ubicaban en el interior de las iglesias, en los caminos o a la entrada de las ciudades, y fueron también conocidas como “capillas del infierno”, por estar habitualmente presididas por un cuadro en el que se representaban las ánimas del purgatorio entre llamas (Matarín, 1997: 81).

Las cruces y nichos, por su parte, eran auténticos cenotafios que marcaban el lugar donde ocurrió una muerte violenta o repentina, y en el siglo XX respondían a las exigencias de una tradición perfectamente viva, por lo menos en la Serranía de Albacete, donde:

Cuando un campesino moría por accidente, infarto o acto violento en el campo, en la huerta o en el monte, el espacio que había sido testigo del hecho amenazaba con volverse adverso y peligroso [...] Era necesario, en consecuencia, purificar y santificar aquel punto

fatídico, para que el ánima del difunto, que acaso vagaba por allí, no perturbara o asustara a los campesinos o *para que no dañara las cosechas*, el ganado o las bestias de carga y transporte [Jordán e Iniesta, 1996: 333].

Para conjurar estos peligros había dos remedios. El primero consistía en hacer nudos en las plantas (esparto y retamas) próximas al sitio donde ocurrió la muerte repentina. “El nudo permitía así atar lo malo y lo peligroso que pudiera emanar de aquel sitio. Se podían añadir, dispersas, pequeñas crucecitas de romero” (Jordán e Iniesta, 1996: 333).

El segundo recurso era construir un monumento lítico y sacralizarlo con una cruz, donde cada caminante que pasara por el lugar depositaría una piedra y rezaría un “padrenuestro” (Foster, 1962: 261-62; Hoyos, 1945: 42-43).

Por otra parte, de manera semejante a lo que hacían los coras del norte de México, en la Serranía de Albacete (Castilla-La Mancha) no se inhumaba en los cementerios a los fetos abortados y a los niños muertos sin bautizar, sino que los sepultaban en casa, bajo el suelo del dormitorio matrimonial (Jordán e Iniesta, 1996: 328). Y en diversas regiones de España, a los niños no bautizados se les enterraba en una sección aparte, dedicada a los suicidas, conocida como “corralillo de los desgraciados” o cementerio de los “ahorcados” (López Pegalajar, 2002: 105; Represa, 2001: 17).

Se debe destacar de paso, que esta segregación de los suicidas, fetos abortados y niños sin bautizar no era una “desviación popular”, sino que se sustentaba en la propia norma eclesiástica que estuvo vigente por lo menos hasta el siglo XIX, como explica Benito Noydens en su *Práctica de curas y confesores*: “Se comete sacrilegio cōtra el lugar sagrado, por enterrar en èl a vn descomulgado, denunciado, ò publico percusor de Clerigo, algún infiel, o niño, que murió sin bautismo” (Noydens, 1681: 10).

En Salamanca (Castilla y León) existía la creencia de que los suicidas “vagan errantes por los lugares en los que se quitaron la vida” (Domínguez, 2001: 70). De estos condenados afirmaban, en el País Vasco, que no podían entrar a la casa; y de las ánimas del purgatorio, que vagaban por la noche cumpliendo sus promesas, deudas o castigos (*Diccionario mitológico de Urdaibai*: 7). Además, en algunas localidades de Asturias los muertos no debían ser enterrados descalzos, porque Dios manda a algunos a expiar sus pecados andando por montes y malos caminos (García de Diego, 1953: 146-147).

El vínculo entre esta expiación en la tierra y la segregación funeraria encuentra su explicación en Galicia, pues se decía que a veces podía verse una luz que andaba sola, sin que nadie la sostuviera, y que iba delante de quien la veía hasta llegar a algún lugar concurrido. “Esta luz creen los viejos en Lugo que es el alma de alguno de los franceses que mataron cuando la guerra de la Independencia, echándolos a un

pozo” (García de Diego, 1953: 142). Ciertamente, no está claro si esas ánimas estaban condenadas por el hecho de ser enemigos de España o por la forma en que murieron, pero es posible interpretarlo como consecuencia de su muerte violenta y por no haber recibido santo sepulcro, castigo que se aplicaba a los sentenciados por delitos graves para asegurar su condena eterna (Madariaga, 2007: 221-223).

En cuanto a las ofrendas, en las comarcas de la zona cantábrica y atlántica, en la noche de Todos Santos dejaban pocillos de agua en la entrada de las viviendas, y platos en las ventanas (Hoyos, 1945: 47), práctica que existió también en Gales (Reino Unido), donde los aldeanos “dejaban comida al lado de su casa como ofrenda propiciatoria a las almas errantes” (Alberro, 2004: 14). Ambas prácticas, destaquémoslo, son muy semejantes a lo que se hace en Hueyapan para los “simoneros”, el 28 de octubre.

Vemos, pues, que en España existió, por lo menos hasta el siglo XX, una configuración muy semejante a la indígena mexicana en torno a los condenados: 1) un destino particular que consiste en penar ya sea en la tierra o en el infierno, y la aparente confusión entre purgatorio e infierno, por las llamas que los caracterizan. 2) Una causa que no toma en cuenta la conducta en vida, sino la forma de muerte. 3) La segregación en el trato funerario, que consiste en enterrar el cadáver fuera del terreno consagrado. 4) Un trato diferenciado en la conmemoración de difuntos, que consiste en una ofrenda fuera de casa.

De hecho, la idea de la “mala muerte” parece haber tenido tal impacto en el alma popular española que, desde la época moderna, se desarrollaron diversos recursos para evitarla, como preservativos, ligaduras y nóminas (Cliquet, 1734: 115). Y a su vez, con objeto de erradicar estas prácticas populares que minaban el control absoluto de la Iglesia sobre el destino de las almas, la Inquisición prohibió toda publicación que prometiera librar de la mala muerte con oraciones o devociones:

Los libros, Horas, Nominas, Oraciones, u otros Devocionarios supersticiosos, impresos, ó manuscritos, en cualquier lengua que sea, los quales en sí mismos, ó en sus Reglas, Sumarios, Rúbricas, Títulos ú otra parte, contienen esperanzas o promesas supersticiosas o vanas, como son que quien tal devoción ú oración rezare ó hiciere, *no morirá muerte repentina, ni en agua, ni en fuego, ni otro género de muerte violenta ó desastrada* [...] ó cosas semejantes, se prohíben [Rubín de Cevallos, 1709: xx].

Junto a esta proscripción, la Iglesia desarrolló un recurso extra en contra de tales “supersticiones”: su propia versión de los amuletos populares para asegurar el acceso al cielo. Así, según la tradición, la Virgen del Carmen se apareció al superior de la orden

de los Carmelitas prometiéndole que quien llevase el escapulario de la orden no padecería fuego eterno; y en 1314 ésta se presentó ante el papa Juan XXII con un mensaje similar. Tras pensarlo bastante, en 1322 el papa promulgó la bula *Sacretissimo uti culmine*, conocida como bula sabatina, según la cual quienes portaran el escapulario carmelita y cumplieren ciertas condiciones serían librados del purgatorio el primer sábado después de su muerte. Al parecer, la atribución a Juan XXII es falsa, pero la bula fue confirmada por Pablo V a principios del siglo XVII; un ejemplo más de los múltiples esfuerzos de la Iglesia por monopolizar e instrumentalizar, incluso económicamente, las negociaciones entre el hombre y lo sagrado.

La procedencia de los “simoneros” o “condenados”

Hecho este recuento sobre las ideas y prácticas europeas en torno a la “mala muerte”, podemos volver al tema de los “condenados” indígenas y su tratamiento especial en la celebración de Días de Muertos.

Del uso del escapulario de la Virgen de El Carmen como recurso para prevenir la condenación del alma causada por la “mala muerte”, tenemos múltiples indicios en México, pues a esta Virgen se le solía representar ofreciendo su escapulario o tendiendo la mano a las almas que padecían el fuego del purgatorio² (figura 4), tal como se hacía en Europa. Además, nuestra información sobre las prácticas populares españolas, aunque breve, es elocuente, pues permite comprender el decir hueyapeño de que los “simoneros” pertenecen al infierno, junto con la creencia de que permanecen en este mundo, así como el hecho de que no pueden entrar en la casa y el trato diferenciado que se les da en los funerales y en las ofrendas. Llegados a este punto, la relación entre los “simoneros” y las artes cristianas de buen morir parece indiscutible, salvo por una cuestión: los frailes autores de la evangelización, ¿predicaron las artes de buen morir entre los indígenas novohispanos?

Sabemos que el tema de la buena muerte fue central desde el comienzo de la evangelización, pues en el primer Concilio Provincial Mexicano (1555) se insistió en la necesidad de que los indios vivieran en pueblos para que “tengan quien les ayude a bien morir” (Llaguno, 1963: 152), imperativo que se sigue enfatizando en el Tercer Concilio Provincial (1585). Incluso, en las narraciones de los misioneros son recurrentes las historias sobre las almas salvadas a través de la administración de la “buena muerte”.

² De hecho, hoy en día se atribuye esta misma cualidad “profiláctica” al escapulario de la Virgen de El Carmen, como ocurre en Teziutlán, Puebla, por poner un ejemplo.



Figura 4 Virgen de El Carmen. Acervo del Museo de El Carmen (México), recuperado de: <http://lugares.inah.gov.mx/museos-inah/museo/museo-piezas/3608-3608-10-289009-virgen-del-carmen-intercesora-de-%C3%A1nimas-con-santa-teresa-y-san-jos%C3%A9.html?lugar_id=404>, consultada en junio de 2017.

Ejemplo de esto es la crónica de Juan Bautista Mendoza, según la cual un indio que falleció antes de que pudieran administrarle los últimos “auxilios espirituales” fue resucitado por fray Domingo de la Asunción. El indio contó a sus hermanos los peligros del infierno y que el fraile lo rescató de las garras del diablo. Acto seguido, fray Domingo le administró la confesión y el indio volvió a morir (Lomnitz, 2006: 89).

Es necesario recordar que en el contexto novohispano con frecuencia era necesario realizar en un mismo acto el bautismo y los ritos de preparación para la muerte, de modo que en la Ciudad de México llegó a ser requisito presentar un documento denominado “Cédula de confeso” para ser admitido en hospitales como el de Jesús y el de San Cosme (Lugo, 2001: 175), lo cual señala claramente la importancia de las *ars moriendi* en las prácticas de la época. Tenemos, pues, que desde los inicios de la evangelización existió un marcado interés en la implantación de las *artes de buen morir* entre los indios. Pero ¿realmente lograron los frailes instituir las en las comunidades indígenas fuera de la Ciudad de México?

Para responder basta corroborar la presencia de las *artes de buen morir* entre los actuales indígenas mexicanos. Así, aunque esto debiera confirmarse en cada caso particular, podemos mencionar que, en Hueyapan, Morelos, cuando hay algún agonizante en casa, se espera de éste que tome las previsiones necesarias para el reparto de sus bienes. Por ello se solicita en ocasiones la presencia del Comisario Ejidal, quien dará formalidad al testamento, y la de un sacerdote que administre la confesión y la comunión al enfermo. Cuando los familiares consideran que se aproxima el momento de la muerte, se enciende una vela bendecida el Sábado de Gloria y se le coloca en la mano “para que Cristo lo acompañe y le dé un buen morir”. Es común que en esos momentos finales acudan algunos vecinos (principalmente mujeres) acompañados de un maestro cantor, quien se encarga de dirigir el rosario. Esto se realiza habitualmente afuera de la habitación del enfermo y en un ambiente de suma discreción, para no inquietar al agonizante (Carrillo, 2015: 602-604).

No nos detendremos sobre los detalles, pues a estas alturas resulta evidente la presencia de las *artes de buen morir* en el ritual hueyapeño, la clara relación entre éstas y el particular destino de quienes mueren de manera súbita o violenta, y la procedencia del tratamiento diferencial que se da actualmente a estos “condenados” en el Día de Muertos. Pero debemos observar la precaución metodológica de descartar posibles desarrollos paralelos, es decir, la existencia de creencias semejantes en la antigua cosmovisión mesoamericana. Así, como nuestra pregunta es si los indígenas retuvieron la creencia prehispánica de que el destino ultraterreno dependía de la forma de muerte, conviene revisar en qué consistía esa creencia.

Sabemos que, por lo menos entre los antiguos nahuas del centro de México, el destino de los difuntos era determinado por las causas del deceso, con la única excepción de los niños pequeños, quienes iban al *Chichihualcuauhco* por el hecho de no haber comido maíz (López Austin, 1980: 384-385). Si nos centramos en las formas de muerte violenta o súbita, encontramos a los caídos en combate, las mujeres muertas en parto, los borrachos y los ahogados o golpeados por el rayo.

Los caídos en combate o sacrificados a honra del sol tenía un destino privilegiado, pues iban al *Tonátiuh Ilhuícatl* (Cielo del Sol), donde acompañaban al astro en su ascenso desde el oriente hasta el cenit (Sahagún, 1829, I: 265; II: 188).

Las mujeres muertas en parto recibían un trato especial, pues eran consideradas como guerreras heroicas, e iban también al *Tonátiuh Ilhuícatl*, donde acompañaban al sol en su descenso desde el cenit. Decían “que no iba al infierno sino á la casa del sol, y que éste por ser valiente la había llevado para sí” (Sahagún, 1829, II: 188).

A los leprosos, bubosos, sarnosos, hidrópicos, gotosos y a quienes morían ahogados o golpeados por el rayo, se les consideraba distinguidos por los dioses del agua, y tenían por destino el Tlalocan, en el cual dizque hay muchos regocijos y refrigerios sin pena ninguna” (Sahagún, 1829, I: 264).

Por último, quienes en estado de ebriedad se accidentaban o eran asesinados, iban con el dios del pulque (Ometochtli). Y “al yndio q(ue) moria borracho tenían gran memoria del y dezian que murio bienaventurado” (Batalla, 2009: 101).

Sin necesidad de mayor análisis, podemos constatar que había por lo menos cuatro destinos mexicas para quienes morían de manera súbita o violenta, a diferencia de nuestros ejemplos indígenas, que contemplan uno solo para todos los “condenados”. Además, aquellos destinos eran privilegiados y no implicaban errar por la tierra ni tormento alguno.

De hecho, los antiguos nahuas no veían en la otra vida una condena por los pecados ni recompensa por las virtudes, así que no existía un juicio ni un lugar de castigo opuesto a la gloria. Tampoco tenemos noticia de que estos difuntos se caracterizaran por causar daños a los vivos;³ por el contrario, cumplían funciones centrales en la dinámica temporal del cosmos, como asegurar el movimiento del sol y la puntual llegada de las lluvias. Pero lo más importante es que mientras los destinos mexicas eran determinados efectivamente por la forma de defunción, hemos visto que el de

³ Sobre este particular, hay que reconocer que algunos muertos podían causar enfermedades, como es el caso de las *Cihuateteo*; sin embargo, éstas sólo eran peligrosas en fechas específicas del *Tonalpohualli* (el ciclo calendárico de 260 días), y se limitaban a enfermar a los niños, convertirlos en ratones, o a seducir a los hombres (Sahagún, 1829, III: 260-262).

los “condenados” indígenas no dependen realmente de esta circunstancia, sino de su relación con el ritual cristiano. Lo determinante en los casos indígenas de muerte súbita o violenta es la ausencia de los últimos “auxilios espirituales” porque, como se expresa en Santa María Ahuacatlán, “murieron sin arrepentirse”.

En resumen, tenemos que reconocer que las creencias y prácticas indígenas en torno a los “condenados” no son persistencia mesoamericana sino variantes locales de una escatología que hunde sus raíces en la cultura europea bajomedieval. Parece entonces que los indígenas mexicanos no retuvieron la antigua creencia mesoamericana de que el destino ultraterreno dependía de la forma de muerte, sino de su contraparte cristiana.

Sin embargo, esto sólo es válido para los rasgos aquí considerados, pues sabemos que en algunas poblaciones indígenas existen claras reelaboraciones de creencias mesoamericanas sobre el destino de los muertos, como es el caso de los golpeados por el rayo (Albores, 2003; Broda, 2003). Reconocer esta coexistencia de aspectos escatológicos heterogéneos nos conduce inevitablemente a la pregunta que hemos dejado de lado y que, sin duda, es la más interesante: ¿cuáles han sido las consecuencias de la apropiación de las *artes de buen morir* para el conjunto de la escatología y cosmovisión indígenas?

Bibliografía

- ALBERRO, Manuel, “El antiguo festival céltico pagano de Samain y su continuación en la fiesta laica de Halloween, el Día de los Difuntos cristiano y el Día de Muertos en México”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 5, núm. 12, 2004, pp. 3-31.
- ALBORES ZÁRATE, Beatriz, “Los quicazcles y el árbol cósmico de Olotepc, Estado de México”, en Beatriz ALBORES ZÁRATE y Johanna BRODA (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, 2003.
- ARIÈS, Philippe, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, El Acanalado, 2005.
- BARBOSA SÁNCHEZ, Alma, *La muerte en el imaginario del México profundo*, México, Juan Pablos Editor/ Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2010.
- BATALLA ROSADO, Juan José, “El libro escrito europeo del Códice Tudela o Códice del Museo de América, Madrid”, *Itinerarios. Revista de Estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, vol. 9, 2009. Recuperada de: <<http://itinerarios.uw.edu.pl/el-libro-escrito-europeo-del-codice-tudela-o-codice-del-museo-de-america-madrid>>, consultada en diciembre de 2014.
- BRODA, Johanna, “El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México. Apuntes para la discusión sobre graniceros”, en Beatriz ALBORES y Johanna BRODA (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de México*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, 2003.

- CARRILLO MUÑOZ, Siddharta Jomás, “Tiempo y muerte en Mesoamérica y los Andes: estudio comparativo de dos casos amerindios”, tesis doctoral, Departamento de Historia Medieval, Universidad de Granada, Granada, 2015.
- CLIQUET, José Faustino, *La flor del moral, o recopilación legal, firme y opulenta de lo más florido y selecto, que se halla en el jardín ameno, y dilatado campo de la theología moral, con un fácil, y claro estilo para la resolución de los casos, Segunda parte*, Madrid, Antonio Sanz, 1734.
- COLLADO RUIZ, María José, “La cultura de la muerte en la Granada del antiguo régimen. La memoria última”, tesis doctoral, Departamento de Historia del Arte, Universidad de Granada, Granada, 2007. Versión electrónica recuperada de: <<http://hdl.handle.net/10481/1654>>, consultada en septiembre de 2015.
- CRUZ LIBREROS, María Félix, “Los Todos Santos”, en Hermes Pablo SANDOVAL HERNÁNDEZ y Camelia MARGALLI HERNÁNDEZ (comps.), *Día de muertos. Xantolo = Nahua; Ngodu = Hñahñu; Ne pa’a añima = Mazahua; Qui-shi tonsi = Mixteco*, México, UPN, 1997.
- Diccionario mitológico de Urdaibai*. Documento electrónico recuperado de: <<http://www.urdaibai.org/eu/etnografia/Mitologia%20hiztegia.pdf>>, consultada en febrero de 2015.
- DOMÍNGUEZ MORENO, José María, “Nacer, vivir y morir en la comarca de la tierra de Alba”, *Revista de Folklore*, núm. 254, 2001, pp. 47-72.
- FOSTER, George M., *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962.
- GARCÍA DE DIEGO, Pilar, “Supersticiones”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. IX, 1953.
- GARCÍA PEDRAZA, Amelia, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada, 2002.
- GONZÁLEZ RAMOS, Gildardo, *Los coras*, México, Conaculta/INI, 1972.
- HERNÁNDEZ MONTES, Maricela, y Carlos Guadalupe HEIRAS RODRÍGUEZ, *Tepehuas. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI/PNUD, 2004.
- HOYOS SÁINZ, Luis de, “Folklore español del culto a los muertos”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. I, 1944-1945, Madrid, CSIS, 1945.
- JORDÁN MONTÉS, Juan Francisco, y José Antonio INIESTA VILLANUEVA, “Costumbres funerarias en la Serranía de Albacete (curso bajo del río Mundo y Sierra del Segura)”, *Al-Basit. Revista de Estudios Albacetenses*, núm. 39, 1996, pp. 347-372.
- LLAGUNO, José A., *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, Porrúa, 1963.
- LOMNITZ, Claudio, *La idea de la muerte en México*, México, FCE, 2006.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, México, UNAM, 1980.
- LÓPEZ PEGALAJAR, Manuel, “Ritos de nacimiento y muerte en Sierra Mágina”, *Sumuntán. Anuario de Estudios sobre Sierra Mágina*, núm. 17, 2002, pp. 997-108.
- LUGO OLÍN, María Concepción, *Una literatura para el alma. Nacimiento y ocaso del género, 1600-1760*, México, INAH, 2001.

- MADARIAGA ORBEA, Juan, *Historia social de la muerte en Euskal Herria*, Tafalla, Txalaparta, 2007.
- MATARÍN GUIL, Manuel Francisco, “Creencia popular en las ánimas del Purgatorio en los valles de los ríos Andarax y Nacimiento (Almería)”, en Valeriano SÁNCHEZ RAMOS y José RUIZ FERNÁNDEZ (coords.), *Actas de las I Jornadas de Religiosidad Popular*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997, pp. 75-90.
- MONTIEL LÓPEZ, Andrea, “El *Políptico de la muerte*: un compendio para el bien vivir en la Nueva España del siglo XVIII”, *Vita Brevis. Revista Electrónica de Estudios de la Muerte*, núm. 4, 2014, recuperado de: <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/view/3233/3116>>, consultado en marzo de 2017.
- NOYDENS, Benito Remigio, *Practica de curas, y confesores, y doctrina para penitentes*, Barcelona, Imprenta de Antonio Ferrer, y Balthasar Ferrer Libreros, 1681.
- RAMÍRES RODRÍGUEZ, Rosalba, “Las percepciones popolocas en torno a las ofrendas dedicadas a los difuntos: un acercamiento a la cosmovisión indígena”, en Johanna BRODA, Alejandra GÁMEZ y Félix BÁEZ-JORGE (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, México, BUAP, 2009, pp. 411-434.
- REPRESA FERNÁNDEZ, Domingo, “Religiosidad popular en Silos y su comarca (3ª parte)”, *Revista de Folklore*, núm. 247, 2001. Versión electrónica recuperada de: <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmczw3b4>>, consultada en febrero de 2017.
- RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Enrique, “La cosmovisión de la muerte entre los indígenas totonacos del municipio de Coxquihui, Ver.”, tesis de licenciatura, UAM, México, 2000.
- RUBÍN DE CEVALLOS, Agustín, *Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar: para todos los reynos y señoríos del católico rey de las Españas, el Señor Don Carlos IV*, Madrid, Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1790.
- RUZ SOSA, Mario Humberto, *Mayas. Primera parte. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI/PNUD, 2006.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España que en doce libros y dos volúmenes escribió el R. P. Fr. Bernardino de Sahagún, de la observancia de San Francisco, y uno de los primeros predicadores del santo evangelio en aquellas regiones*, 2 tomos, México, Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdez, 1829.
- SÉJOURNÉ, Laurette, “Almas *non gratas* en San Mateo del Mar”, *Artes de México y del Mundo*, núm. 62, 2011, pp. 26-33.
- STRESSER-PÉAN, Guy, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*, México, FCE/Conaculta/CEMCA, 2011.
- VILLA ROJAS, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI, 1945.