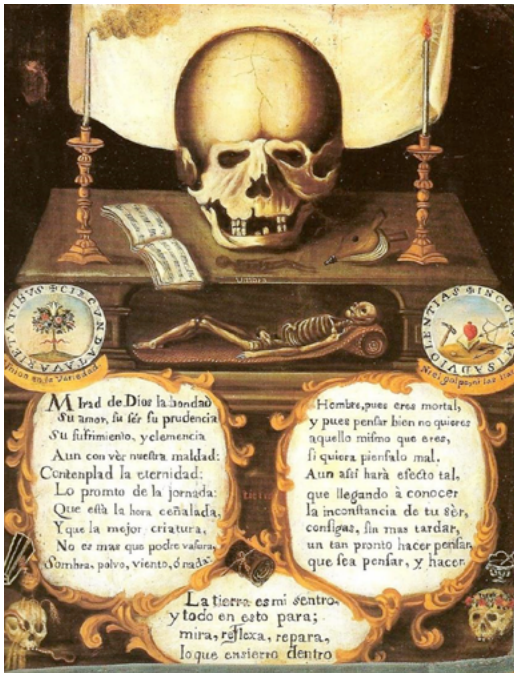


VITA BREVIS

Revista electrónica de estudios de la muerte

Ideas de la muerte en México II



DEBATE

La muerte de los nobles
y su relación con la diferenciación
social entre los mexicas
Pablo Hernández Aparicio • 1

El ceremonial barroco
de la muerte: exequias a un
obispo novohispano en 1699
Wendy Morales Prado • 10

El *Políptico de la muerte*:
un compendio para el bien vivir
en la Nueva España del siglo XVIII
Andrea Montiel López • 25

Las entidades anímicas y
la muerte en la etnografía
de los Altos de Chiapas
Liliana González Austria Noguez • 37

VARIA

De la construcción de *thanatos*
a la realización de la *mors vera*
J. Erik Mendoza Luján • 47

4

año 3 • enero-junio de 2014

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES

Rafael Tovar y de Teresa
Presidente



INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

María Teresa Franco
Directora General

César Moheno
Secretario Técnico

José Francisco Lujano Torres
Secretario Administrativo

Diego Prieto Hernández
Coordinador Nacional de Antropología

Leticia Perlasca Núñez
Coordinadora Nacional de Difusión

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

J. Erik Mendoza Luján
Director de la revista

Alejandra González Correa
Coordinación técnica

CONSEJO EDITORIAL

Antonio Arellano

Bárbara Mazza

Ethel Herrera Moreno

Félix José Piñerúa Monasterio

Gustavo Bureau Roquete

José Hernández Prado

Josefina Mansilla

J. Erik Mendoza Luján

Marta I. Baldini

Sandra Ferreira dos Santos

Verónica Zárate Toscano

Alejandra González Correa

Diseño y edición
Raccorta

Corrección
Arcelia Rayón

Soporte electrónico
Moisés Lozano

IMAGEN DE PORTADA

“Origen y destino del hombre”,
en el *Político de la muerte*,
autor no identificado, ca. 1775,
óleo sobre tela y madera,

Museo Nacional del Virreinato, INAH

VITA BREVIS, primera época, año 3, núm. 4, enero-junio de 2014, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: en trámite, ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización: Alejandra González Correa, Dirección de Antropología Física del INAH, Av. Paseo de la Reforma y Calz. Gandhi, col. Polanco Chapultepec, C.P. 11560, Deleg. Miguel Hidalgo, México, D.F. Fecha de última actualización: 30 de junio de 2014.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Contacto: antropologiadelamuerte_daf_inah@hotmail.com

La muerte de los nobles y su relación con la diferenciación social entre los mexicas

Pablo Hernández Aparicio
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

RESUMEN

Entre los mexicas, los ritos mortuorios y el destino después de la muerte colaboraban para destacar la diferenciación social. No existía un “paraíso” exclusivo para los señores y sus familiares, sino que la forma de morir, dispuesta por los dioses, determinaba el lugar de reposo. Tras el fallecimiento, la composición anímica del ser humano se dispersaba hacia el cosmos, el reino de los dioses y la tierra, o bien se transformaba en elementos como las enfermedades. Tanto nobles como plebeyos podían ser elegidos por Huitzilopochtli y Tláloc para habitar en algún “paraíso”. Las fuentes muestran a los segundos en el reino de los muertos y de manera simultánea en el paraíso del Sol. Si algún plebeyo aspiraba a obtener renombre, debía ser un elemento efectivo en la guerra o elegido por Tláloc—lo cual era más difícil—, en tanto que los nobles podían propiciar la elección de las deidades por medio de las muertes rituales de víctimas en sustitución de sus personas.

Palabras clave: muerte, rito mortuario, entidades anímicas, diferenciación social, mexica.

ABSTRACT

Among the Mexicas, mortuary rituals and the destination of man after death worked together to highlight social differentiation. There was no exclusive “paradise” for lords and their relatives, instead the way an individual died, decreed by the gods, determined the deceased’s final resting place. After death, the spiritual composition of the human being was dispersed to the cosmos, to the realm of the gods, the earth, or else transformed into harmful agents such as diseases. Both nobles and commoners could be chosen by the gods Huitzilopochtli and Tlaloc to dwell in a “paradise.” The sources refer to the latter in the realm of the dead and simultaneously in the paradise of the Sun. If a commoner aspired to fame, he had to be an outstanding warrior or chosen by Tlaloc—which was more difficult—meanwhile a noble could attain selection by the gods through the ritual deaths of a victim to substitute his persona.

Keywords: death, mortuary rite, animic entities, social differentiation, Mexica.

Ubicación geográfica y antecedentes generales de la comunidad

Entre los mexicas la muerte, al igual que el nacimiento, indicaba las diferencias entre sus integrantes. Los nobles eran ricamente ataviados y tenían un funeral especial. El nacimiento de un *pilli* (noble) se interpretaba como un beneficio que las deidades daban a la humanidad. Huitzilopochtli y Tezcatlipoca enviaban a un representante que guiaría a los seres humanos. Por ello la muerte de un noble era motivo de dolor. Si se trataba de un gobernante, se decía que el grupo perdía a su guía, entraba en decadencia y estaba en serio peligro de desaparecer.

En la cosmovisión nahua todos los seres humanos que fallecían por muerte natural descendían al inframundo o Mictlán. Patrick Johansson (2000: 158) observa que en el mundo náhuatl “todo lo que muere, plantas y animales, entra en descomposición involutiva que pertenece al espacio-tiempo donde impera Mictlantecuhtli. Los moradores de estos inhóspitos páramos ingieren lo descompuesto y lo putrefacto y lo regeneran siguiendo asimismo el modelo que establecen los ciclos naturales de la vida”. En cambio, si la muerte les llegaba por elección de algún dios, a causa del combate en guerra, por enfermedades relacionadas con el agua, por el impacto de un rayo o, en el caso de las mujeres, durante el parto, su destino no era el Mictlán, sino que eran beneficiados con la entrada al reino de Tláloc o bien al reino del Sol.

Después de la muerte los *pipiltin* (nobles) conservaban un lugar privilegiado cerca del dios supremo, pero esto no significaba que los *macehualtin* (plebeyos) no tuvieran acceso a alguno de los paraísos. Los dioses disponían de la vida y muerte de los seres humanos, por lo que sólo a ellos les correspondía elegir quiénes habitarían sus dominios y gozarían de sus dádivas tras la muerte. Es decir, los paraísos nahuas Tlalocan y Tonatiuhichán no eran privilegios de los que sólo gozaban los nobles. No se cuenta con los elementos suficientes para determinar la existencia de un paraíso o sitio exclusivo de los nobles; sin embargo, es posible señalar que sí gozaban de un lugar privilegiado y asegurado cerca del sol Huitzilopochtli debido a los servicios prestados en vida, como la realización de los cultos destinados a las deidades, la obtención de cautivos para el sacrificio ritual y el ejercicio del gobierno.

Este trabajo se enfoca en las oraciones y los discursos relacionados con la muerte, a fin de mostrar que la muerte colaboraba a destacar las diferencias sociales. Los nobles poseían una especie de origen divino al ser portadores de la energía de los dioses, lo cual les garantizaba su ingreso al paraíso del Sol.

Antes de dar paso al análisis del destino de la esencia de los seres humanos es necesario hacer un breve recorrido por los tratamientos mortuorios.

El funeral, las entidades anímicas y la diferenciación social

Todos los muertos por causas naturales eran incinerados, pero aquellos que morían por elección de Tláloc, es decir, los hidrópicos, bubosos, fallecidos en las aguas o por haber sido golpeados por un rayo eran enterrados. Respecto al funeral de los funcionarios, Hernando de Alvarado Tezómoc (2001: 245) hizo una descripción de la forma en que adornaban el cuerpo: “Los vestían y adornauan muy rricamente con bezoleras, orexeras de oro y con sus brazaletes de oro con plumería”.

La esencia de los objetos acompañaba a los hombres en su viaje al otro mundo. Es decir, los bienes de prestigio marcaban las diferencias sociales aun después de la muerte. En otra parte del rito mortuario se realizaban sacrificios de enanos y corcovados, a los cuales se les decía: “Hijos míos, yd a la buena ventura con u[uestro] señor, el rey Axayaca a la otra vida, que allá os guarda con los rregalos y contentos del mundo. Y no perdáis de las cosas [que] heran de u[uestro] señor, lleuádselos”. El número de sacrificados variaba según el prestigio del noble al que estuvieran destinados a servir tras la muerte. Esto evidencia una forma de acceso al paraíso solar por medio de otro mecanismo que no era la guerra, sino en este caso por tratarse de un servidor del *tlahtoani*.

El cuerpo del gobernante era incinerado, una acción interpretada por Doris Heyden (1997: 89) como una forma de recordar la inmolación de los dioses que dieron lugar al Quinto Sol. A lo largo del rito mortuario se realizaban oraciones, cantos, y por último las cenizas se depositaban cerca del Templo Mayor o en el edificio de Cuauhxiclco —ubicado al oeste del Templo Mayor—. Lo anterior muestra que los mexicas nobles permanecían aun después de la muerte con una enorme carga anímica que les permitía estar en los lugares más sagrados de la ciudad (Román y López Luján, 1999: 36-39).

Para tener un acercamiento al destino tras la muerte de la esencia de los nobles, tomo un fragmento de la narración realizada por Diego Durán en torno a la muerte de Axayácatl. Tras el deceso del soberano se dio la noticia a los señores de las ciudades aliadas de Texcoco y Tlacopan; también se informó a los pueblos sujetos a la Excan Tlatoloyan. Durán (2002: 352) refiere que tras la muerte del *tlahtoani* “se leuantó gran llanto y sentimiento, especialmente los reyes, delante de los mensajeros, empezaron á llorar y á mostrar gran pesar y tristeza por la muerte de un rey tan mozo y tan valeroso”.

En este breve fragmento sobre la muerte de Axayácatl salta a la vista el hecho de narrar la muerte de un personaje lleno de virtudes, valentía y digno de ser segui-

do por nobles y plebeyos, con lo que ponía el ejemplo a los *pipiltin* que aspiraran a algún cargo de poder. Cualquier gobernante debía ser similar o de ser posible mejor que el señor apenas fallecido. Otro aspecto importante es el llanto de los aliados y, todavía más, el de aquellos que se encontraban sujetos a su poder, pues lejos de alegrarse o aprovechar la falta de un dirigente mexica para rebelarse contra Tenochtitlán, en el relato se les muestra lamentando la pérdida de su señor. Frances Berdan (2011: 35) observa que las ciudades sometidas a la Excan Tlatoloyan aprovechaban cualquier debilidad de Tenochtitlán para levantarse en su contra y buscar su libertad: “La incertidumbre vivida tras la muerte de un gobernante imperial y ante la selección de un sucesor fueron ocasión óptima para la rebelión”. Esto ocurrió con las entronizaciones de Itzcóatl, Motecuhzoma Ilhuicamina y Ahuízotl, lo cual es muestra de que las ciudades tributarias no necesariamente lamentaban el deceso del *tlahtoani* de Tenochtitlán.

Se puede decir que en este tipo de relatos, si bien el llanto tiene un fin ritual en el que se despidió al fallecido por medio de las lágrimas –que junto con las oraciones y palabras eran una forma de purificación del pueblo afectado por la muerte (Graña, 2009: 165; Johansson, 2000: 175)–, al colocar a los pueblos sujetos como parte de los dolientes se proyectaba una imagen de aceptación del dominio mexica, pues se sumaron al duelo e incluso asistieron para ofrecer unas palabras ante el cadáver de Axayácatl.

Otra oración relacionada con la visión del duelo por la pérdida del gobernante es la siguiente: “¡Oh pobrecitos maceguals que andan buscando su padre y su madre, y quién los ampare y gobierne, bien así como el niño pequeño que anda llorando, buscando a su madre y a su padre cuando están ausentes, y recibe gran angustia cuando no los halla!” (Sahagún, 1989: 320). Los plebeyos lloraban a su *tlahtoani* porque él era su guía, apoyo, sustento y protección: sin él quedaban absolutamente vulnerables a cualquier daño.

Para continuar con lo acontecido tras la muerte de Axayácatl, Diego Durán (2002: 353) refiere que el señor de Texcoco:

Le empezó a hablar de esta manera, llorando: “hijo mio; mancebo muy valeroso y excelente Axayacatl tecutli: esta será la última vez que veré tu cara: ya as llegado al lugar donde allarás á tus parientes y señores tus antepasados, donde como un paxarito que vuela as ido á gozar del Señor de lo criado, del día y de la noche, del aire y del fuego[”. Posteriormente el señor de Tlacopan digie unas palabras al cuerpo del *tlahtoani*:] “Hijo mio: solo y desamparado as dexado y sin consuelo á esa tu república y ciudad de Méxi-

co, sujetaá lo que el Señor de lo criado querra hacer della, mañana ó esotro día: ya que te dejado este cuidado para siempre, pues no podrán tener el recurso y amparo que so-
lian en ti: ya as llegado al lugar de tus parientes y antepasados, los Señores: ya estás acosta-
tado y descansando á la sombra de los prados sombríos de las nueve bocas de la muerte
y en la casa de la lumbré resplandeciente del sol, donde tus antepasados están: descanse
ahora, hijo mio, tu cuerpo” [...] llegaron los de Chalco y hicieron el razonamiento si-
guiente: “Señor poderoso: seas muy bien allado: descanse tu cuerpo y tome sosiego con
esta muerte, pues nos prestó el Señor de lo criado por algunos días tu presencia y valor
y á nosotros tus vasallos los clacas” [...] Luego llegaron los de Cuauhnhuac y de to-
da la tierra caliente, y haciendo la mesma lamentación, le dixeron: “Señor poderoso: la
triste muerte te cortó el ylo de este señorío que dinamente te auia el Dios de lo criado,
del día y de la noche emprestado: ya as dexado á estos señores y deudos tuyos solos y
desconsolados, y as llegado á los ue antes de ti fueron y pasaron á la otra vida: aquí ve-
nimos ante tu presencia á someternos á las lágrimas y á la tristeza, juntamente con to-
da nuestra prouincia, como es justo que toda la tierra haga el mesmo sentimiento, pues
perdió tan buen rey y señor, el qual tenia las veces de nuestro dios *Vitzilopochtli*, por lo
qual todos quedamos huérfanos y desamparados.

Las palabras fúnebres que expresaron los *tlahtoque* muestran las concepciones en torno
a la muerte entre la cultura náhuatl. Con la muerte del gobernante se iniciaba un pro-
ceso de dispersión de las fuerzas anímicas que componían su ser: el *teyolia*, que residía
en el corazón —órgano de las facultades de razonamiento y lazo con el linaje—, era el
componente que viajaba a los reinos de los dioses donde residían los muertos; el *tonalli*
se ligaba con la identidad personal del sujeto y tras la muerte era resguardado en la tie-
rra —los familiares eran quienes lo mantenían por medio de las cenizas del muerto y un
mechón de cabellos—; por último, el *ihíyotl* era parte de los impulsos humanos, y tras la
muerte se dispersaba en el mundo humano y tenía la particularidad de transformarse
en aspectos como fantasmas o enfermedades (López Austin, 1999: 7).

Alfredo López Austin (*ibidem*: 8) observa que la muerte en el mundo náhuatl se re-
lacionaba con la posesión de un dios sobre la persona: “Cada dios elegía a sus súb-
ditos y los mataba con sus poderes específicos”. En el anterior discurso se observa
una aparente contradicción, cuando se decía al *tlahtoani*: “Ya estás acostado y des-
cansando á la sombra de los prados sombríos de las nueve bocas de la muerte y en
la casa de la lumbré resplandeciente del sol, donde tus antepasados están: descanse
ahora, hijo mio, tu cuerpo”, puesto que muestra a la esencia del ser humano tanto
en el Mictlán como en la casa del Sol. Es probable que se pensara que los gober-

nantes, antes de ascender al Tonatiuhichán, debían pasar por el inframundo, o bien que una parte de ellos fuera asimilada por “las nueve bocas de la muerte”. Acaso se tenía la creencia de que al perder la atadura del cuerpo material, los compuestos anímicos de los seres humanos adquirirían el poder de estar en lugares distintos al mismo tiempo, de modo que al descender al inframundo —equivalente al vientre de la mujer— se convertía en “un espacio-tiempo con carácter regenerativo” (Johansson, 2003: 50). La energía del noble regresaría a formar parte del ciclo de la vida, mientras que “una parte del *Teyolia*, la que corresponde al fuego de las divinidades, es la que retorna a su fuente de origen, reintegrándose a ella; pero ya con las características de conciencia del hombre-dios en el que se alojó sobre la superficie de la tierra” (López Austin, 1989: 377). Asimismo, por medio del culto a los ancestros quedaba parte de su memoria y presencia en el mundo material, como señala Doris Heyden (1997: 106): “Aun cuando el *tlatoni* se marchitaba y desaparecía, quedaba al cuidado de su gente en forma deificada”.

De lo anterior se concluye que al astro solar le correspondía disponer de la vida de los nobles y los reclamaba para sí tras la muerte. Si bien no había un lugar exclusivo para los *pipiltin*, en los discursos mortuorios se infiere que existía un lugar donde todos se encontraban de nuevo. Se trataba de un lugar privilegiado para aquellos que servían al Sol. Una parte de la esencia de los nobles descendía al Mictlán, donde en forma paulatina se desintegraban para volver a formar parte del ciclo de la vida, pero otra emprendía el retorno hacia la bóveda celeste. No se llegaba hasta la región conocida como “del cerca y el junto”, sino que se ascendía hasta el Tonatiuhichán para seguir sirviendo al Sol en su batalla diaria contra las fuerzas nocturnas. Otro aspecto importante consiste en observar que todos los *tlahtoque* estaban destinados a una especie de paraíso, lo cual se observa en el siguiente fragmento:

Desde Tamoanchan, donde se yergue el Árbol Florido, vienen nuestros reyes, tú, Motecuzoma, y Totoquihuatzin. Habéis llegado aquí donde está el patio florido. Ya levantaís vuestro canto hermoso [...] Habéis llegado al centro de las flores. Y allí ya estáis agitando vuestro florido atabal, vuestra florida sonaja. Habéis llegado donde está el patio florido. Ya levantaís vuestro hermoso canto (*Poesía náhuatl II*, 2000: 8).

A este paraíso se tenía acceso por medio de la muerte en batalla, es decir, una muerte que permitiera la expansión y gloria de Tenochtitlán. La muerte ideal para la elite mexica se aprecia con mayor claridad en la poesía náhuatl:

Sólo tu riqueza, oh por quien se vive, la muerte al filo de la obsidiana, la muerte en guerra. Con la muerte en guerra os daréis a conocer. Al borde de la guerra, cerca de la hoguera os dais a conocer [...] Sólo el renombre. El señorío muere en la guerra: un poco se lleva hacia el sitio de los descorporizados (*Poesía náhuatl I*, 2000: 88-89).

Si algún plebeyo o noble aspiraba a ganar fama y renombre, debía comportarse como un elemento efectivo en la guerra, lo cual lo ayudaba a gozar de una especie de inmortalidad en la memoria colectiva. La muerte en batalla era deseable y honrosa. Por ello se decía: “¡Viniste a ver lo que quería tu corazón: La muerte al filo de la obsidiana!” (*Poesía náhuatl II*, 2000: 54). Si un guerrero moría en batalla, era honrado con el acceso al Tonatiuhichán para colaborar con el mantenimiento del equilibrio universal.

Los guerreros mexicas vivos y muertos tenían el mismo trabajo: ayudar al sol a salir cada mañana. Como señala Eduardo Matos Moctezuma (2003: 64): “El control ideológico a que estaban sometidos estos pueblos los llevaba a condicionar el lugar a donde se iría para tener elementos dispuestos a morir en la guerra, ya que de manera indiscutible el lugar más deseado era ir con el Sol”. Sin embargo, este control ideológico tenía sus límites, pues al igual que el Tonatiuhichán, el Tlalocan era un lugar de suma importancia y muy deseable entre los seres humanos, aunque a éste sólo se llegaba por elección de Tláloc. De los elegidos por el dios de la lluvia refiere Sahagún (1989: 380):

También aquellos que son muertos de rayo, porque todos éstos dijeron los viejos que, porque los dioses los aman, los llevan para sí al Paraíso Terrenal para que vivan con el dios llamado Tlalocatecuhtli [...]. Estos así muertos están en la gloria con el dios Tlalocatecuhtli, donde siempre hay verduras, maizales verdes y toda manera de yerbas y flores y frutas; jamás se secan en aquel lugar las yerbas y las flores, etcétera. Siempre es verano; siempre las yerbas están verdes y las flores frescas y olorosas.

Los hombres elegidos por Tláloc tenían un lugar privilegiado sin necesidad de ser gobernantes o nobles ni de morir en batalla. Sin embargo, los nobles podían propiciar la elección de los dioses mediante las muertes rituales de víctimas que sustituían a su persona: “Éstas eran singularmente atributo de los nobles y de las personas de las clases dirigentes: ellas sobre todo hacían la guerra y capturaban a los prisioneros y ellas sobre todo tenían los medios para costearse las víctimas” (Graulich, 1990: 273), lo cual les daba una posibilidad mucho más amplia de llegar a cualquiera de los paraísos.

El mundo material se percibía como un lugar lleno de pesares, dolencias y aspectos que dañaban al ser humano; el consuelo era que, tras la muerte, los nobles y los elegidos de los dioses viajaban a un lugar más estable, donde recibirían una especie de recompensa por su labor de guiar a los *macehualtin*. Los poetas nahuas muestran al cielo como un lugar de consuelo: “Dicen que dentro del cielo hay dicha, es persistente el canto, y con él se disipa nuestro llanto y tristeza, su casa es lugar de vida [...] eso lo saben vuestros corazones, oh príncipes!” (*Poesía náhuatl II*, 2000: 41).

El lugar de reposo de los *pipiltin* también tenía una especie de jerarquía, como se entrevé en el *Canto de Axayacatzin a Itzcóatl*, en el cual se dice: “Bajó aquí la muerte florida: llegó aquí hasta la tierra: la hacen en Tlapalla los que con nosotros viven. El llanto se va elevando, por allá uno es puesto en su sitio, en el interior del cielo” (*ibidem*: 15). Es decir, aun cuando algún plebeyo llegara a este lugar, debía respetar una jerarquía religiosa. La muerte reafirmaba la posición social de los nobles y los mostraba como legítimos servidores de los dioses, que los arropaban en sus dominios tras la muerte. Esto queda ilustrado con claridad por los informantes de Sahagún (1989: 379):

Dixeron los viejos que el Sol los llamó para sí y para que vivan con él allá en el Cielo, para que le regocijen y canten en su presencia y le hagan placer. Éstos están en continuos placeres con el Sol; viven en continuos deleites; fustán y chupan el olor y zumo de todas las flores sabrosas y olorosas; jamás sienten tristeza ni dolor ni desgusto, porque viven en la casa del Sol, donde hay riquezas y deleites.

Bibliografía

- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando de, *Crónica mexicana*, Madrid, Dastin, 2001.
- BERDAN, Frances, “Rebeliones contra Tenochtitlán”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, núm. 111, 2011.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Conaculta, 2002.
- GRAÑA BEHRENS, Daniel, “El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 40, 2009.
- GRAULICH, Michel, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Istmo, 1990.
- HEYDEN, Doris, “La muerte del tlatoani. Costumbres funerarias en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 27, 1997.
- JOHANSSON K., Patrick, “La muerte en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. X, núm. 60, 2003.
- _____, “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 31, 2000.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Misterios de la vida y de la muerte”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 40, 1999.

_____, *Cuerpo humano e ideología*, México, IIA-UNAM, 1989.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Vida y muerte en el templo mayor*, México, FCE, 2003.

Poesía Náhuatl I. Romances de los señores de la Nueva España. Manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Tezcoco, 1582, México, IIH-UNAM, 2000.

Poesía Náhuatl II. Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, México, IIH-UNAM, 2000.

ROMÁN BERRELLEZA, Juan Alberto y Leonardo LÓPEZ LUJÁN, “El funeral de un dignatario mexicana”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 40, 1999.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España. Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*, 2 vols., México, Conaculta / Alianza, 1989.

El ceremonial barroco de la muerte: exequias a un obispo novohispano en 1699

Wendy Morales Prado
El Colegio de México

RESUMEN

En el presente trabajo se aborda el fenómeno de las exequias a un notable novohispano: Manuel Fernández de Santacruz, obispo de Puebla (1676-1699). *El ceremonial de un rey* es un ejemplo paradigmático de la ostentación, fasto y lujo solemne con que la sociedad novohispana acompañaba el nacimiento a la vida eterna de un personaje eminente. Por otra parte, en este tipo de manifestación se aprecia el gusto por lo macabro, el seguimiento minucioso de la enfermedad del prelado novohispano, la continua reflexión de las postrimerías y el carácter público de la agonía y la muerte. No está de más subrayar la participación de todas las corporaciones poblanas en una diócesis que, por entonces, era la más rica de Nueva España.

Palabras clave: muerte, Nueva España, exequias, ceremonial.

ABSTRACT

The present work deals with the phenomenon of the funeral rites for a dignitary in New Spain: Manuel Fernández de Santacruz, bishop of Puebla (1676-1699). *The Ceremonial of a King* is a paradigmatic example of ostentation, pageantry and solemn luxury with which society in New Spain accompanied the birth to eternal life of an eminent personage. In this type of demonstration we can see a taste for the macabre, the meticulous monitoring of the disease of the priest in New Spain, the continuous reflection on his dying moments and the public character of agony and death. Furthermore, the study underscores the participation of all groups in Puebla in a diocese that, by that time, was the richest in New Spain.

Keywords: death, New Spain, obsequies, ceremonial.

“**Q**uisiera yo mojar en mi corazón la pluma, para escribir con su sangre; porque no había de ser otra la tinta con que se debe explicar el sentimiento justísimo de la última enfermedad, que nos arrebató, al ocase de nuestros ojos, la luz, y en ella, la vida de nuestro corazón”: en evocación de la oscuridad dolorosa ante la pérdida, Miguel de Torres (1999 [1716]: 289), sobrino de sor Juana, lamenta el declive vital que llevó a la muerte a Manuel Fernández de Santacruz, obispo de Puebla de los Ángeles en 1699. Más tarde comienza a relatar a detalle la agónica del obispo, su muerte y su amortajamiento.

En ese momento continuaba vigente la tradición medieval del *Ars moriendi*, tratados surgidos a raíz del horror causado por la peste negra en el siglo XIV, donde se explicaban los pasos a tomar en cuenta en el trance de una “buena” muerte, tanto para el moribundo como para los allegados. Estos libros, escritos en latín, tuvieron numerosas traducciones y ediciones diversas, y ya avanzado el siglo XVII continuaban circulando como marco cultural de referencia (Huizinga, 1952: 64). Según la creencia medieval sobre la muerte, la agonía provoca incertidumbre para el alma. El dolor, tristeza, enfermedad y asedio de los demonios mediante cinco tentaciones –falta de fe, desesperación, impaciencia, orgullo espiritual y codicia– generan una vulnerabilidad en que el agonizante incluso puede llegar a blasfemar y renegar de Dios. Esta lucha del alma, que en su momento final se debate entre vicios y virtudes, está en concomitancia con la lucha librada fuera del cuerpo del moribundo. Los demonios esperan al lado del lecho para tentarlo, en busca del momento ideal para apoderarse de su alma en forma definitiva, mientras que los ángeles cuidan del alma, cuyo futuro es incierto (Ferrer, 2003: 72).

Ante la imposibilidad de analizar en su totalidad la compleja mentalidad barroca y su simbología relacionada con la muerte, nos centraremos en el “doloroso aparato” de las exequias barrocas, en particular las dedicadas a Manuel Fernández de Santacruz, obispo de Puebla durante 23 años, desde 1676 hasta 1699. Los documentos que sirven como base para este trabajo son la biografía hagiográfica del mercedario Miguel de Torres mencionado arriba y cuya referencia se integra al aparato bibliográfico, así como la *Relación narrativa de la enfermedad, muerte, entierro y honras fúnebres de su excelencia*, publicada como anexo al sermón que predicó en la catedral Joseph Gómez de la Parra (1699), cuyos datos íntegros, asimismo, se consignan al final del presente artículo.¹ La muerte del obispo Santacruz ilustrará, como caso paradigmático las exequias barrocas del periodo novohispano a un miembro importante de la sociedad.

¹ El presbítero Miguel de Torres retomó casi en forma textual la relación de Joseph Gómez de la Parra en su biografía hagiográfica. Fue María Dolores Bravo (2009: 205-216) quien advirtió estas similitudes.

Puebla en el siglo XVII y Fernández de Santacruz

En la fundación de Puebla, el 16 de abril de 1531, confluyeron diversos factores de índole política, ideológica y social, los cuales desembocaron en la formación de una diócesis muy próspera. A diferencia de otras ciudades novohispanas, no se trató de una apropiación directa del espacio prehispánico, como sucedió en el caso de México-Tenochtitlán. Tampoco fue una fundación minera, ni “presidio o refugio en lugar de frontera” (Cacho, 1992: 19). La fundación simbólica de Puebla es igual de importante, pues aunque carece de un valor histórico puntual, la creencia de encontrarse en un lugar trazado por ángeles² entraña una gran riqueza simbólica que sin duda alguna los poblados del siglo XVII valoraban como una auténtica predestinación divina.

Durante ese siglo Puebla era una diócesis muy próspera, que superaba por mucho las dimensiones del actual estado de la república, pues atravesaba la zona central de Nueva España desde el Golfo hasta el Pacífico: buena parte de los actuales territorios de Veracruz, Tlaxcala, parte de Hidalgo, y alcanzaba hasta la costa del Pacífico por Morelos y distritos de Guerrero y Oaxaca.³ Se trataba de la diócesis más rica de Nueva España (Córdova, 1998: 37), nutrida de los extensos bienes raíces de la catedral, los diezmos de la población blanca, los tributos de los indios, las limosnas, donaciones piadosas y legados testamentarios, las dotaciones de obras pías, capellanías y utilidades de inversiones productivas como la compra o hipoteca de casas y haciendas, préstamos prendarios y de avío (*ibidem*: 33 y 56).

Era llamada con orgullo “el granero de Nueva España” y su capital se ostentaba como la ciudad “más católica, más monárquica y más hispana” de la colonia americana (Cuenya, 2007: 250). Después de una exitosa carrera eclesiástica en la península, en 1672, a los “treinta y cinco años, tres meses y cinco días” (De Torres, 1999 [1716]: 57), Manuel Fernández de Santacruz fue nombrado obispo para la diócesis de Chiapas, la misma que nunca ocupó, pues cuando estaba listo para embarcarse en el puerto de Cádiz recibió su promoción para Guadalajara, ciudad en la que residió por un breve tiempo hasta que, mediante una carta fechada el 6 de junio de 1676, cuando contaba ya con 39 años, fue nombrado obispo de Puebla.

² “De cuándo, cómo y por quién se fundó la cibdad de los Ángeles, y cómo no le falta nada de lo que requiere una cibdad para ser perfecta, así montes, pastos, aguas, pedreras, como todo lo demás” (De Benavente, 1971: 262).

³ Lomelí (2001: 79) presenta una interpretación cartográfica del obispado de Puebla a finales del siglo XVI, con base en una relación de la época del obispo Diego Romano (1578-1606).

Fernández de Santacruz fue un obispo muy querido que estuvo a la altura de su cargo y de los desafíos que se le presentaron: hacia la última década de esa centuria hubo una sequía que perjudicó en gran medida el altiplano, si bien su prelado “evitó que el hambre y la carencia de agua afectaran permanentemente a los habitantes de la Angelópolis” (Salazar, 2005: 377). Precisamente a causa de estos estragos de la naturaleza los habitantes de la ciudad de México protagonizaron un afrentoso motín contra las autoridades. El virrey conde de Galve, acusado de acaparamiento y especulación, solicitó a Fernández de Santacruz todos los granos que tuviera el obispado de Puebla —incluidos los de propiedad eclesiástica—, a fin de enviarlos a la capital novohispana. En un hecho sin precedentes, encarecido por los poblanos, “salvó a la ciudad del hambre que azotó al virreinato hacia 1692” (*idem*), pues el obispo poblano se negó a enviar los granos:

Que para mayor acierto se debían principiar las diligencias por los valles y haciendas más inmediatas a México, y si tanteada la cantidad de sus granos, se reconocía no ser bastante a la urgencia de la necesidad que se padecía, se pasara a las otras provincias, para que de las porciones que pudiese dar cada una, se hiciese a México un muy cumplido socorro para su bastimento [...] que la plebe de la Puebla sobre ser, como todas, muy pobre, no era menos orgullosa e intrépida que las otras, en cuya atención para tenerla sujeta al freno era menester el bocado y que no les faltase trigo.⁴

De acuerdo con su biógrafo, el obispo dijo que defendería esta decisión “hasta ver su roquete y sus sagradas vestiduras teñidas en su propia sangre” (De Torres, 1999 [1716]: 259). Por fortuna, el virrey Galve no insistió en el asunto y ambas autoridades quedaron en buenos términos.

Don Manuel también sobresalió en otras actividades: “Su labor episcopal y política se destacó por la denuncia de los atropellos cometidos por los alcaldes mayores, sus visitas pastorales y la defensa del indio” (Salazar, 2005: 377). Esta protección incluyó la sempiterna pelea contra el pulque, que tanto daño hacía a la población de mestizos, indios, mulatos y negros (*ibidem*: 311). Además, promovió las artes que tanto caracterizan a la cultura poblana: “Coincidiendo con su obispado se ejecutaron tres de las joyas del barroco poblano: la capilla del Rosario (consagrada en 1690),

⁴ “Defiende el buen pastor el grano que necesitaba para el pasto de sus ovejas, oponiéndose con gran prudencia a un despacho, en que mandaba el virrey se transportasen a la alhóndiga de México todos los maíces, sin reservar ni los diezmos de las Iglesias” (De Torres, 1999 [1716]: 257-258).

Santa María Tonantzintla y San Francisco Acatepec. Con ello estamos diciendo que la época de Santacruz puede considerarse el momento culminante del barroco en Puebla” (Galí, 2005: 71-72).

En 1680 renunció al arzobispado de México “por amor a sus ovejas” (Salazar, 2005: 321-322) y en 1695 rechazó el cargo de virrey de Nueva España (*idem*). Es posible que algunos achaques que mermaron su salud le impidieran aceptar el cargo, pues ya se sentía incapaz de ejercer la mitra poblana. En ese mismo año de 1695 solicitó su renuncia al obispado, la cual no le fue aceptada.⁵

En el mes de septiembre de 1698 el obispo aún no se reponía de una “erisipela”⁶ crónica cuando se propuso hacer un recorrido habitual por su diócesis, a pesar de los ruegos de sus allegados para que guardara reposo. Cuando pasaba por el pueblo de Tepexoxuma su salud empeoró, hasta postrarlo en un “mortal accidente”. Desde que se supo de su enfermedad en la Angelópolis hubo campanadas en la catedral, en las capillas y en las parroquias. Se trasladaron imágenes y hubo procesiones de penitenciados. Todas estas rogativas no ayudaron a su mejoría, por lo que luego de una agonía ejemplar el obispo murió, a los 63 años de edad, el 1 de febrero de 1699.

Sus exequias resultaron fastuosas porque el virrey José Sarmiento y Valladares, conde de Moctezuma y Tula, aprobó el ceremonial propio de un monarca para despedirlo. Se debe señalar que la Angelópolis no era ajena al fervor popular ni al fenómeno tumultuoso de las reliquias: ya en 1688 había dado muestras de su desbordante frenesí durante el funeral de Catarina de San Juan, *la China Poblana*, quien murió en olor de santidad:

Cuando su cuerpo muerto fue sacado de la casucha donde vivía, los poblanos se arremolinaron a su alrededor y comenzaron a despojarlo de su mortaja para llevársela como reliquia. Al llegar al templo de la Compañía [de Jesús] donde sería enterrada, después de varias horas de procesión por las calles, las autoridades se vieron forzadas a cerrar las

⁵ “Exprésanse los motivos que tuvo el Señor Don Manuel para hacer tan exactas diligencias como las que hizo para que le admitiese la renuncia del obispado de la Puebla el Rey N.S. y su consejo, y atendida con todo aprecio y edificación de su propuesta, no se le admite, porque no se privasen de su buen pastor las ovejas de su obispado” (*ibidem*: 273-276).

⁶ “Inflamación y encendimiento, producido de sangre extravenada entre el cutis y la carne. Comunmente se llama Disípula, o Isípula. Covarr. la llama Erisipula. Es del Griego *Erysipela*. FRAG. Ciruj. lib. 2. cap. 3. [¿]En qué se distingue la erysipela del flegmón? En que la erysipela es más ardiente, y tiene el color más encendido con alguna amarillez, s.v. ‘erysipela’. Ed. 1732”, en *Diccionario de Autoridades*, en línea [<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiores-1726-1996/diccionario-de-autoridades>].

puertas para impedir la entrada a la multitud que seguía clamando por su “santa”. Una vez dentro de la iglesia, el cadáver fue de nuevo amortajado y colocado sobre un catafalco para la celebración de las honras fúnebres, a las que solamente asistieron los más honorables miembros de la sociedad poblana. Pero cuando terminó la ceremonia, los canónigos de catedral, los frailes y los ricos hacendados y comerciantes se abalanzaron sobre el cadáver para arrancarle a pedazos mortaja, orejas, dedos y cabellos (Rubial, 2007: 126).

Conviene explicar por ahora que Manuel Fernández de Santacruz pasó al firmamento literario por su seudónimo de sor Filotea de la Cruz. En una misiva que dirigió a su amiga sor Juana Inés de la Cruz —entre muchas que dirigió a otras monjas— lamentaba que su genio fuera rebajado “a las rateras noticias de la tierra”,⁷ en vez de consagrarse por entero a su divino esposo. Gracias a la respuesta de sor Juana tenemos el único testimonio autobiográfico de la poeta, donde además ella defiende su vocación literaria: se trata de la *Respuesta a sor Filotea*.

Carácter público de la muerte

Quizá nos provoque extrañeza un hecho que para los novohispanos resultaba obvio: la muerte, y sobre todo la de un personaje importante, era un asunto público.

Contrario al deseo de un deceso en la intimidad del hogar, “de acuerdo con el arte de morir; recogido en múltiples manuales e ilustraciones, la persona enferma o herida tenía que morir en la cama, en una habitación repleta de gente” (Muir, 2001: 49-59). El deseo de experimentar una muerte súbita e indolora tampoco era algo adecuado para la mentalidad novohispana. Lo mejor era una agonía lenta, que permitiera, mediante la extremaunción y el santo viático, el perdón de los pecados, la despedida de los seres queridos, y donde se vislumbrara alguna señal del futuro del alma, pues “el carácter de la agonía revelaría si era Dios o Satanás quien reclamaba su alma” (*ibidem*: 47). El dolor, como última penitencia, permitía liberar el alma de algunos suplicios en el más allá.

⁷ “Lástima es, que un tan grande entendimiento, de tal manera se abata a las rateras noticias de la tierra, que no desee penetrar lo que pasa en el Cielo: y ya que se humille al suelo, que no baje más abajo, considerando lo que pasa en el Infierno: y si gustare algunas veces de inteligencias dulces, y tiernas, aplique su entendimiento al Monte Calvario, donde viendo finezas del Redemptor, y ingraticudes del redimido, hallará gran campo para ponderar excessos de un amor infinito; y para formar apologías, no sin lágrimas, constra la ingraticud, que llega a lo sumo” (Castorena, 1714).

Los últimos momentos de un moribundo eran tal vez el momento más importante de su vida: en ese momento, aquel que estaba por traspasar el umbral de la vida hacia la muerte era testigo de una batalla sobrenatural por el futuro del alma, disputada entre demonios y ángeles. A la postre los allegados poco podían hacer, pues se limitaban a dar asistencia litúrgica al moribundo. Sin embargo, permanecían a la expectativa, porque el momento final lo decidía todo. Ya en las postrimerías del siglo XVII “una muerte correcta era un acto tan público como un matrimonio correcto” (*ibidem*: 49).

En su testamento don Manuel legó a las religiosas del convento de Santa Mónica su corazón. Este gesto “entre sublime y macabro” perdura hasta hoy, como bien notó María Dolores Bravo (1997: 91): ese cordial regalo reposa en el nicho del muro frontal de acceso al coro de ese convento, hoy Museo de Arte Religioso (De Torres, 1699). Finalmente, las vísceras de Fernández de Santacruz fueron sepultadas en la parroquia de Tepexoxuma (De Torres, 1999 [1716]: 305). Su cuerpo fue embalsamado por diestros cirujanos con fragantes ungüentos, como marcaba el ritual católico.

Doloroso aparato

El ostentoso ceremonial duró 25 días, con algunas intermitencias: comenzó el 2 de febrero a las cinco de la mañana y acabó el 27 de febrero en la noche. Desde ese momento comenzaron las cien campanadas de la catedral, seguidas por las demás parroquias, en una intercadencia dolorosa que finalizó al día siguiente, además de misas cantadas y rezadas de víspera de difuntos. El entierro se celebró el 5 de febrero, cuya procesión comenzó a las tres de la tarde y terminó a las ocho de la noche. Vale la pena citar las palabras de la relación de exequias e imaginar a la multitud:

Salieron por delante 24 pobres con loras de bayeta negra arrastrando que se les dieron y cirios de cuatro pabilos en las manos: seguíanse luego todas las hermandades, cofradías y archicofradías, con guiones y estandartes, bastante número de hermanos cofrades, diputados y mayordomos; dióseles a cada una, una candela de a libra [...] siguiéronse luego en su orden y antigüedad cada una, las [...] sagradas familias [el clero regular] con crus alta y preces revestidos cada una; dióseles a todos los religiosos candelas de a media libra y de a libra a los prelados y prestes [...] Acudieron las cuatro parroquias de la ciudad con sus cruces, presidiendo la Cruz de la Santa Iglesia Catedral, con todo el lucidísimo clero, que todos admiraron así el crecido número pues pasaban de cuatrocientos [...] El último lugar lo ocupaba el docto y venerable cabildo eclesiástico, con los prelados de las sagradas

religiones, en que venía el cuerpo difunto de su Excelencia [...] luego seguía la muy noble, cesárea, augusta y leal ciudad con sus rectísimos jueces, y su nobilísima cabeza [...] ilustres caballeros, todos con lutos largos, a la cabeza de ellos estaba la familia de su Excelencia (Gómez de la Parra, 1699: 8-10).

La procesión salió del palacio episcopal hacia la catedral. Se establecieron nueve posas, una en cada esquina, iluminadas con hachones. En cada una se cantaba un responso y el ataúd pasaba de una corporación a otra, de manera que el féretro recorrió en hombros, a lo largo de nueve cuadras, la longitud entera de la procesión.⁸ En ese momento es donde podemos comprobar el carácter público y corporativo de las exequias novohispanas. Fue entonces cuando el gran cuerpo articulado de la ciudad cobijó al fallecido. Miembro por miembro, cada una de las corporaciones cargó el ataúd.

El detalle de la cera –“candelas de a media libra y de a libra”– es revelador, pues era la materia prima más onerosa en procesiones y túmulos. La presencia de abundante cera de la mejor calidad, repartida entre los dolientes, hablaba de la gran riqueza del obispado, así como de la nobleza e hidalguía de Puebla.

Gómez de la Parra (*ibidem*: 9-10) nos permite acercarnos al propio féretro y al efecto que provocaba. Ésta es la descripción del cadáver:

Se puso en un ataúd aforrado de tela morada con guarnición de oro, bisagras y chapas doradas; la casulla sobre los demás ornamentos episcopales, era de rica tela morada: llevaba los brazos cruzados uno sobre otro, la mitra puesta, guantes, anillo pastoral y el sombrero a sus pies. Luego que llegaba el cuerpo o lo divisaban en las calles, ventanas y balcones, clamaban todos llorando con tiernas voces y lastimosos gemidos.

Notemos la jerarquía en la procesión, que tanto nos dice sobre la mentalidad virreinal: primero los pobres, luego las órdenes religiosas, el clero secular, el cabildo y el alto clero –donde iba el cadáver– y finalmente jueces y nobles, así como los familiares del obispo, entre los que destacaba el sobrino del fallecido: Matheo Fernández de Santacruz, quien era a la sazón marqués de Buenavista y contador mayor del Tribunal de Cuentas en la Real Audiencia de México.

⁸ “Desde el palacio episcopal hasta la esquina inmediata, salió en hombros de sus prebendados y le recibieron los capitulares de la muy noble ciudad, hasta la otra esquina de la plaza, donde estaba la primera poza, en la cual aplicó los hombros de sus religiosos la esclarecida familia de los Guzmanes; así se fueron siguiendo todas las demás sagradas religiones con tan buen orden y acertada providencia, que cuando llegaban con el difunto cuerpo los unos, estaban ya prevenidos los otros” (Gómez de la Parra, 1699: 8-10).

Desde un punto de vista religioso, las exequias cumplen la función de verificar la prolongada presencia del obispo como un vehículo de la gracia de Dios; por otro lado dan un mensaje edificante a los vivos a través de la virtuosa vida y ejemplar agonía del difunto. Los ritos de exequias son el conjunto de prácticas comunitarias que acontecen justo después del fallecimiento y, al menos en la cultura occidental, su etimología remite a la participación de una comitiva que sigue un féretro:

Los rituales posteriores a la muerte, aquellos que conocemos como exequias –del latín *exsequiae*, “seguir en entierro”– han merecido un uso social fundamental: son una suerte de alambique donde se destilan los elogios y se evaporan los defectos, manantial postrero de la vanidad humana, que pretende enjuagar y limpiar para siempre el nombre de los muertos (Ferrer, 2003: 72).

En efecto, las exequias no tienen otro sentido que despedir de manera honorable al difunto. La frase *mortuus nil nisi bonum* –“de los muertos no decir sino lo bueno”– establece una especie de pacto social con el fallecido, mediante el cual se le concede un uso piadoso a las palabras: “Las exequias se convirtieron en el trance idóneo para que operase este contrato social de apoyo y perdón comunitarios que consiste en sublimar la imagen del difunto, de tal manera que quede grabado en la memoria de todos el recuerdo de su buen nombre” (*ibidem*: 149). Estos ritos postreros se afirman en el deseo, súbito y momentáneo pero también poderoso, de no olvidar al ausente: en hacer ver y sentir, por medio de evocaciones físicas, su permanencia en la memoria colectiva. Aunque su paso por este mundo haya terminado, no fue en vano, pues tanto su vida como su muerte cambiaron de manera sustancial la vida de sus allegados y existen motivos edificantes en ello, si bien

[...] esta desolación se intensifica aún más cuando el difunto es una personalidad importante, cuando su espectro público y poderoso se ha extendido en beneficio de una colectividad. La muerte ejerce una doble carencia afectiva: la de aquellos que tenían una cercanía privada con el personaje, y la del sentimiento de orfandad que experimentan quienes dependían de su acción colectiva, de ésos a quienes falta la prodigalidad benéfica que el poderoso derramó sobre ellos (Bravo, 2009: 205-206).

El barroco novohispano fue un hábil constructor de espacios públicos, los cuales se modificaban según la ocasión mediante un arte efímero gozoso –arcos triunfales, por ejemplo– o funesto. En el caso de los motivos fúnebres, el barroco tomó su inspiración

en la tradición grecolatina y puso en práctica la elaboración de túmulos, piras y catafalcos, fabricados “de madera, pintadas de aceite, imitando mármoles o canteras; las estatuas copiaban también mármoles o bronce, eran algunas veces policromadas, estofadas o vestidas [...] se cubrían con magníficas telas y alfombras, y se adornaban con candelabros, incensarios y macetones de verdad, así como con centenares de velas de la mejor cera” (De la Maza, 1946: 13).

Las construcciones efímeras fueron el producto de una necesidad, también perecedera, de elevar simbólicamente el nombre del difunto por medio de una representación artística. En Nueva España, como en todos los territorios del imperio hispánico, en su elaboración participaban los mejores pintores, escultores, arquitectos y poetas, que trabajaban en conjunto para promover su labor entre las autoridades virreinales:

Son varios los nombres que se le han dado a las piras funerarias, como túmulo, catafalco, máquina o aparato funeral, lecho fúnebre, tumba o cenotafio, palabra esta última [que] significó el sepulcro permanente, aunque vacío, que desea recordar un cadáver que no existe o que descansa en otra parte” (*idem*).

A Fernández de Santacruz se le tributaron siete túmulos en las honras por parte de congregaciones, colegios y órdenes religiosas. El primero, en la catedral poblana, donde se le colocó, era

[...] un suntuoso túmulo que se formó delante del coro, adornado con doscientas luces, de cien hachas de cuatro pabilos puestas en hacheros de plata, de bronce y de fierro; y de cien candelas de a dos libras en blandones de plata [...] se adornó con varias tarjetas de poesía, que contenían símbolos adecuados, acomodados jeroglíficos y enigmáticas alusiones, explicadas con galantes versos (Gómez de la Parra, 1699: 11).

Joseph Gómez de la Parra no proporciona más detalles sobre el túmulo de la catedral. Con el canto del *benedictus*, el alto clero depositó al cuerpo en una bóveda debajo del presbiterio de la catedral: “La bóveda tiene un lugar principal en medio donde se pone el ataúd, hasta que va a ser enterrado otro obispo; entonces se le pasa a un nicho especial” (Rodríguez, 2001: 226). Al entierro lo siguieron el novenario –un ciclo litúrgico de nueve días– y las honras fúnebres. Estos días se prolongaron hasta el 27 de febrero debido a que las congregaciones y órdenes religiosas –recordemos el voto de clausura– hicieron sus propias ceremonias en sus conventos –en el caso de las órdenes regulares– e iglesias –en el caso de los colegios.

No nos detendremos en hacer una larga enumeración de lugares y nombres, pero mencionaremos que en cada acto hubo oraciones fúnebres, una en latín y otra en español, que cinco de ellas se publicaron y que hubo distintas construcciones funerarias decoradas con tarjas y poesías. Sólo se conserva una descripción del túmulo erigido en el oratorio de San Felipe Neri, cuyo sermón predicó Francisco Moreno. Junto a este sermón se imprimieron los versos del túmulo y la descripción de la “máquina de la muerte”:

La primera décima se acompañaba de una pintura en la que se representaban dos ciudades, la Jerusalén celestial y la ciudad de Puebla. La segunda décima alude a los lazos que unen al obispo con su ciudad; lazos que ni la muerte podrá cortar. En la tercera décima se pintaba al propio obispo Santacruz sentado en una silla recibiendo una serie de emblemas alusivos a sus cargos y jerarquía, mientras que la cuarta utiliza la alegoría de Apolo coronado de laurel así como la del Sol, el elemento recurrente en la muerte de un príncipe. La quinta décima exalta su calidad de obispo americano jugando con la idea de un Sol que nace en España y se oculta o fallece en América. Pero su fama, como el Sol, no muere sino que reaparece siempre. La última pintura representa de nuevo al obispo con un báculo de pastor, en un campo florido y a punto de pasar un río (Galí, 2005: 46-47).

En su elaboración, tanto símbolos como poesías se articulaban en torno a la figura patriarcal, la cual se nutría de los sumos sacerdotes del libro del Éxodo del Antiguo Testamento: Moisés y Aarón, quienes guiaron al pueblo de Israel. Santacruz sería entonces el esposo de la Iglesia poblana, el príncipe, el sol que muere para luego nacer en la vida eterna. Hacia finales del siglo XVII el ideal del obispo santo ya estaba configurado desde la Edad Media. Vale la pena mencionar que en cada conmemoración hubo sendas oraciones fúnebres, una en latín y otra en español. Todo este aparato tuvo una dimensión espectacular: se trataba de una puesta en escena del poder eclesiástico. Para la clase poderosa existe una necesidad de mostrar, de ser visto: ese poder alcanza su grado sumo cuando es capaz de impresionar y someter sin el uso de la fuerza, pues

[...] el poder *se constituye* verdaderamente en la representación; se genera *en* ella, y allí alcanza su único modo de visibilidad, de existencia. De este modo, las prácticas de poder [...] no son exterioridades ocasionales, ni tampoco meras prótesis y extensiones del poder institucional, sino, más bien, el lugar único, el dominio espacial y temporal preciso, donde, de nuevo, veremos alzarse el discurso total de la sociedad sobre sí misma (Méndez, 2009: 107).

Al final de la narración que hemos seguido de Joseph Gómez de la Parra, como en un programa que termina con los nombres de quienes hicieron posible la producción, aparecen los prebendados y racioneros del alto clero poblano. Se refiere que éstos siguen trabajando como cuando vivía su excelencia y de manera soterrada manifiestan sus expectativas de seguir gozando sus correspondientes prebendas y prerrogativas. Conscientes del papel tan importante que acababan de representar, deseaban que su carrera eclesiástica en ascenso no se truncara por la muerte de su benefactor.

En los funerales dedicados a un notable había una ambivalencia de sentimientos. Predominaba la tristeza, es cierto, pero iluminada por una “feliz” esperanza. ¿Cómo era posible la convivencia de la tristeza y la felicidad en un mismo suceso? Cada vez que fallecía un rey, para citar el ejemplo más relevante, quedaba implícita la alegría por el ascenso de un nuevo monarca y aún más porque el otro no moría, sino que “nacía a la vida eterna” un nuevo integrante de la Iglesia triunfante:

En [la cultura] del Siglo de Oro, hondamente impregnada de catolicismo, la conmemoración de un fallecimiento por el cual la nación perdía a un hijo preclaro llevaba aneja la alegría de contar con un nuevo santo y patrono en el cielo, por lo que los sentimientos de celebrantes y público oscilan entre la pena y el gozo y los funerales cobran aspectos alegremente apoteósicos y festivos (Gallego, 1987: 171).

Lo anterior explica en cierta medida la necesidad de contar con una biografía con subidos tonos hagiográficos hacia el recién fallecido, a modo de concederle y propiciarle un estatus aún mayor que el de un fallecido común: elevarlo hacia la santidad. La muerte era el paso decisivo de la transición de un católico hacia una deseable plenitud sin fin: “Un paso no es sólo un movimiento simbólico, sino un movimiento físico de un lugar a otro, con frecuencia desde un lugar profano a un lugar sagrado” (Muir, 2001:12).

El complejo ceremonial de exequias tiene sus raíces en las culturas significativas para Occidente. Si bien la cultura mortuoria ligada con el fasto apareció desde el cuarto milenio antes de Cristo, cuando se retomó la tradición desde Egipto gracias a los cultos dinásticos de los faraones egipcios divinizados, la costumbre pasó a Grecia, donde la adoración se trasladó desde Zeus hasta Alejandro Magno. Aun así, los romanos elevaron la pompa fúnebre hasta extremos nunca antes vistos:

De una procesión sencilla y solemne [en Grecia] pasó a ser una turba bulliciosa y espectacular, en la que las familias poderosas derrochaban sus fortunas para lograr el mayor alarde

de lujo donde abundaba el oro, las piedras preciosas, el marfil, las esencias aromáticas y hasta el sacrificio de bestias salvajes traídas desde el lejano oriente. En Roma, el término “pompa” fue alterado significativamente hasta ser indisoluble de la ostentación y el dispendio (Ferrer, 2003: 151).

La originalidad de los emperadores romanos consistió, además, en advertir el gran capital político que estas celebraciones podrían darles y, claro está, sus aparatos funerales fueron costeados con dinero del pueblo. De este modo incluso contaron con féretros elaborados totalmente de marfil y estuvieron en condiciones de celebrar exequias diurnas, un detalle del todo excéntrico, ya que el término “funerales” proviene del griego *funus*, que es la luz de las antorchas que brillan en la noche, ya que precisamente el momento culminante de las exequias era *la pompa funebris*: el traslado del cadáver al cementerio por parte de un cortejo jerarquizado (*ibidem*: 155).

Pasando también por aportaciones de la Edad Media, como el carácter público de los *Ars moriendi*, ésta es la tradición que revistió de mayor simbolismo y densidad a la tradición católica hasta el siglo XVII.

Como se observa, en la narración de las exequias de Fernández de Santacruz, entre otras numerosas relaciones de sucesos, destaca la amalgama indivisible del pueblo en un solo sentimiento, en un solo cuerpo.

Sin embargo, ¿no existían disensiones? ¿Y si había algún sector de la sociedad que no participara de ese sentimiento hacia Santacruz? Los rituales constituían un agente importante entre la sociedad novohispana, pues le otorgaban una cohesión a partir de valores comunes, sacralizados por la religión, de los que la sociedad entera participaba:

Los rituales no unifican todas las divisiones, pero sí crean solidaridad [al insertar y valerse de los valores] que todos comparten [...] la función esencial de los rituales no es lograr que las gentes acepten las cosas, sino crear la experiencia de solidaridad en ausencia de consenso. Precisamente el que la gente no consiga ponerse de acuerdo hace que sean necesarios los rituales de solidaridad (Muir, 2000: XV-XVI).

De esta manera los rituales alientan y mantienen la solidaridad de la comunidad y se convierten en la vía necesaria para lograr la cohesión de grupo. Más que la aceptación importa la vivencia de una experiencia total, de unidad absoluta. Así, gracias a las emociones compartidas, los lazos sociales se veían reforzados en situaciones tristes, acaso más que en las ocasiones felices.

Bibliografía

- BENAVENTE, fray Toribio de (*Motolinía*), *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, IIH-UNAM, 1971.
- BRAVO ARRIAGA, María Dolores, “Metáfora del dolor: exequias en honor de sor Filotea de la Cruz”, en Mariana MASERA y Enrique FLORES (eds.), *Ensayos sobre literaturas y culturas populares de la Nueva España*, México, IIF-UNAM, 2009.
- _____, “La permanencia del corazón”, en *La excepción y la regla: estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*. México, UNAM, 1997.
- CACHO VÁZQUEZ, Xavier, “La fundación espiritual de Puebla en 1531: una relectura del relato de Motolinía”, en *Puebla: patrimonio cultural de la humanidad*, México, UIA Golfo Centro/Gobierno del Estado de Puebla, 1992.
- CASTORENA Y URSÚS, Ignacio de, *Fama y obras póstumas del Fénix de México Dezima musa, poetisa americana, Sor Juana Inés de la Cruz religiosa professa en el Convento de San Jerónimo de la imperial Ciudad de México. Que sacó a luz el Dr. Dn. Juan Ignacio de Castorena y Ursús, capellán de Honor de Su Majestad, protonotario Juez Apostólico por su santidad, theologo, examinador de la nunciatura de España, prebendado de la Santa Iglesia Metropolitana de México. Consagradas a la soberana emperatriz de Cielo, y tierra, María Ntra. Sra. Con licencia. En Madrid: en la imprenta de Antonio González de Reyes, año de 1714. A costa de Francisco Laso, mercader de libros, véndese en su casa enfrente de las gradas de San Felipe el Real*, Madrid, Imprenta de Antonio González de Reyes, 1714.
- CÓRDOVA DURANA, Arturo, “Presencia en los cleros regular y secular”, en *Semblanza e historia de una familia en la Puebla de los Ángeles*, México, Francisco Pérez de Salazar Vereá, 1998.
- CUENYA MATEOS, Miguel Ángel y Carlos CONTRERAS CRUZ, *Puebla de los Ángeles: Historia de una ciudad novohispana: aspectos sociales, económicos y demográficos*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007.
- FERRER, Eulalio, *El lenguaje de la inmortalidad: pompas fúnebres*, México, FCE, 2003.
- GALÍ BOADELLA, Montserrat, “Cuerpos, túmulos y reliquias: cuerpo y muerte según el discurso religioso del barroco”, en Laura CHÁZARO y Rosalina ESTRADA (eds.), *En el umbral de los cuerpos: estudios de antropología e historia*, México, BUAP/Instituto de Ciencias y Humanidades-El Colegio de Michoacán, 2005.
- GALLEGO, Julián, “Aspectos emblemáticos de las reales exequias españolas en la casa de Austria”, en Beatriz DE LA FUENTE (coord.), *Arte funerario: coloquio internacional de historia del arte*, México, IIE-UNAM, 1987.
- GÓMEZ DE LA PARRA, Joseph, “Relación narrativa de la enfermedad, muerte, entierro y honrras fúnebres de su Excelencia”, en *Panegyrico funeral de la vida en la muerte de el Illmo. Y Excmo. Señor Doctor D. Manuel Fernández de Santacruz Obispo de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España que predicó en la Santa Iglesia cathedral el día de sus exequias fúnebres el Doctor Joseph Gómez de la Parra, Originario de dicha Ciudad, Canónigo Magistral de dicha Santa Iglesia; haviendolo sido antes de la Santa Iglesia Cathedral de Valladolid; Colegial de Santos; actual Cathedratico de prima de Theologia en los reales colegios de S. Pedro y S. Iuan y Regef[n]te de sus Estudios, Examinados Synodal; Abbad de la muy Ilustre V Congregación*

- Eclesiástica de el Sagrado Príncipe de los Apóstoles el Señor San Pedro; y Prefecto de la Doctrina Christiana, quien lo dedica al Ilustre Señor D: Matheo Fernandez de Santacruz, Marqués de Buenavista, Contador Mayor del Tribunal de Quentas de esta Nueva España: Sobrino de dicho Illust. y Excmo. Señor Obispo. En la Puebla, por los herederos del Capitán Juan de Villa Real, 1699 [el documento original no presenta número de páginas, por lo que la numeración es nuestra].*
- HUIZINGA, Johan, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1952.
- LOMELÍ VANEGAS, Leonardo, *Breve historia de Puebla*, México, El Colegio de México/FCE, 2001.
- MAZA, Francisco de la, “Las piras funerarias en la historia y el arte de México”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM, 1946.
- MUIR, Edward, *Fiesta y rito en la Europa moderna*, Madrid, Complutense, 2001.
- _____, *Riti e rituali nell’Europa moderna*, Milán, La Nuova Italia, 2000.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, María de los Ángeles, *Usos y costumbres funerarios en Nueva España*, Toluca, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 2001.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, “La muerte como discurso retórico en algunos textos novohispanos”, en *Anuario de Historia*, México, FFL-UNAM, vol. 1, 2007.
- SALAZAR, Juan Pablo A., *Obispos de Puebla. Periodo de los Austrias (1521-1700)*, México, Porrúa, 2005.
- TORRES, Ignacio de, *Fúnebre cordial declamación en las exequias del Illmo. Y Excmo. Sr. Dr. D. Manuel Fernández de Santacruz, obispo de la Santa Iglesia de la Puebla, celebradas en el convento de religiosas recoletas de Santa Mónica, Fundación de Su Excelencia. Dájola el Doctor Ignacio de Torres, cura beneficiado de la Parroquia de San Sebastián, en dicha ciudad y calificador del Santo Oficio de la Inquisición de esta Nueva España, el día 23 de febrero de 1699. Dedicála al Lic. D. Iván de Estrada y Águila, cura proprio de la Villa de Atrizco. Familiar de Su Excelencia, su capellán y caudatario; que perpetúa su reconocimiento con la memoria de esta impresión. Con licencia, en la Puebla, por los herederos del Capitán Juan de Villa Real, en el Portal de las Flores, 1699.*
- TORRES, Miguel de, *Dechado de príncipes eclasiásticos que dibujó con su ejemplar, virtuosa y ajustada vida el Illmo. Y Excmo. Señor Doctor D. manuel Fernández de Santacruz y Sahagún. Colegial que fue en el mayor de Cuenca; canónigo magistral en la Iglesia de Segovia; obispo electo en la de Chiapa; consagrado en la de Guadalajara para su gobierno; promovido a la Angélica de la Puebla; nombrado arzobispo de la metropolitana de México y virrey de esta Nueva España; honor que renunció en vida. Escribela el R. P. Pdo. Fr. Miguel de Torres del regio militar orden de N. Señora de la Merced, redención de cautivos, regente de estudios en el convento de la Puebla y amantísimo del Illmo. Y venerado prelado. Dedicála al religiosísimo monasterio de agustinas recoletas de Santa Mónica, en obsequio gratuito a su Illmo. Padre espiritual y Excmo. fundador. Al señor D. Miguel Pérez de Santacruz, Marqués de Buenavista, señor de Torrejón de la Ribera y sobrino de su Excelencia Illust. Quien da a la estampa, s. f. [aprobaciones fechadas en 1716], México, Sociedad Mexicana de Bibliófilos (ed. facsimilar), 1999.*

El *Políptico de la muerte*: un compendio para el bien vivir en la Nueva España del siglo XVIII

Andrea Montiel López
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

RESUMEN

El *Políptico de la Muerte* es una obra única en la pintura del periodo virreinal. En un solo objeto plegable se reúnen diversas temáticas en relación con la muerte, que en conjunto adquieren un significado panorámico y nos acercan a la concepción de este fenómeno durante la etapa novohispana. Por medio del análisis iconográfico se reconocen elementos asociados con la muerte y su significado, para lo cual es necesario recurrir a diversas fuentes, como los tratados de la época, manuales del bien morir, grabados y libros de emblemas. Las ideas que llevaron a su creación y sobre las cuales se fundamenta conforman un discurso en el cual vivían inmersos aquellos que estuvieron en contacto con él, de modo que no sólo es el estudio de una pintura sino también de su tiempo.

Palabras clave: políptico, muerte, iconografía, siglo XVIII, Nueva España, emblemática.

ABSTRACT

The *Políptico de la Muerte* is a unique artwork in colonial painting. Diverse subject matter related to death is brought together in a single foldable, which as a whole takes on a panoramic meaning that brings us closer to the conception of this phenomenon during the viceregal period in New Spain. Through the iconographic analysis of the work elements associated with death and their meaning are identified on the basis of diverse sources, such as treatises from the time, manuals on proper death, prints, and emblem books. The ideas that led to its creation and on which it is based form a discourse that surrounded those who were in contact with it, so that it is not only the study of a painting, but also of its time.

Keywords: polyptych, death, iconography, eighteenth century, New Spain, emblematic.

La muerte es inevitable. Desde tiempos inmemoriales su presencia constante ha ocupado y a veces atormentado al pensamiento humano. El ser humano, consciente de su finitud e inmerso en la incertidumbre de la hora final, ha dado imagen e incluso carácter a esta idea universal y atemporal. Ya sea en forma de esqueleto que acompaña las faenas diarias, como un cuerpo en estado de putrefacción que evoca nuestro propio fin o, en el caso mexicano, aun en forma de cráneo de chocolate o amaranto que muchos disfrutaban sin extrañeza alguna.

El sincretismo entre lo indígena y lo europeo que se dio en numerosos aspectos culturales no se presenta en el imaginario de la muerte por diversas circunstancias. El esqueleto como símbolo de la muerte es, por mucho, previo al arribo español, no obstante que el contexto circundante y la representación misma muestran diferencias significativas. La cosmovisión cristiana en que se enmarca la muerte acompañada de guadaña y reloj de arena en nada es similar al Mictlantecuhtli de la cultura mexicana. Este personaje es soberano del Mictlán, uno de los destinos de los muertos, que también difiere por completo del cielo e infierno de la cristiandad.

Cabe resaltar que la tradición plástica europea de la muerte también tuvo sus transformaciones, las cuales enriquecieron el imaginario novohispano. Como resultado de ello se crearon múltiples obras pictóricas en las que el tema de la muerte persiguió diversas finalidades. Una de estas manifestaciones es la que ahora nos atañe: se trata del *Políptico de la muerte* (figura 1), extraordinario tanto por su significado como por el formato que presenta, de lo cual se desprende la importancia y su posible uso.

Esta pieza por demás peculiar se resguarda en el Museo Nacional del Virreinato (MNV) y consta de seis láminas: tres de ellas son óleo sobre madera y las tres restantes sobre tela. Se desconoce la fecha exacta de realización; en la cédula del MNV se le data en el siglo XVIII y algunos textos lo sitúan en 1775, con base en una lápida funeraria que aparece pintada en una de las láminas. Tampoco se conoce su autor. Lo único registrado son las iniciales MAS, que al parecer pertenecen al mecenas y se ubican también en la lápida citada.

Parte de la relevancia de esta obra reside en los diferentes pasajes que remiten a la muerte y que por lo general se representaban en forma individual, pero que en conjunto ofrecen un panorama más amplio que nos acerca a una mejor comprensión de su significado. Las ideas que motivaron su creación forman parte de un discurso que regía la idiosincrasia de aquellos individuos que mantuvieron contacto con él, de modo que no sólo es el análisis de una pintura, sino de su época.

El presente trabajo plantea que el *Políptico de la muerte* es una serie pictórica en el sentido de que las seis láminas que lo conforman tienen una secuencia definida, la



Figura 1 El *Políptico de la muerte* con vista a tres de sus láminas: “Memento mori” (centro), “Origen y destino del hombre” (derecha) y otra sin título sobre el destino del alma de un moribundo **Imágenes** Autor no identificado, ca. 1775, óleo sobre tela y madera, Museo Nacional del Virreinato, INAH

cual se iniciaría con la lámina titulada “Memento mori” (figura 2), que funcionaría como una introducción general, seguida de “Origen y destino del hombre” (figura 3), para continuar con “Relox” (figura 4); después el moribundo en el lecho (figura 5), la escena del Juicio Final (figura 6), para concluir con el retrato de una mujer a manera de *vanitas* (figura 7).

La ideología que respalda las imágenes y los textos del *Políptico* reflejan una vasta cultura. Para entender sus significados se debe recurrir a fuentes diversas, como los libros del bien morir y los de emblemas, estos últimos entendidos como jeroglíficos o símbolos que por medio de figuras acompañadas de versos o inscripciones expresan un concepto moral. Si bien la emblemática nació durante el Renacimiento, tuvo un gran impulso durante el barroco, por lo que resultó bastante útil para los fines pedagógicos que perseguían algunas obras de arte.

La primera lámina del *Políptico* (figura 2), una evocación del *memento mori* —“recuerda que morirás”—, funciona como una síntesis de las ideas que se desarrollan en el resto de la obra. Hay que tener en cuenta que es la cara que se mantenía visible

la mayor parte del tiempo, cuando este objeto lúdico se encontraba cerrado; por ello debía ofrecer un golpe a la vista que agrupara símbolos directos y concisos. Destaca un imponente esqueleto limpio y armado con una guadaña, una de las representaciones más comunes de la muerte, aunque no la única, como se verá adelante. En la mano izquierda sostiene una vela, símbolo de lo efímero de la vida.

Del lado izquierdo hay un cráneo que parece recuperado de un emblema del libro *Emblemas morales* de Sebastián de Covarrubias, con algunas adaptaciones. A diferencia del emblema, en el *Políptico* el cráneo es coronado por un bonete y se conserva el reloj de arena. El mensaje es claro:

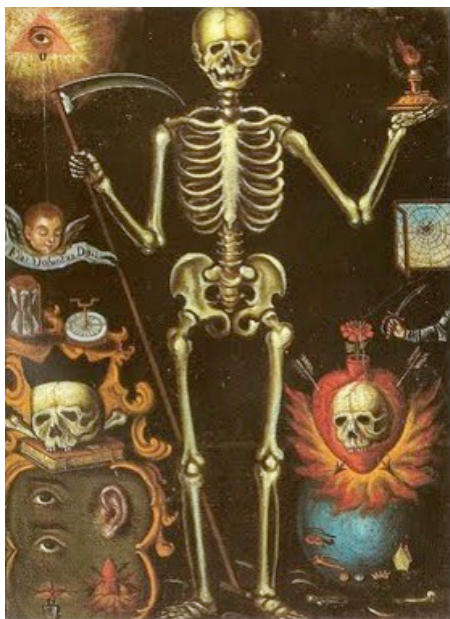


Figura 2 "Memento mori"

Al tiempo y a la muerte, están sujetas todas las criaturas corporales, por más fuertes que sean, o perfectas, tarde o temprano han de ser iguales. Si las fijas estrellas o planetas influyen en las cosas temporales, perpetua duración no la consiguen, que la muerte y el tiempo las persiguen (Covarrubias, 1610: 130).

A la derecha encontramos otro cráneo dentro de un corazón en llamas, que a su vez se localiza sobre una esfera rodeada de instrumentos musicales, monedas, una corona y una mitra. La esfera recuerda al emblema *Puncto et in puncto* –“En punto y en un punto”– de Juan de Borja (1680: 53 y 127) que en resumen advierte: “El mundo en que se vive no es mayor que un punto, y la vida no es tan grande como otro punto. Siendo

esto así, no acertará quien pusiere su confianza en una cosa tan pequeña como es el Mundo, ni en otra que es tan corta como la vida [...] El cráneo se une a una frágil telaraña que pende de una ventana. Sus hilos son los lazos de la vanidad”.

En la siguiente lámina (figura 3), titulada “Origen y destino del hombre”, se presenta un cráneo sobre una losa sepulcral. El cráneo en sí mismo evoca la muerte, pero éste en particular confronta directamente al espectador y, a manera de espejo, le muestra su propio destino. “Acuérdate que eres hombre”, reza el emblema en el

que claramente se inspira, donde se agrega: “No hay cosa más importante al hombre cristiano que conocerse, porque si se conoce no será soberbio, viendo que es polvo y ceniza, ni estimará en mucho lo que hay en el mundo, viendo que muy presto lo ha

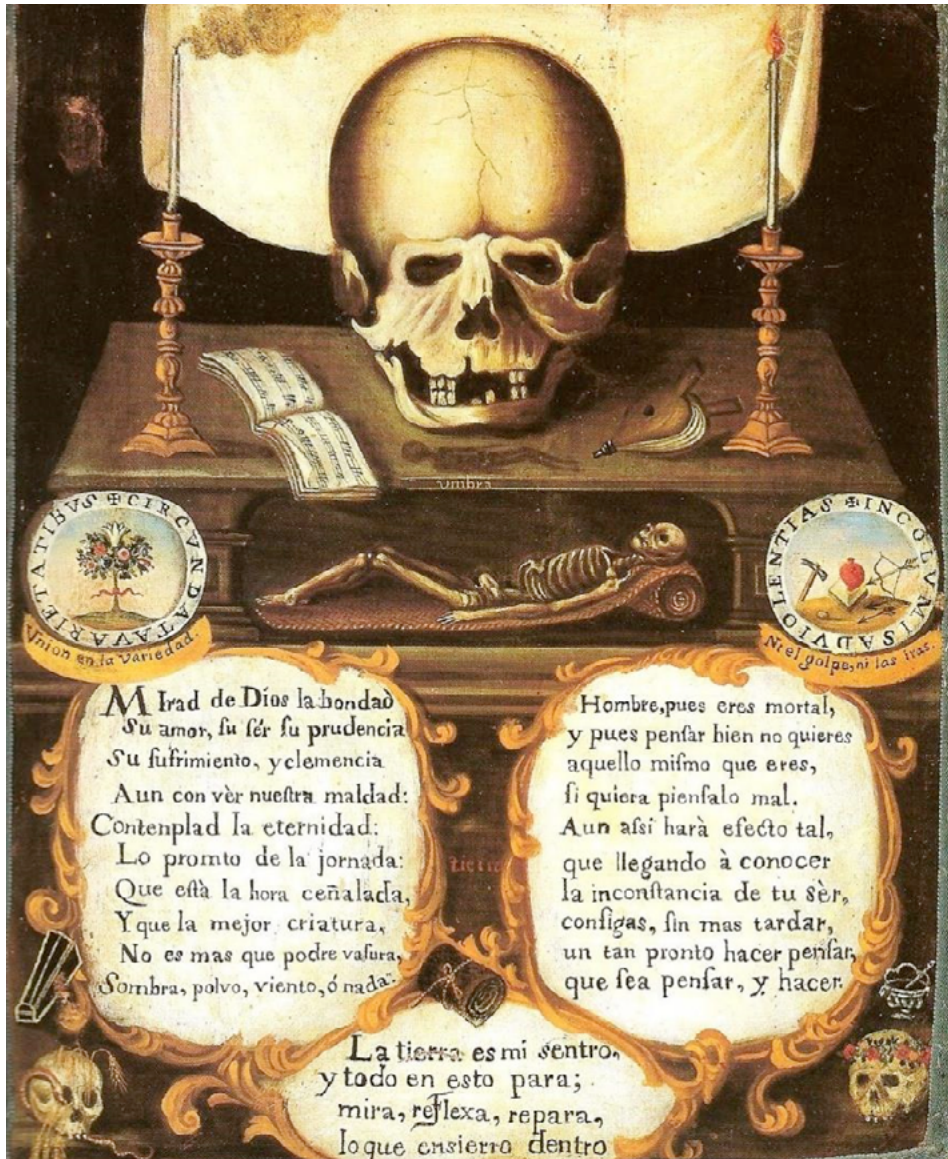


Figura 3 “Origen y destino del hombre”

de dejar” (Borja, 1680: 199). Dentro del sepulcro descansa un esqueleto que en la superficie no ha dejado más que una sombra y ha regresado a la tierra de la cual surgió. Esta sección del *Políptico* resume y materializa un fragmento de la obra *Meditaciones*



Figura 4 “Relox”

espirituales del jesuita Luis de la Puente (1718: 107): “Dios nos hizo en sacarnos del polvo de la tierra, baste siquiera la memoria, de que cuando menos pensaremos, hemos de convertirnos en polvo”, y continúa con la reafirmación de la naturaleza corrupta del hombre, inclinado a cosas terrenas, riquezas, honras y regalos de la carne por su mismo origen.

En cuanto a la composición, en fechas recientes llegó a mí un grabado de Jan Pieterszoon Saenredam que recuerda mucho a la del *Políptico*, en especial por el esqueleto recostado. La posición es la misma y ambos descansan sobre una mortaja; sin embargo, en el caso del *Políptico* este paño se ha adaptado a la realidad novohispana al tomar la textura de un petate.

Continuamos con una de las láminas más relevantes del *Políptico*, donde se observa una trilogía heredada de la tradición grecolatina: las *moiras* o parcas (figura 4). Este fragmento, junto con el texto que lo acompaña, fue tomado del libro *Relox despertador para el alma dormida*, de Tomás Cayetano de Ochoa. Se sabe que esta obra data de 1761 y que corrió a cargo del grabador Sylverio. En él se observan estas mujeres, ahora convertidas en esqueletos, cumpliendo sus funciones específicas. En el centro se encuentra Láquesis, quien mueve las manecillas del reloj; Cloto le da cuerda y Átropos está a punto de tocar la campana que marca el fin de la vida.

Las únicas variantes respecto al grabado son la adición de un barco que se acerca a la orilla, símbolo de la vida que ha llegado a su fin, y un par de brazos que flanquean la escena central; uno sostiene una rama de olivo y alude a la misericordia, mientras que el otro ostenta la espada de la justicia y la equidad.

Debajo se encuentra otro pasaje por demás interesante. La figura de un clérigo derrama lágrimas mientras observa su propio rostro, el cual se ha transformado en un cráneo reflejado en un espejo. Desde 1610 el autor español Sebastián Covarrubias apuntaba que “la memoria de la muerte [es] el verdadero espejo de la vida [...] si durase en nosotros la consideración de nuestro fin y muerte, jamás pecaríamos: pero el hombre es olvidadizo” (Covarrubias, 1610: 182). Este motivo es muy común en otras obras, entre las que citamos *El pintor Hans Burgkmair y su esposa Anna*, de Lucas Furtenagel (1527), y el “Emblema 94” de *Theatro moral de los antiguos y modernos*, de Otto Vaenius.

Continuamos con una imagen en que se muestra el momento final, aquél en que se determina el destino del alma del moribundo. La representación que aquí observamos es la de la muerte del justo, es decir, la buena muerte, de seguro porque ésta es la que se pretende conseguir por medio de la enseñanza (figura 5). Esta imagen se describe en muchos tratados del bien morir y en ella hay elementos indispensables.

Según Philippe Ariés:

Los aspersores de agua bendita eran necesarios para evitar la proximidad de los demonios. Una vela encendida en la mano del moribundo simboliza la luz de la fe e incluso la llama de la vida que no se apagaba con la muerte, sino que seguía ardiendo hasta la eternidad. Se recomendaba en especial que el agonizante tomara el crucifijo en su mano, e incluso que lo besara, para rechazar los malos espíritus (*apud Zárate*, 2000: 201).

En este instante final el moribundo se enfrentará a las últimas y desesperadas tentaciones del demonio, quien busca obtener su alma a toda costa. Esta figura infernal de mirada maliciosa, que se esconde bajo la cama, sostiene entre sus garras un libro; en él se contienen las acciones realizadas a lo largo de su vida. Ha llegado el momento del juicio individual, en que ya nada se puede “arreglar”. Sin embargo, el agonizante no está solo: a la cabecera de su lecho se encuentra un ángel que lo reconforta y mantiene la esperanza de que el alma no terminará en el abismo del infierno.

En esta escena hay una presencia que no puede faltar: la de la muerte, pero en esta ocasión ha cambiado la guadaña por el arco y flecha, con los que prepara un tiro directo y preciso. Su expresión también es distinta, a diferencia de los cráneos y esqueletos que hemos visto en láminas anteriores. Esta muerte parece mostrarnos un rostro menos afable, incluso se diría que un tanto perverso, y ante todo victorioso: sabe que su momento ha llegado y no fallará.

Esta representación de la muerte arquera se ha ligado con la iconografía de cupido; en ocasiones incluso conserva las alas, en una analogía que remite a un fragmento de la obra de Andrea Alciato (1549: 91) que narra la confusión entre la Muerte y Cupido, quienes tras dormir juntos en una posada intercambiaron sus flechas, lo cual explica que algunos mueran a temprana edad mientras que otros se enamoran en el ocaso de sus vidas.

La siguiente imagen corresponde al Juicio Final (figura 6). El ángel toca la trompeta y llama a los muertos a levantarse e ir al juicio. Las nubes doradas del cielo ocupan la mayor parte de la tela. La entrada a este lugar de dicha, una enorme puerta dorada, se encuentra a la izquierda. En el centro Cristo, majestuoso, sostiene los símbolos de su pasión: la cruz y los clavos. A sus lados una larga fila de bienaventurados son testigos de este juicio universal. El purgatorio se sitúa cerca del cielo no sólo en la composición, sino también en las ideas. Las almas que permanecen en este lugar se exponen al fuego que, a diferencia del infernal, no hiere, sino que purifica. Sus habitantes son diversos: sacerdotes, obispos o legos, quienes tienen la

esperanza de ser rescatados y transportados al cielo, tal como el alma que conduce el ángel. En la esquina inferior derecha se abren las fauces del infierno; ese enorme y feroz monstruo que devora y encarcela a las almas. Aquí sí son atormentadas por



Figura 5 Sin título, donde se ilustra el destino del alma del moribundo

el mismo clérigo que se veía en el espejo ahora ejecuta el castigo corporal: se observa un cilicio en su abdomen y sostiene una especie de flagelo con la mano derecha, mientras llora para limpiar sus culpas y clama: “Líbrame, Señor, de la muerte eterna en ese día terrible”, a lo que el demonio disfrazado responde: “En el infierno no hay redención”.

La última de las láminas cierra el discurso de la obra (figura 7): si bien no es un esqueleto ni un cuerpo putrefacto, su mensaje no resulta menos impactante. La representación del tema de las *vanitas* por lo general se asoció con la figura femenina. La efímera juventud, las riquezas y la belleza sirvieron para destacar el poco valor que esas banalidades terrenas tendrían en el más allá. Aquí una elegante mujer, ataviada con joyas de perlas y oro, de mirada perdida, nos comparte una enseñanza tomada de su propio ejemplo: “Aprended, vivos, de mí, lo que va de ayer a hoy, ayer como me ves fui, hoy calavera ya soy”.

Esta letrilla, que tuvo su origen en unos versos de Góngora del siglo XVII, ha pervivido durante muchos años como precepto moral, con algunas modificaciones en la forma mas no en el fondo, e incluso pasó a la tradición popular a través de canciones como *La llorona*: “Ayer maravilla fui, llorona, y ahora ni sombra soy”. Al cerrar el *Políptico* la tabla del “Memento mori” vuelve a quedar de frente y entonces sí, donde veíamos a una hermosa mujer, ahora no hay más que un esqueleto.

El *Políptico de la muerte* era el equivalente visual de muchos de los famosos tratados del bien morir en el siglo XVIII y, al igual que ellos, había que saber leerlo, comprenderlo y aprehender la enseñanza que transmite. La riqueza pictórica que ofrece facilitaría la creación de imágenes mentales que le permitieran al que lo veía sentirse más actor que espectador.

Como ya se vio, por medio de la imagen de la muerte se busca aleccionar a los vivos, recordarles su condición mortal, efímera, y la incertidumbre de su destino final; ni siquiera los “santos” tienen segura la salvación. Y aunque el último momento tiene una especial relevancia, no hay nada que le ofrezca al hombre novohispano del siglo XVIII un punto a su favor en el libro de la vida como haber recorrido un camino acorde con los preceptos morales de la cristiandad.

El *Políptico de la muerte* es un medio para ese fin, la herramienta que facilita la preparación de la muerte durante la vida. Confronta de manera constante al ser humano con su propia finitud, le advierte de los peligros del olvido y, al igual que la puerta de la catedral de Morelia, parece decir: “Acostúmbrate a morir antes que la muerte llegue, porque muerto sólo vive quien estando vivo, muere” (Manrique, 2007: 10).

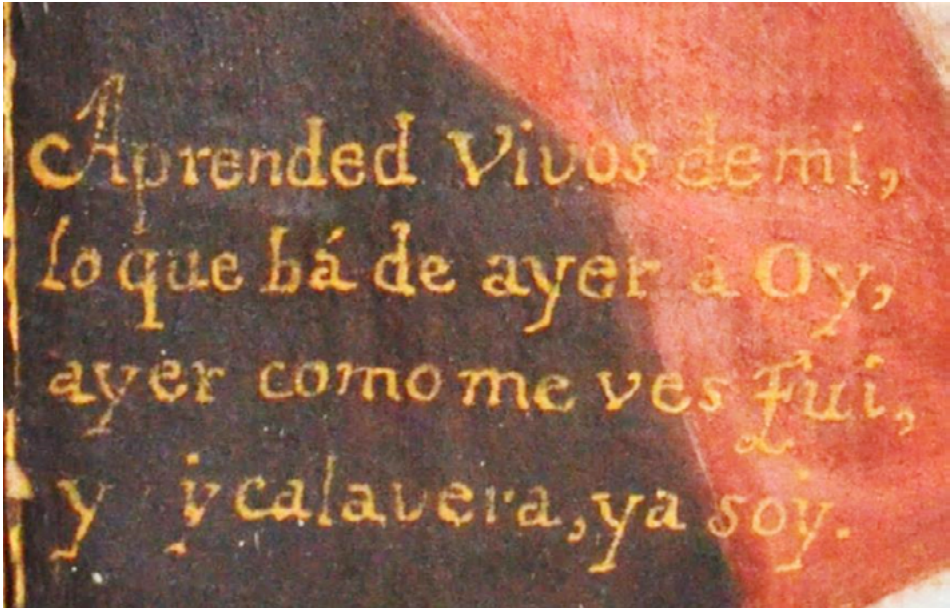


Figura 7 Detalle de la última lámina del *Político*, con la leyenda inspirada en los versos de Góngora

Bibliografía

ALCIATO, Andrea, *Emblemas*, Lyon, Roville-Bonhomme, 1549.

BORJA, Juan de, *Empresas morales*, Bruselas, Francisco Foppens, Impresor y Mercader, 1680.

COVARRUBIAS, Sebastián de, *Emblemas morales*, Madrid, por Luis Sánchez, 1610.

MANRIQUE, Jorge Alberto, "La muerte en la Colonia", en *Nigromante. Boletín Cultural de la División de Ciencias Sociales y Humanidades*, año VIII, núm. 89, 2007.

PUENTE, Luis de la, *Meditaciones espirituales*, Madrid, imprenta de Diego Martínez Abad, 1718.

ZÁRATE TOSCANO, Verónica, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México/Instituto Mora, 2000.

Las entidades anímicas y la muerte en la etnografía de los Altos de Chiapas

Liliana González Austria Noguez
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

RESUMEN

El ser humano en Mesoamérica era entendido como un conjunto de entidades anímicas que le otorgaban desde la vitalidad hasta características propias, como la personalidad. De manera general se trataba de entidades anímicas: ave del corazón, *ch'ulel* y *lab*, de acuerdo con la concepción de los tzeltales según Pitarch. Así, la muerte se ha concebido como la separación de estas entidades anímicas. Sin embargo, ¿qué pasa con ellas cuando el ser humano muere? Para responder a esto se ofrece un análisis etnohistórico del destino de las entidades anímicas después de la muerte entre los mayas actuales, al comparar las concepciones regionales y temporales sobre estas creencias.

Palabras clave: muerte, entidades anímicas, etnografía, mayas, cosmovisión.

ABSTRACT

The human being in Mesoamerica has been understood as a set of various soul entities that grant individuals vitality to distinctive characteristics, such as personality. Generally speaking, there are three animistic entities: the bird of the heart, *ch'ulel*, and *lab* (according to Pitarch for the Tzetzals). Thus, death has been conceived as the separation of these entities. However, what happens to them when the human being dies? To answer this question, the text offers an ethnohistorical analysis on the fate of animistic entities after death among the modern Maya, comparing regional and temporal conceptions concerning these beliefs.

Keywords: death, animistic entities, ethnography, Maya, worldview.

Introducción

El ser humano en las concepciones mesoamericanas se define como un conglomerado heterogéneo y no siempre armónico de sustancias sólidas –carne y huesos–, así como gaseosas –entidades y fuerzas anímicas, también llamadas “almas” o “espíritus– (Velásquez, 2011: 235). Estas últimas también son conocidas como entidades anímicas y se definen como conglomerados de sustancias de origen sobrenatural que se alojan en distintas partes del cuerpo y con funciones específicas para hacer del humano un ser vivo o consciente, con un destino y capacidades de conocimiento, afección, voluntad, temperamento y tendencia (López Austin, 2004b: 31).

Entre sus características principales están las de ser singulares o plurales, divisibles o indivisibles, con funciones específicas, jerarquizables, materiales o inmateriales, separables o inseparables del organismo humano, percederas o inmortales, trascendentes en la vida del ser humano o finitas en la medida de éste mismo, e incluso poseedoras de una conciencia distinta e independiente de la persona a la que pertenecen (López Austin, 2004a: 198). De este párrafo surge esta investigación, justo cuando se menciona que algunas de ellas son percederas o inmortales, trascendentes al humano o finitas, pues si son inmortales o trascendentes surge la duda respecto a dónde se dirigen, cómo, cuándo y de qué depende que así lo sean.

Las entidades anímicas se alojan en un centro anímico, el cual se puede entender como la parte del organismo humano donde se supone que existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo (*ibidem*: 197). De manera muy genérica, entre los estudiosos se aceptan tres entidades anímicas para el periodo clásico maya: *b'ahis*, *o'hlis* y *wahyis* (Velásquez, 2011: 238, 242 y 244), cuyos equivalentes nahuas serían *tonalli*, *teyolia* e *ihiyotl*. Cada una de estas entidades tiene un centro anímico relacionado con una parte del cuerpo: la cabeza, el corazón y el hígado, respectivamente. A su vez se ha interpretado esta división tripartita de las entidades anímicas con la estructura vertical del universo: cielo, tierra e inframundo, por lo que cada entidad comparte las características de estos espacios (López Austin, 2004a: 262 y 398).

En cuanto a las fuerzas anímicas, se pueden definir como aquellos elementos que, sin ser cuantificables ni individualizables, dotan de vida a la persona sin estar por ello directamente ligados a las funciones intelectuales, sino vinculados con fuerzas externas que les permiten regenerarse y renovarse durante los ciclos ordinarios de la vida humana (Velásquez, 2011: 237); por ejemplo, la respiración y el calor.

En realidad, el número de entidades anímicas, fuerzas y centros relacionados con éstas dependen del área cultural, la región y la época. Los etnógrafos muchas veces llaman almas o espíritus a estas entidades y mencionan fuerzas como el calor o la ira, sin categorizarlas como tal. Por lo tanto, aquí se les dará una categorización de acuerdo con los conceptos definidos con anterioridad. Otro problema que ya ha sido bastante discutido es el hecho de que se mezclan conceptos o bien se generalizan, como el tonalismo “áster ego” y el nahualismo “transformación en animales”, cuando en realidad se refieren a cosas distintas. Esto sucede porque las entidades anímicas se encuentran relacionadas de manera íntima y permanente, por lo que a veces es difícil distinguir unas de otras. Conuerdo con la postura que considera que se refiere a elementos distintos y que el nahualismo se encuentra ligado a las personas con poder (Foster, 1944; Aguirre Beltrán, 1980; López Austin, 2004a; Martínez, 2007; Carrillo Sánchez, 2007-2008; Velásquez, 2009).

Entidades anímicas y la muerte

Los Altos de Chiapas es una de las zonas más estudiadas por la etnografía.¹ Los primeros trabajos sobre las entidades anímicas se realizaron en la década de 1960. En esta época William Holland, de la Universidad de Arizona, publicó el libro *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, escrito durante su estancia en Larráinzar. Allí el autor divide a la persona en material, carne y huesos, así como en inmaterial: el espíritu (Holland, 1963: 99).

El aspecto inmaterial del ser humano existe antes del nacimiento y después de la muerte. Sin embargo, el aspecto material es finito y se conforma por el cuerpo humano y el cuerpo de su animal compañero, por lo que ambos se “acaban” con la muerte del primero. Aquello que los unía era el espíritu, el cual es liberado tras la muerte para seguir su camino (*ibidem*: 115). El espíritu permanecerá en el mundo de los muertos el mismo tiempo que haya vivido para después regresar a la tierra de los vivos.

El destino de lo material será la choza donde habitó el individuo o bien el cementerio. Sin embargo, si la persona que muere pertenecía a la elite, sus restos materiales se entierran en la montaña sagrada, directamente con los ancestros.

Ahora bien, el destino del aspecto inmaterial de la mayoría de las personas es el “reino de los muertos”, donde toman la forma de individuos pequeños y débiles para trabajar, por lo que intentan regresar a la tierra de los vivos. Habitan en una sociedad

¹ En este trabajo se respetaron las grafías que cada autor le dio a los términos en tzeltal o tzotzil.

de estructura y cultura idénticas a las tzotziles. Más tarde, tanto el espíritu como el otro animal compañero se le dan a un recién nacido de otra comunidad. Esto ocurre de manera interminable, debido a que el espíritu es indestructible (*ibidem*: 117).

Sin embargo, cuando el fallecido transgredió las normas sociales, su destino será permanecer por siempre en el infierno, ubicado en el último escalón del mundo inferior, donde llevará una vida muy semejante a la que tuvo en la tierra de los vivos.

En 1964 Calixta Guiteras investigó a los tzotziles de Chenalhó, y en su libro *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil* se refiere a dos tipos de “almas”: *ch'ulel* y *wayjel*. La primera es como el aire, la esencia impalpable y la imagen onírica del individuo. Cuando éste fallece, la pérdida de su *ch'ulel* no es instantánea, pues ésta tarda en darse cuenta y la única manera de que salga del cuerpo consiste en nombrar al muerto por su nombre real —el cual pocos conocen— y decirle que su vida terrena ha concluido. Aun así regresa a su casa los siguientes tres días, con la intención de llevarse a un acompañante (Guiteras, 1965: 229-230).

Con el deceso de la persona, el *ch'ulel* se dirige al inframundo para más tarde instalarse en un nuevo ser. Debido a eso se le nombra “el alma eterna”.

La sustancia espiritual que constituye el *ch'ulel* nunca muere, ya que pasa de un ser a otro en un ciclo interminable. La mitad de la existencia del alma de un individuo transcurre en *sba-balamil*, iniciándose antes de su nacimiento y acabando con la muerte del cuerpo; la otra mitad se pasa en el reino de la muerte, durante el mismo periodo de tiempo, donde disminuye su edad hasta el regreso a la infancia, para volver a nacer como un individuo, de sexo opuesto, sea en distinta familia o *capul*, sea en diferente grupo indígena. El *ch'ulel* recién nacido es *tabula rasa*, desprovisto de cualquier característica que lo pueda ligar con su encarnación previa (*ibidem*: 229).

Los *ch'uleletik* de los muertos se pueden comunicar con los de los vivos por medio de sueños. Por ejemplo, si un *ch'ulel* no recibe una sepultura adecuada, se quedará atrapado en el cuerpo y por medio de los sueños pedirá a sus familiares que la realicen. Si los *ch'uleletik* de los vivos son los que desean comunicarse con los muertos, lo harán por medio de las “cajitas habladoras”, las cuales reciben el nombre de un santo y pueden consistir en una caja o una jícara.

El *wayjel* adopta la forma de un animal que reside en la selva, relacionado con la oscuridad, el cual comparte su destino con el dueño; es decir, la vida del ser humano depende de la contraparte animal. Cuando el *wayjel* es “comido” durante el sueño, el cuerpo muere (*ibidem*: 232).

En 1976 Evon Vogt también estudió a los tzotziles, pero los de Zinacantán. En su libro *Ofrenda para los dioses* menciona que son “animistas”, ya que creen que muchos fenómenos naturales, todos los animales e incluso algunos objetos fabricados por el ser humano poseen “almas innatas”. La diferencia radica en que sólo los humanos tienen asimismo compañeros animales o *wayjel*. Vogt menciona para el ser humano dos entidades anímicas: el “alma innata” y otra llamada “compañero animal”.

El alma innata se ubica en el corazón y consta de 13 partes. Si bien es divisible en forma temporal, se le considera eterna e indestructible. Con la muerte abandona el cuerpo y se le asocia con su tumba durante varios años; pasado un tiempo ingresa al grupo de almas innatas cuidadas por los dioses ancestrales, que la implantarán de nuevo en un embrión humano y de manera simultánea instalarán la misma alma innata en el embrión de un animal (Vogt, 1979: 37, 39). Esta alma abandona el cuerpo para volver a recorrer el curso de su vida, al juntar todas sus piezas de carne, cabello y uñas (*ibidem*: 45).

Sin embargo, ¿qué pasa con el animal compañero? Vogt no resuelve esto, tal vez porque parece que al final las entidades son tan confusas que sólo describe una o se confunde respecto a cuando se trata de una u otra.

Por su parte, en 1977 el alemán Ulrich Köhler realizó su investigación entre tzeltales de San Pablo Chalchihuitán, cuyo resultado fue la publicación del libro *Chombilal Ch'ulelal. Alma vendida: elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericana en una oración en maya-tzotzil*, donde menciona la existencia del *ch'ulel* y *holomal*: el primero puede ser un animal compañero del monte, un animal doméstico o un fenómeno natural, en cuya forma pueden actuar determinados humanos. Se encuentra en el cuerpo y continúa viviendo tras la muerte. El *holomal* también puede ser un animal o un fenómeno natural en cuya forma puede actuar un humano, pero aquel que lo posee también lo puede utilizar para infligir daños (Köhler, 1995: 21-22). Otra diferencia es que se pueden tener varios y sólo cuando se muere el más importante en términos jerárquicos muere también su contraparte humana (*ibidem*: 130).

En la década de 1990 Pedro Pitarch, en su libro *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, publicó los resultados de su trabajo en Cancuc y definió tres entidades anímicas: minúsculo pájaro “ave del corazón”, el “genuino *ch'ulel*” y por último los *lab'*.

El “ave del corazón” es rigurosamente necesaria para conservar la vida, pues si abandona el cuerpo éste se enferma y su dueño muere con rapidez. Entonces se libera al mundo, donde será devorada por los demonios o algún animal salvaje.

El “genuino *ch'ulel*” interviene en la caracterización individual de cada persona. En él residen la memoria, los sentimientos y las emociones. Es el responsable de los sue-

ños y en él se origina el lenguaje. Esta entidad existe desdoblada: habita en el corazón de la persona que vive en Cancuc y de manera simultánea en el interior de cierta montaña (Pitarch, 1996: 33-35). Desde la agonía de una persona y hasta días después de que muera su “genuino *ch’ulel*” vaga en torno a su casa, lo cual supone cierto peligro, ya que puede llevarse a otros *ch’ulel* por los que sienta afecto (*ibidem*: 53).

Por su parte, los *lab’* son criaturas “reales” que además habitan en el cuerpo humano con el idéntico perfil del ser que habita afuera, sólo que en forma gaseiforme. Existen de varios tipos: “*lab’* animal”, que es aquello que le ocurre al humano como heridas, enfermedad o muerte o que daña de inmediato a su contraparte animal; “*lab’* agua”, que son culebras de agua dulce o instrumentos hechos por la persona, como hachas, picos, agujas de coser y barretas; “*lab’* meteoros”, compuestos por el relámpago, el viento y el rayo. El mínimo de *lab’* es uno, lo usual son “dos o tres” y la cifra máxima es de 13. Si mueren más de la mitad de los *lab’* también muere la persona. En tanto esto no ocurra seguirá viviendo, ya que todavía le quedan otros (*ibidem*: 55, 58 y 70).

Fuerzas antómicas y la muerte

El calor, según Guiteras (1965: 237), relaciona al ser humano con los dioses y los seres poderosos que conservan o destruyen la vida. Se relaciona con la virilidad, la edad y el desempeño de una función gubernamental. Estas personas, más “calientes”, pueden conservar, destruir, defender o devorar el *ch’ulel* de otras. Como el calor se pierde con la muerte, es necesario restituirlo en el cadáver para que pueda empezar su camino.

Las personas “frías” son los recién nacidos que apenas van llegando al mundo, los cuales, al nacer, necesitan un baño caliente, además de que se les presentan tres chiles rojos para darles calor. Asimismo, para compensar su condición inicial sólo pueden comer comidas calientes. Los muertos también son fríos: es necesario dar calor al alma innata por medio de velas encendidas, aguardiente y sahumerios para su viaje a Winahel y al mismo tiempo para asegurar que no regrese a amenazar los vivos (Vogt, 1979: 40 y 46).

Según Pitarch la sombra que proyecta el ser humano se denomina *noketal* –la raíz, *nok*, designa algo plano o alisado–. Se trata de la sombra proyectada con el Sol, la Luna u otra luz, y ésta representa una proyección del “genuino *ch’ulel*”, y no la del cuerpo. La sombra desaparece en el instante en que el *ch’ulel* abandona el cuerpo (Pitarch, 1996: 52).

Lugar de destino del ch'ulel

Todos los autores citados se refieren a un lugar de destino llamado el “reino de los muertos”, equivalente al inframundo prehispánico. Guiteras menciona que el primer destino del *ch'ulel* es el Katibak y posteriormente Winahel, este último entendido como la tierra de los muertos, localizada en el Sol.

Vogt (1979: 31) refiere que el primer lugar de destino es K'obetel, “lugar de llegada”, y que desde allí, según la vida de la persona dueña del *ch'ulel*, se va al Winahel o “cielo” o bien al K'Atin-Bak o “lugar calcinado por huesos”. Como ya se dijo, el “alma innata” abandona el cuerpo para volver a recorrer el curso de su vida, tras juntar todas las piezas de carne, cabello o uñas (*ibidem*: 45).

A este mismo lugar Pitarch se refiere como K'atinbak o “hueso calcinado”, el cual se encuentra en el interior profundo de la Tierra, por lo que hasta allí no llega la luz del sol y hace frío. Los *ch'ulel* se alumbran con “leña” de los huesos que sustraen de las fosas. El autor agrega otros destinos que dependen de las circunstancias de la muerte. Por ejemplo, el *ch'ulel* de los que mueren asesinados o ahogados se entierra en el lugar donde murieron, por lo que serán sirvientes de *Yaj'wal Witz'*, el “señor de la montaña”; los de los asesinados, suicidas o participantes de guerras suben al cielo, donde caminan junto al Sol y a los *ch'ulel* de los santos de las iglesias incendiadas por las tropas mexicanas durante la llamada “Segunda Guerra” –que en este caso se refiere al periodo de la Revolución mexicana); los niños que mueren sin pronunciar palabra se encuentran en un lugar suspendido en algún punto equidistante entre el cielo y la Tierra, a la espera de ser “implantados” en el vientre de alguna mujer (Pitarch, 1996: 53-54).

Vida y muerte como una vela

El concepto de “hora” u *‘ora* es común en los Altos de Chiapas. Indica la duración de la vida que se le ha otorgado a cada ser humano y se simboliza con una vela encendida. Con la muerte se cree que la persona ya no tiene hora, es decir, que su tiempo se le ha terminado. La hora puede ser “cortada” o disminuida por haber cometido alguna “falta” o mediante el empleo de seres sobrenaturales con la voluntad consciente o inconsciente de destruirla (Guiteras, 1965: 236-237), lo cual se manifiesta por medio de una enfermedad.

Pitarch completa esta información al mencionar que la vela se localiza “arriba en el aire”, en algún lugar antes de los 13 estratos celestes, y que allí, en una platafor-

ma rectangular, se encuentran colocadas las velas de todos, bajo el cuidado de *Jtatik Velarol*, “nuestro padre velador”. Justo en el momento de nacer cada vela se prende y se va consumiendo con lentitud, hasta que se consume y con esto concluye el tiempo de vida de la persona. Por lo tanto, también se le concibe como el “tiempo de vida” (Pitarch, 1996: 82).

Enfermedad y muerte

Otra característica de las creencias de los Altos de Chiapas es que el término *chamel* significa al mismo tiempo enfermedad y muerte (Guiteras, 1965: 119). Los encargados de generar las enfermedades son los *lab'* y existen varios, cada uno de los cuales provoca un tipo distinto de enfermedad (Vogt, 1979: 63) y al final ocasiona la muerte debido a que ésta no acontece “por causas naturales”. Puede ser el resultado de la pérdida del alma, de que el nagual de alguien salga del corral, de que el alma innata de alguien sea vendida con carácter irrevocable al Señor de la Tierra o, algo mucho menos común, de algún daño físico (*ibidem*: 44). La enfermedad también es concebida como un desequilibrio de calor y, por lo tanto, la muerte representa la pérdida del mismo.

Conclusiones

Independientemente de cuántas y cuáles sean las entidades y fuerzas anímicas que determinado grupo cultural posea, tienen ciertas características que conforman el complejo anímico mesoamericano, sin importar cómo se les llame o con qué entidad se les asocie.

En este artículo se presentaron los rasgos característicos de la región de los Altos de Chiapas en cuanto a su concepción de la muerte: la creencia en una vela que simboliza la vida y que en cuanto se consume termina con la vida de la persona; que la enfermedad es sinónimo de muerte y que es consecuencia de un mal comportamiento; que existen seres capaces de generar la enfermedad o curarla y, por lo tanto, de continuar con la vida o morir; que el lugar de destino de la entidad anímica del *ch'ulel* es el “lugar de los muertos” donde se “desgasta” –pierde memoria, recuerdos, personalidad, etc.– y posteriormente va al “cielo”, donde aguarda para ser puesta de nuevo en la Tierra.

Se debe considerar que en Mesoamérica se concebía a la muerte como la dispersión de varios elementos (López Austin, 2004a: 363); es decir, no todos los componentes anímicos del ser humano tienen el mismo final. Es necesario hacer este recuento etnográfico para conjuntar la información que aporta cada una de las regiones mayas, a modo de observar las transformaciones históricas, las persistencias ideológicas o el cambio de la cosmovisión. Éste es sólo un acercamiento a la región de los Altos de Chiapas, por lo que está pendiente una comparación más grande con la etnografía de las demás regiones que conforman a la cultura maya actual.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI, 1980.
- CARRILLO SÁNCHEZ, “Cuerpo, *ch’ulel* y *lab*. Elementos de la configuración de la persona tzeltal en Yajalón, Chiapas”, en *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, núm. 4, diciembre de 2007-mayo de 2008, pp. 1-58, en línea [<http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>].
- FIGUEROLA POJUL, Helios, “El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas”, en *Trace*, núm. 38, 2000, pp. 13-24.
- FOSTER, George, “Nagualism in Mexico and Guatemala”, en *Acta Americana*, México, vol. 2, núms. 1-2, 1944.
- GUITERAS HOLMES, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1965.
- HERMITTE, Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.
- HOLLAND, William R., *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*, México, INI, 1963.
- KÖHLER, Ulrich, *Chonbilal Ch’ulelal: Alma vendida: elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericana en una oración en maya-tzotzil*, México, IIA-UNAM, 1995.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM, 2004a.
- _____, “La composición de la persona en la tradición mesoamericana”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 65, enero- febrero de 2004(b), pp. 30-35.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, “Las entidades anímicas en el pensamiento maya”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. 30, 2007, pp. 153-174.
- _____, “*Nahualli*, imagen y representación”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 13, núm. 38, septiembre-diciembre de 2006, pp. 7-47.

- PAGE PLIEGO, Jaime Tomás, “Curandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes”, tesis de doctorado, México, FFL-UNAM, 2002.
- PITARCH, Ramón Pedro, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996.
- RUZ LHULLIER, Alberto, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, México, Seminario de Cultura Maya-UNAM, 1968.
- RUZ, Mario Humberto, “La restitución del ser. Identidades mayas de la muerte”, en *Memorias del IV Congreso Internacional de Mayistas*, México, UNAM, t. I, 2003, pp. 155-178.
- _____, “Pasajes de muerte, pasajes de eternidad”, en Alain BRENTON, Aurora MONOD y Mario Humberto RUZ (eds.), *Los espacios mayas: representaciones, usos y creencias*, México, UNAM, 2003, pp. 619-657.
- VELÁSQUEZ GARCÍA, Erik, “Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica”, en María Elena VEGA VILLALOBOS y Alejandra MARTÍNEZ DE VELASCO (eds.), *Los mayas. Voces de piedra*, México, Ámbar Diseño, 2011, pp. 235-251.
- _____, “Los vasos de la entidad política de ik’: una aproximación histórico-artística sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico”, tesis de doctorado en historia del arte, México, UNAM, 2009.
- VILLA ROJAS, Alfonso, *Etnografía tzeltal de Chiapas: modalidades de una cosmovisión prehispánica*, México, Gobierno de Chiapas/Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y la Diferencia de Cultura, 1990.
- _____, “La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, en *Anales de Antropología*, núm. 17, 1980, pp. 31-46.
- VOGT, Evon Z., *Ofrendas para los dioses*, México, FCE, 1979.

De la construcción de *thanatos* a la realización de la *mors vera*

J. Erik Mendoza Luján

Dirección de Antropología Física, INAH

RESUMEN

En este trabajo se trata el concepto de la buena muerte y cómo ha cambiado esta idea en Occidente. Considerada como un hecho en el orden de las cosas naturales o bien en su relación con la existencia humana, se puede hablar de muerte y de la Muerte: por un lado el deceso de cualquier ser vivo y por el otro la posibilidad existencial. De la segunda emergen las posibilidades del ser y estar humanos, devenidas asunto de reflexión que propulsa la generación de cultura, religión, arte y ciencia. Se presenta en diversas imágenes y formas con el mismo sustento: el final. La lucha contra ella es contra la finitud y la fragilidad de la existencia. Por eso es el motor para la creación de sistemas de esperanza hacia la infinitud mediante los símbolos inmersos en las culturas, reflejados en la idea de la escatología a la espera de una buena o verdadera muerte. *Thanatos* es el dios que arranca el alma o espíritu a los humanos y también la idea de la buena muerte: la *mors vera*. Todas las culturas han definido los parámetros para el tránsito del moribundo al más allá y el consuelo del doliente.

Palabras clave: muerte, religión, escatología, sistemas de esperanza.

ABSTRACT

This text deals with the conception of good death and how this idea has changed in the West. Regarded as an event in the natural order of things or else in its relation to human existence, it is possible to speak of death and Death: on the one hand the demise of any living being and on the other the existential possibility. The possibilities of the temporal and permanent human existence emerge from the second, evolving into the reflection that drives the production of culture, religion, art, and science. It is presented in diverse images and forms with the same basis: the end. The struggle against it is against the finite quality and fragility of existence. Therefore, it is the driving force for the creation of systems of hope aimed at infinity through symbols immersed in cultures, reflected in the idea of eschatology to the hope for a good or true death. *Thanatos* is the god who rips out the human soul or spirit and also the idea of good death: *mors vera*. All cultures have defined the parameters for the transit of the deceased to the beyond and for the comfort of mourners.

Keywords: death, religion, eschatology, systems of hope.

Nosotros, hombres, somos frágiles, en verdad, tenemos que ayudar a nuestra propia muerte. Es quizás una cuestión de honor nuestra: no quedarnos así, inermes, entregados; dar de nosotros, cualquier cosa, o, si no, ¿para qué serviría estar en el mundo? La cuchilla de la Guillotina corta, pero ¿quién pone el cuello? El condenado. Las balas de los fusiles perforan, pero ¿quién da el pecho? El fusilado. La muerte tiene esta peculiar belleza de ser tan clara como una demostración matemática, tan simple como unir con una línea dos puntos, siempre que ésta no exceda el largo de la regla.

JOSÉ SARAMAGO

Introducción

Thanatos, mors, death, mort, tod, morte, muerte: una palabra que intenta definir a un suceso que va de consuno con lo (bio)lógico, tanto fin de lo que “conocemos como vida” y hemos definido como tal pero al mismo tiempo parte de la existencia y la experiencia humana. La palabra en sí no tiene significado alguno, pues éste será impregnado por cada individuo-sociedad-especie (parafraseando a Morin), en tanto que cada persona dará un sentido propio a partir de su experiencia, al igual que en las comunidades (y en un nivel macro) nos expresemos como especie respecto a este suceso. A partir de lo anterior es posible observar que la muerte se puede considerar desde las siguientes perspectivas: 1) como deceso, es decir, un hecho que tiene lugar en el orden de las cosas naturales;¹ 2) en su relación específica con la existencia humana. A fin de cuentas estas definiciones sólo corresponden a la palabra muerte, pero por alguna parte debemos comenzar, y qué mejor que con ellas.

El deceso o la muerte que es conocida

Como deceso, la muerte es un hecho natural como otros más y para el ser humano carece de un significado específico. Existen procedimientos objetivos para la comprobación de este hecho. Un médico, por ejemplo, es llamado a comprobar la muerte de una persona y en este caso el deceso es un hecho comprobable, de “naturaleza biológica”, con consecuencias determinadas pero indirectas en relación con otras personas.

¹ Esta noción filosófica se refiere a todo aquello considerado dentro de lo orgánico y no sólo a lo material, como se podría pensar.

Así ocurre cuando se considera a la muerte como una condición de la economía general de la naturaleza viva o de la circulación de la vida o de la materia. En este sentido Marco Aurelio hablaba de la igualdad de los hombres ante la muerte: “Alejandro de Macedonia y su caballerizo, muertos, se reducen a la misma situación: reabsorbidos ambos en las regiones seminales del mundo o dispersados ambos entre los átomos” (*apud* Abbagnano, 1961: 405). De igual forma Shakespeare escribía en *Hamlet*: “Alejandro murió, Alejandro fue sepultado, Alejandro hízose polvo; el polvo es tierra; y de la tierra se hace barro, y ¿por qué con ese barro en que se convirtió no podría taparse un barril de cerveza?” En todos estos casos se entiende por muerte el deceso de cualquier ser vivo, sin que se haga una referencia específica al ser humano. Frente a la muerte así entendida la única actitud filosófica posible es la expresada por Epicuro: “Cuando existimos, la muerte no existe y cuando está la muerte, no existimos” (*apud ibidem*: 406).

En el mismo sentido, Ludwig Wittgenstein afirmó en su *Tractatus*: “La muerte no es un evento de la vida: no se vive la muerte” (*apud idem*), en tanto que Sartre (1980 [1943]: 630) insistió acerca de la insignificancia de la muerte: “Es un puro hecho, como el nacimiento; viene hacia nosotros desde el exterior y nos transforma en exterioridad. En el fondo no se distingue de manera alguna del nacimiento y denominamos facticidad a la identidad del nacimiento y de la muerte”.

Entendida así, la muerte no concierne propiamente a la existencia humana. El contraste entre la muerte así entendida y la muerte como amenaza que incumbe a la existencia en particular fue muy bien expresado por Lev Tólstoi en su relato *La muerte de Iván Ilich*, donde el protagonista, que reconoce como justa y válida la idea genérica de la muerte como deceso, se rebela ante la amenaza que ésta hace pesar sobre él.

La muerte experimentada, o la muerte en relación con la existencia humana

Al hablar sobre la muerte de manera necesaria nos remitimos a la vivencia de la finitud, del cese de vida, experimentada por cada persona al tener contacto con un cadáver. No podemos hablar de una situación transmitida, pues cada individuo aprenderá y aprehenderá la muerte en la medida de lo que signifique para sí mismo. Es decir, la muerte como palabra posee un significado a partir de un signo que representa, pero el individuo significará a partir de lo sentido y vivido en el momento del acercamiento con la finitud. Concebida de esta manera, la muerte será simbolizada desde la perspectiva de la experiencia individual. En el entendido de que la especie *sapiens* es gregaria, la experiencia de los otros miembros de la comunidad contribuirá a consoli-

dar un significado y símbolo propio que defina a la muerte, al tiempo que tendremos símbolos que expresen la experiencia compartida con el resto de la especie.

Así, desde una posibilidad específica, en su relación con la existencia humana la muerte puede ser entendida: a) como iniciación de un ciclo de vida; b) como el final de un ciclo de vida; c) como posibilidad existencial.

La muerte como iniciación de un ciclo de vida es entendida por muchas doctrinas que admiten la inmortalidad del alma. Para éstas es lo que Platón consideraba “la separación del alma del cuerpo” (Burnet, 1906: 567), con la cual se inicia el nuevo ciclo de vida del alma, ya sea que este ciclo se entienda como la reencarnación del alma en un nuevo cuerpo o como una vida incorpórea. Plotino (1940: 327) expresó esta concepción así: “Si la vida y el alma existen después de la muerte, la muerte es un bien para el alma porque ejerce mejor su actividad sin el cuerpo. Y si con la muerte el alma entra a formar parte del alma universal: ¿qué mal puede haber para ella?”

Un idéntico concepto de la muerte se encuentra al considerar la vida humana en la Tierra como preparación o acercamiento a una existencia diferente. Y aparece también cuando se afirma la inmortalidad impersonal de la vida, tal como lo hace Arthur Schopenhauer, que compara la muerte con el ocaso del Sol, que al mismo tiempo es el orto del Sol en otro lugar (*apud* Abbagnano, 1961: 408).

El concepto de la muerte como fin de la vida ha sido expresado de diferentes maneras por los filósofos. Marco Aurelio lo entendía como reposo o cesación de los cuidados de la vida, concepto que aparece con frecuencia en las consideraciones de la sabiduría popular en torno a la muerte: “En la muerte”, decía Marco Aurelio, “está el reposo de los contragolpes de los sentidos, de los movimientos impulsivos que nos arrojan aquí y allá como marionetas, de las divagaciones de nuestros razonamientos, de los cuidados que debemos tener para el cuerpo” (*apud ibidem*: 405).

Gottfried Leibniz concibió el fin del ciclo vital como disminución o decadencia de la vida: “No se puede hablar de la generación total o de muerte perfecta, entendida rigurosamente como separación del alma. Lo que denominamos generación es desarrollo y aumento y lo que llamamos muerte es decadencia y disminución” (*apud ibidem*: 408). En otros términos, con la muerte la vida disminuye y desciende a un nivel inferior, al de la aperccepción o consciencia, en una especie de “aturdimiento”, pero no cesa (Leibniz, 1714: 4). A su vez, Hegel (1960: 375) considera a la muerte como el fin del ciclo de la existencia individual o finita por su imposibilidad de adecuarse a lo universal, y menciona que “la inadecuación del animal a la universalidad es su enfermedad original y es el germen innato de la muerte. La negación de esta inadecuación es, precisamente, el incumplimiento de su destino”.

En cuanto al concepto bíblico de la muerte como castigo del pecado original, es al mismo tiempo conclusión del ciclo de la vida humana perfecta en Adán y una limitación fundamental que la vida humana ha sufrido a partir del pecado de Adán (véase Génesis, 2, 17 y Romanos, 5, 12). Al respecto escribió santo Tomás de Aquino: “la muerte, la enfermedad y cualquier defecto corporal dependen de un defecto en la sujeción del cuerpo al alma. Y como la rebelión del apetito carnal al espíritu es la pena del pecado de los primeros padres, tal es también la muerte y todo otro defecto corpóreo” (*apud* Xirau, 1980: 85). Sin embargo, este segundo aspecto es propio de la teología cristiana y pertenece al concepto de la muerte como posibilidad existencial.

El concepto de muerte como posibilidad existencial implica que no se trata de un acontecimiento particular ubicado en la iniciación o en el término de un ciclo de vida propio del ser humano, sino de una posibilidad siempre presente en la vida humana y de naturaleza tal que determina sus características fundamentales. En la filosofía moderna, la consideración de la muerte en este sentido ha llevado a la denominada “filosofía de la vida”. En especial, Dilthey (1953: 161-162) menciona que “la relación que determina de un modo más profundo y general el sentimiento de nuestra existencia es la relación entre la vida y la muerte, pues la limitación de nuestra existencia por la muerte es siempre decisiva para nuestro modo de comprender y de valorar la vida”. La idea fundamental expresada aquí por Dilthey es la de que la muerte constituye una limitación de la existencia en cuanto se trata de una condición que acompaña todos sus momentos. Esta concepción, que en el plano filosófico de alguna manera reproduce la concepción de la muerte de la teología cristiana, ha sido expresada por Jaspers mediante el concepto de la situación límite, esto es, de una “situación decisiva, esencial, ligada a la naturaleza humana en cuanto tal e inevitablemente dada con el ser finito” (*apud* Abbagnano, 1961: 409).

Con base en estos precedentes, Heidegger (1962: 52) consideró a la muerte como la posibilidad de la imposibilidad existencial: “La cadente cotidianidad del ‘ser ahí’ conoce la certidumbre de la muerte y sin embargo esquiva el ‘ser cierto’. Pero este esquivarse atestigua [...] que la muerte tiene que concebirse como posibilidad más peculiar, irrevocable, irrebasable y cierta”. Desde este punto de vista, como posibilidad, “la muerte no da al ‘ser ahí’ nada que realizar ni nada que como real pudiera ser él mismo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse a [...] de todo existir [...] En el ‘precurar’ la muerte indeterminadamente cierta se expone la existencia a una amenaza constantemente surgente de su ‘ahí mismo’ [...] Mas el encontrarse capaz de mantener la amenaza constante y absoluta que para el ser más peculiar y singularizado del ‘ser ahí’ ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia” (*ibidem*: 53).

La expresión utilizada por Heidegger al definir la muerte como “la posible imposibilidad de la existencia” parece contradictoria y le fue sugerida por su doctrina de la imposibilidad radical de la existencia: la muerte es la amenaza que tal imposibilidad hace pesar sobre la existencia misma. Si se quiere prescindir de esta interpretación de la existencia en términos de necesidad negativa, se puede decir que la muerte es “la nulidad posible de las posibilidades del hombre y de la total forma del hombre” (Abbagnano, 1939: 98 y 1959: 14). En vista de que toda posibilidad puede, como posibilidad que es, no ser, la muerte es la nulidad posible de cada una y de todas las posibilidades existenciales y constituye la limitación fundamental de la existencia humana como tal.

A los seres humanos la muerte se nos presenta en forma inevitable como objeto de nuestra experiencia y, por lo tanto, como parte importante de nuestra continua y profunda reflexión. No hay manera de ponderar el curso y contenido de nuestra existencia sin tomar en cuenta la posibilidad de la muerte, la propia o la ajena. Esto nos provoca angustia, una “angustia de finitud” o miedo a morir. Esta angustia, que es un temor a lo desconocido, provoca la necesidad de conocer eso desconocido, de dar un nombre y un lugar a las cosas. El conocimiento y nominación, los cuales se fundan en la concepción, lleva de consuno el dominio de la naturaleza, de domar la muerte.

La muerte domada: símbolo y concepto

La humanidad siempre ha reflexionado en torno a la muerte. Desde los mitos más arcaicos hasta la teología cristiana, lo más frecuente ha sido invocar la falta del humano en sus causas inmediatas, su significación, sus modalidades y consecuencias. Las estructuras socioculturales intervienen en este proceso de modo evidente. En la medida que las sociedades-cultura acumuladoras de humanos dominan más a la muerte por medio de lo simbólico, todo ocurre como si la multiplicidad de tabúes referentes al desenlace fatuo impidiera hacer de la muerte el tabú por excelencia. Por el contrario, las sociedades-cultura de acumulación de bienes intentan ocultar el pensamiento de la muerte, negación suprema, pero la muerte espanta más cuando se presenta si es reprimida y amenaza con volverse obsesiva. Vista así, en términos socioculturales la muerte y los ritos y mitos que suscita remiten a la relación significante-significado. A partir del sistema lingüístico el humano genera la cosa simbólica y el símbolo cosificado, donde la cosa es parte de la naturaleza y el símbolo es la aprehensión y apropiación humana. En este caso el suceso muerte se convierte en la Muerte, una figura simbolizada que con el paso del tiempo se ha convertido en un símbolo cosificado por cada sociedad-cultura.

La mayoría de nosotros ignoramos la serie de concepciones distintas de la muerte que no aparecen de manera regular en los horizontes de nuestra educación o nuestra cultura, lo cual dificulta más la apreciación de un panorama amplio acerca del significado de la muerte. Obras recientes y ampliamente leídas han hecho hincapié en la idea de la muerte como el final de la vida, si bien sólo se trata de la perspectiva del deceso y la experiencia que transmite a los humanos. Esta definición puede ser bastante amplia y laxa, pero la muerte y su significado van más allá del simple hecho (bio)lógico y la experiencia sensorial del mismo.

Para pensar en términos platónicos en el *logos* y el mito de la caverna, podemos reflexionar, como apuntó Rochefoucauld, que ni el Sol ni la muerte se pueden mirar cara a cara. La ignorancia es un estado de conformismo, pero al mismo tiempo un lugar oscuro de nuestros más profundos miedos. El humano o bien renuncia a mirar a la muerte, la pone entre paréntesis, la olvida, como se termina por olvidar del Sol, o bien, por el contrario, la observa con esa mirada fija, hipnótica, que se pierde en el estupor y de la que nacen los milagros. El ser humano que ha olvidado demasiado a la muerte, ha querido con la misma intensidad mirarla de frente, en lugar de intentar rodearla con su astucia.

Sea pues la tarea titánica de cada individuo y sociedad: enfrentar el suceso muerte y asignarle un significado que permita adquirir el conocimiento del mismo, explicarla para después nominarla y conceptualizarla, lo cual no es posible sino desde una perspectiva (antropo)lógica —esto es, la muerte en referencia al fenómeno humano—, en tanto que es un hecho de la existencia y la experiencia experimentado por cada individuo, lo que lo hace imprescindible para la adecuada interpretación de su forma de ser.

La dualidad vida-muerte no es más que el pretexto para observar el verdadero propósito de su estudio: lo ontológico, el saber respecto a dónde venimos, a dónde vamos y quiénes somos. La existencia humana gira alrededor de la muerte y viceversa. No podemos negar la cercanía de la muerte en tanto que convivimos a diario con ella, ya sea en forma directa o indirecta. Desde que nacemos comenzamos a morir poco a poco, hasta que, ya sea de forma natural o por una interrupción de nuestra existencia, fallecemos. La muerte nos puede enseñar a vivir y la vida a morir: todo depende del ángulo desde el cual lo miremos.

La muerte nos proporciona una serie de símbolos y significados para su aproximación: la ruptura, el punto sin retorno, el fin son tan sólo una parte del significado que le imprimimos a una palabra. Como palabra sólo es un código lingüístico. Lo importante es su conceptualización, aquello que nos permite observar la red de relaciones socioculturales y psicoafectivas en la cual emerge y se encuentra inmersa.

El lenguaje de la muerte: tanato-semiología y tanato-hermenéutica

Es cierto que todo hecho social es un lenguaje, en tanto que es sociocultural y, por lo tanto, humano; la muerte, por el juego complejo de creencias que supone, por la riqueza y diversidad de ritos que genera, por el conjunto de los medios concebidos y actualizados por el grupo para paliar las consecuencias penosas provocadas por la pérdida de uno de sus miembros, nos remite a una semiología (antropo)lógica.

En principio se deben distinguir tres dimensiones principales: 1) la simbólica, que procede por sustitución metafórica (símbolo) o metonímica (desplazamiento); 2) la paradigmática, que pone de relieve las oposiciones significativas, y 3) la sintagmática o juego de vinculaciones de los elementos presentes en el plano de las creencias o ritos, sin olvidar la relación con el todo de la cultura considerada y sus principales ideas-fuerzas. Así, cada etnia, comunidad e Iglesia poseen su sistema de la muerte, inseparable de su cosmología, de su teogonía y de su psicología social.

El lenguaje de la muerte es, en primer lugar, su irrecursabilidad universal, cargada de significaciones; el conjunto de signos clínicos que expresan su presencia –el fenecimiento–, pero también la inevitabilidad de las conductas funerarias, donde el conjunto constituye en cierta medida un sistema secundario y derivado en el interior del sistema denotativo. Este lenguaje nos introduce de modo directo en la especificidad de cada cultura y en el pluralismo étnico. En efecto, cada grupo sociocultural la percibe por medio de sus esquemas de pensamiento y valores propios: los mitos justificativos o explicativos, los ritmos de los tambores o la estructura de las melodías fúnebres, las formas de las tumbas o los tipos de inhumación o las formas de uso y manejo del cuerpo-cadáver, las vestimentas de duelo o su color –en algunos blanco, en otros negro o rojo–, el estilo de las condolencias, la atmósfera de los funerales: estos elementos no sólo varían según los patrones socioculturales, sino también a través del tiempo.

Esto significa que el lenguaje de la muerte, sus símbolos, se encuentran en mudanza por los efectos del tiempo y el espacio; cada forma de “hablar la muerte” nos dice el espacio y tiempo en que se suscita, lo mismo que la persona que feneció. Baste el ejemplo de preguntar: ¿por quién doblan las campanas? Cada artículo, cada gesto, cada palabra que se encuentre en el contexto de la muerte, en su parafernalia, es lenguaje de la muerte. Cabe remarcar que este lenguaje es local, comunitario, propio de cada sociedad-cultura, por lo cual se hace difícil su entendimiento sin traducción.

Para lograr la traducción plena, hermenéutica, del lenguaje de la muerte, se debe considerar las desigualdades de los papeles y de los estatutos, los cuales se advierten con facilidad en el discurso ritual o litúrgico; esto es, la normativización y reglamentación de

los rituales y actitudes en torno a la muerte, donde queda constancia de la separación de la cuadrícula social, comenzando con el rol del individuo antes de su fenecimiento, para después separarlo de los vivos y después, según la forma de muerte y de vida, asignarle un nuevo rol en la comunidad o excluirlo. Así, semantemas y morfemas nos entregan de modo diacrónico los secretos de una semiología fatua.

Por último, evoquemos la palabra “muerte”, es decir, su denominación personal, la forma individual del discurso ante el fenecimiento propio o el del otro, donde cada uno habla según sus dimensiones caracterológicas: indiferencia total, incluso alivio, trabajo de duelo conforme a las reglas del grupo, relación nostálgica con el objeto, neurosis narcisista, psicosis alucinatoria, sin olvidar la palabra del final, los gritos, susurros y silencios.

Ni la palabra de los difuntos ni la de los vivientes nos deben hacer olvidar el lugar de suma importancia que se le reserva al silencio, a la prohibición de hablar delante de un cadáver aún sin lavar, de pronunciar su nombre, de dirigirse a una viuda en los días siguientes al entierro, de discutir o cantar en el cementerio.

Más que ninguna otra cosa, la muerte indica la separación, el alejamiento y la dispersión, hiere la unidad del ser humano, cuyas partes constitutivas, al detenerse la vida, se encuentra en la desagregación. Pero como reviste un carácter de necesidad sin destruir la esperanza de vivir, obliga a todo mortal a un constante e inconsciente esfuerzo de concentración de su ser sobre sí mismo, como si la vida fuera sentida confusamente en la unión y la convergencia [...] De ahí se desprende, según sea el pensamiento bambara, la verdadera naturaleza del silencio. Está ligado a la vida; es fuente de vida, puesto que tiende a la conservación de la existencia, que por otra parte él garantiza (Zahan, 1970: 185).

Sin embargo, el silencio no sólo es norma, sino que también habla, comunica con mayor fuerza al inconsciente colectivo mediante las conductas y comportamientos, así como por medio de la vestimenta y la parafernalia que contextualiza a la muerte. De esta manera se rompe la finitud mientras continúa la comunicación: el cadáver, el fenecido, forma parte de esta comunicación.

En tanto que el deceso se significa como el fin, el vacío, la nada, el silencio se representaría como el fin de la comunicación, el vacío de las relaciones, la no existencia. No obstante, mientras exista una comunicación no verbal, el silencio se vuelve una parte fundamental de la comunicación afectiva y efectiva, en la medida que permite “escuchar” de manera más efectiva los sentimientos y experiencias producidas por la muerte.

La muerte vivida y la muerte vivida

No podemos medir nuestro conocimiento a partir de la idea sobre el mundo sensible, sino que debemos llegar más allá y ser críticos. La idea de una forma del conocimiento de un evento tan conocido y al mismo tiempo tan poco abarcado, como es el caso de la muerte humana, nos hace concebir una serie de ideas de lo sensible sin una evolución del pensamiento analítico y crítico, sin episteme.

La muerte es un proceso. Nada hay más difícil que situar en el tiempo el tránsito de la vida a la muerte [...] la muerte no se produce en un instante preciso, excepto para el médico [...] Se muere siempre progresivamente, no sólo en la agonía sino también en la muerte súbita, a la vez por grados y por partes: la muerte es un proceso, no un estado [...] es el tiempo que ponemos en morir. De este modo se distingue, junto a la *mors ipsa* o muerte propiamente dicha, que oficialmente pone fin a la vida y termina en el cadáver, la muerte más acá de la muerte, que coexiste con los procesos vitales desde la formación del huevo hasta las primeras fases de la agonía, y la muerte más allá de la muerte, cuando ésta deja de ser un término para convertirse en una esperanza (imaginaria), pero también porque la tanatomorfosis prosigue después del fallecimiento (dato concreto) (Thomas, 1991: 24).

Por este motivo el concepto de muerte debe ser, en el caso del fenómeno humano, lo más amplio posible, para que entren todas las posibles formas, y tan específico para que sea entendible, en un intento de abarcar todas sus expresiones posibles. Con base en las diversas ciencias que han escrito acerca de la muerte, podemos conceptualizarla de la siguiente forma: “La muerte es la pérdida de la dimensión temporo-espacial, alcanzando, en el caso de la muerte biológica, la máxima entropía, y experimentada de forma individual” (Mendoza, 2005: 46). A partir de este concepto podemos observar que no sólo existe una muerte, sino muchas, en la medida que se tiene como referencia el concepto de “fenómeno humano”, el cual se define como una serie de interrelaciones biopsico-socioculturales que permiten la existencia de un individuo gregario (*ibidem*: 112-123).

Esto es, el continuo de la existencia se determina por las experiencias dadas a un individuo. En el caso del ser humano, para ser una persona debe existir en una red de conexiones con otras más, si bien las relaciones humanas no son sólo una interdependencia de libertades compartidas, sino que también se mueven hacia atrás y hacia delante en el tiempo e incluso más allá de los momento en que la relación física comienza y termina. De esta forma, el individuo no sólo existe por “estar” en un lugar determinado, sino también por sus ligaduras por “ser” parte de una historia y

un destino, ya sean propios o compartidos. Esto es, una conciencia de “ser” y “estar” en una red de relaciones compartidas.

Cuando experimentamos la ruptura de la continuidad con la muerte del otro, por lo habitual reconocemos que se trata de algo sin un sentido inherente. Así, en la medida que el ser humano toma conciencia de sí mismo, en que “se da cuenta de que se da cuenta” de su existencia y experimenta la muerte de los otros, es consciente del final de su existencia. Obtiene acceso a su “conciencia de finitud”, ligada a nuestra facultad de imaginación, la cual nos permite proyectarnos en el futuro y que se debe a la evolución del cerebro.

Todo lo anterior permite ver al psiquismo como potencialidad de plasticidad del fenómeno humano. Enriquece la panorámica del comportamiento general de los individuos² en la medida que se significa como otra fuerza de presión, en este caso hacia la búsqueda, la inventiva, la improvisación y la adecuación, entre otras, y se constituye en una exigencia de diversidad y, por tanto, en fuerza generadora de símbolos y significados, que a su vez genera un espectro mayor de posibilidades adaptativas, reales y simbólicas para la permanencia de la existencia y la abolición del fin. De esta manera “la adaptación darwiniana va a significarse como expresión primaria del proceso desordenador-organizador de la selección natural: lucha y competencia como principios de permanencia, que a su vez imprime una fuerza hacia el cambio” (Lizarraga, 1995: 69).

Desde esta perspectiva la muerte significará cambio, más no cese. La ruptura provoca reorganizaciones intra e intergrupales, lo mismo que individuales. El fenómeno humano ha logrado sobrevivir como especie debido a su capacidad plástica para adaptarse, por lo que la muerte, mas no el deceso, se ha convertido en un modo de adaptación.

Desde tal perspectiva, el fenómeno selección natural-adaptación, como expresión primaria del proceso orden-desorden y de las dinámicas de complejidad, determinará nuevos espacios de organización del individuo-sociedad-especie, tanto en su historia individual como a través de la evolución de la especie.

Así, la muerte como ruptura generadora de cambio abre posibilidades de diversificación que se han dado evolutivamente, al tiempo que constriñe potencialidades de inmediatez responsiva. En esta inmediatez reducida existen desventajas que histórica y evolutivamente tienden a ser mitigadas mediante un mecanismo de compensación que, por la misma complejidad del sistema abierto del fenómeno humano, permite la

² Se debe recordar que la muerte es ruptura generadora de cambio, y como tal el comportamiento de los individuos tiene una carga de esperanza de trascender. Tal es el caso de la búsqueda de la fama y aceptación.

elaboración de respuestas automáticas derivadas de la acumulación de experiencias compartidas. De esta manera la ruptura se muestra como finitud –límite arbitrario– y no como extinción –la forma de desaparecer–, al permitir la emergencia del cambio en el sistema abierto del individuo-sociedad-especie.

Así pues, el sistema abierto de relaciones del individuo-sociedad-especie se encuentra en constante cambio a partir de la emergencia de rupturas dentro de su orden, las cuales se significan como la muerte. La muerte o ruptura de estas relaciones ocurre cuando existe una acumulación de eventos tensionantes en ese sistema. Si se me permite la analogía, la teoría saltacionista nos habla de microcambios que llevarán a un macrocambio; pequeñas mutaciones, casi imperceptibles, acumuladas para dar un salto o mutación en la evolución de las especies. Tal es el funcionamiento de la muerte. El deceso se presenta con la caducidad de las células y la información genética para que esto suceda. En el caso de los otros tipos de muerte ocurre lo análogo.

El concepto anterior se explica en los siguientes niveles. El continuo de la existencia se determina por las experiencias dadas a un individuo-sociedad-especie,³ contextualizadas en un tiempo y espacio determinados, de modo que hablamos de una espacialidad y una segmentación que nos da una dimensión dinámica que surca el tiempo y el espacio donde se encuentren.

No sólo es un suceso que afecte al contexto físico-biótico. La realidad del fenómeno humano se encuentra determinada por lo social, cultural y psíquico. De esta forma observamos que para ser una “persona” debemos existir en una red de conexiones con otras “personas”, si bien las relaciones humanas no son sólo una interdependencia de autonomías compartidas, pues también se mueven en el tiempo, incluso más allá de los momentos en que la relación física comienza y termina.

Si bien el hombre es persona y animal, se trata de un organismo formado por materia; por lo tanto, es una realidad física, un sistema energético, un “cuerpo máquina”. Al ser un sistema orgánico vivo, es un sistema abierto que interactúa con los factores ambientales. Cuando se aísla a un ser vivo y se le priva del intercambio de materia y energía, alcanza su máxima entropía o bien su estado de equilibrio termodinámico: la muerte (bio)lógica. Con esta definición conceptual se puede abarcar la mayoría de la gama de expresiones de la muerte que acaece en el fenómeno humano, puesto que en la especie *sapiens*, como característica específica, la conciencia de ser consciente –en términos de Lizarraga (1995)– lo enfrenta al hecho biológico que es la muerte, la propia y la de sus semejantes, al convertir el *facto* (bio)lógico en *facto* psicosociocultural.

³ Noción expresada por Edgar Morin para definir al humano y a la persona con una dimensión propia.

Si se define la vida en el fenómeno humano a partir de sus procesos fisiológicos y de su anatomía –específicos de la especie *sapiens*–, por consiguiente la definición de muerte se centrará en los mismos términos. Por esta razón, cuando se concluyen las funciones que le dan el carácter de animado a este ente biótico, se extingue y se escapa en el último suspiro. La percepción primaria de la muerte y la vida se da a partir de la diferencia de lo vital; si no hay movimiento, respiración, corriente sanguínea, crecimiento y desarrollo del cuerpo, éste se convierte en cadáver.

De esta manera, en tanto que el componente biótico del fenómeno humano es el cuerpo y éste es una realidad orgánica física, se encuentra sujeto a mudanza y, por lo tanto, a los efectos del tiempo y espacio, como cualquier otro sistema abierto –visto desde una perspectiva de la física y de la biología–. Así pues, cuando se llega al cese de las funciones vitales y comienza el proceso de degeneración y después el de degradación, se le considera inerte, sin intercambio de energía y materia, por lo que alcanza su grado máximo de entropía. Esto es, ya no existe una interrelación con el medio y se convierte en un sistema cerrado.

Aunque parezca contradictorio con lo expuesto arriba, cuando el cuerpo se convierte en cadáver no deja de ser un sistema abierto, el cual interactúa con el medio físico-biótico ya no como persona, pero sí como materia y energía. Las interrelaciones que se verán afectadas o rotas en este sistema son las relativas a lo social, psicoafectivo y cultural, las cuales sufren una transformación en la medida que el cadáver no interactúa en forma directa ni consciente con su medio: se deja de ser una persona, un individuo-sociedad-especie.

La muerte biótica es, en sí misma, la *mors vera*, la muerte que nos presagia la finitud de nuestra existencia material, aquella que nos enseñan a repudiar y a la que nos enfrentamos en nuestros miedos más profundos. Este tipo de muerte tiene un principio relacionado con otros aspectos de la vida: somos organismos sexuados: a través del sexo se genera la vida y morimos.

Al ser un organismo de reproducción sexual, el ser humano tiende a un ciclo: nacimiento, maduración, reproducción sexual, envejecimiento y muerte. Este ciclo puede ser roto por accidentes en cualquiera de sus fases y, por tanto, no cumplirse en su totalidad, aunque de manera inevitable termine en el último estadio. A partir de esta reflexión se propone diferenciar entre “morir” y “ser muerto”. Ruffié (1988: 13) menciona que “la sexualidad va siempre de consuno con otro fenómeno en un momento catastrófico o al menos vivido como tal individualmente: el envejecimiento y la muerte de los que se han reproducido y dejan paso a su progenitura”. El mecanismo de reproducción sexual es causa del deterioro y decadencia –desgaste y

envejecimiento— de los organismos sexuados, razón por la cual se presenta en nuestra información genética el botón disparador del decremento funcional del organismo, hasta llegar al tope: morir.

Morir es un hecho natural entre los organismos pluricelulares de reproducción sexual. El caso de los organismos unicelulares es diferente, ya que su trayectoria va de la maduración a la reproducción asexual por bipartición. De esta manera se diría que en ellos no existe la muerte,⁴ aunque si no tienen el ambiente propicio para crecer o madurar estos organismos sufren una muerte accidental, no por razones fisiológicas ni genéticas: “son muertos”. El “ser muerto” no es exclusivo de los organismos unicelulares. Al romperse de manera accidental o deliberada la continuidad del ciclo, se es muerto cualquier organismo viviente. Así, morir es un hecho biológico determinado genéticamente para los organismos pluricelulares de reproducción sexual, mientras que “ser muerto” es el rompimiento del continuo ciclo de vida. El ser muerto es evitable, mientras que morir es inevitable. Ya sea que el individuo muera o sea muerto, la consecuencia siempre será la misma: un cuerpo inanimado al que se le denomina cadáver. Este resultado es el que comúnmente percibe el fenómeno humano, el cual lo atemoriza y por el cual concibe su mundo a partir de formar parte del “desperdicio” y de la experiencia de muerte.

“Ya sea que creamos o no que la muerte puede ser experimentada, es evidente que la muerte es importante para la experiencia” (Carse, 1987: 45). No obstante, aquello que experimentamos “no es nuestra propia muerte”, así como no podemos experimentar que “estamos dormidos” —mas no en el entendido de la experimentación de soñar y estar consciente de que se sueña—. Lo que experimenta el ser humano es “la muerte de los otros” mas no en relación con su muerte física, sino como el daño que provoca de modo irreversible a la red de conexiones con otras personas.

Cuando experimentamos la pérdida de la continuidad en las relaciones interpersonales a partir de la muerte del otro, es habitual que reconozcamos que se trata de algo sin sentido inherente. ¿Por qué? Tal es la pregunta fútil e irresoluble que repetidamente invocamos ante el hecho de la muerte. El porqué tiene un significado más allá que el simple cuestionamiento de “¿por qué murió?” No es más que la máscara de las preguntas que realmente inquietan: ¿para qué existe la vida y cuál es el sentido real de mi vida?

En la medida que el ser humano cobra conciencia de sí mismo, que “se da cuenta de que se da cuenta” de su existencia y experimenta la muerte de los otros, se hace

⁴ Algunos estudios precisan que en ciertos organismos unicelulares existe una codificación para dejar de reproducirse y morir, si bien en su mayoría la muerte no está codificada genéticamente (Ruffié, 1988; Pereyra, 1994).

consciente del final de su existencia y obtiene acceso a su “conciencia de finitud”. Esta conciencia se liga con nuestra facultad de imaginación, la cual nos permite proyectarnos en el futuro: una imaginación debida a la evolución del cerebro, en especial a la estructura del neocórtex.

Saberse finito provoca angustia en el ser humano. ¿Para qué existe la vida? ¿Cuál es el sentido de la misma? Si la muerte es el paso final, el punto sin retorno: ¿cuál es el sentido de vivir, dónde quedan las experiencias vividas, dónde y cómo las aplicaré? La muerte se presenta como objeto de nuestra más profunda reflexión que nos genera “angustia”. No podemos mensurar y ponderar nuestra vida, nuestra existencia, sin tener presente que en cualquier momento la muerte, propia y ajena se cruzará en nuestro camino. El miedo al final, a la extinción total, se vuelve obsesivo.

Sin embargo, si hacemos a un lado el deceso observaremos que también morimos día tras día o nos allegamos de “muertos que no hacen ruido, pero son mayores sus penas”, como se canta en la *Mariquita*. No se trata de cadáveres ni de zombis, mucho menos de nosferatus: sólo son muertos por entrar en contradicción con la vida –en el sentido más amplio de la palabra–, ya sea la impuesta por un orden hegemónico social o cultural o por decisión propia. De esta manera nuestra tipología va adquiriendo más coherencia en tanto “fenómeno humano-muerte humana”.

De esta manera, lo que hace a la muerte tan terrorífica es la ruptura de las relaciones entre los individuos-sociedad-especie, las mismas que se encuentran inmersas en un sistema abierto como el del fenómeno humano, y se ven en diferentes dimensiones, desde lo psicoafectivo hasta lo político-institucional-económico. La muerte no sólo es el deceso, sino también la ruptura en las relaciones entre los individuos y las repercusiones que conllevan a una desaparición de sistemas. Al perder la noción del tiempo y el espacio, de la dimensión temporo-espacial, del aquí y ahora, ya sea por propia voluntad o por accidente, nos permite acceder a otros tipos de muerte, los cuales no llegan al deceso ni al cadáver de manera necesaria.

De facto las muertes que más se lloran en silencio y soledad son aquellas en las que existe la ausencia de un cadáver. Contrario a lo que se piensa, la cercanía o lejanía de la persona a la que se le rinde luto duele más que saber que ya no existe en esta realidad física. Desde esta perspectiva, a las que nos podemos enfrentar es a las personas que mueren en vida, es decir, personas que rompen sus lazos con un tipo de existencia. No significa que tengan un deceso, sino que sus relaciones con el resto de las personas se rompen al dejar de estar en un sistema abierto colectivo. Como parte de estos tipos de muerte se encuentran la muerte psíquica, social y cultural, a reserva de que se encuentre una tipología diferente y más completa.

La vida del fenómeno humano no sólo se determina por los aspectos físico-bióticos propios de la fisiología y anatomía específica de la especie *sapiens*. En tanto que se trata de un fenómeno complejo de redes biopsicosocioculturales, es necesario que se defina como existencia. Así pues, nuestra existencia se constituye por una serie de ciclos o etapas de desarrollo inmersas en la dinámica temporo-espacial, las cuales devienen una espiral de eventos que incide en nuestra vida al generar porvenires, venires y devenires por medio de rupturas, fracturas, cambios y transformaciones de nuestro ser.

El tiempo, el espacio y nuestra existencia no llevan una sola dirección (rectilínea), sino que se ramifican, se contraen en sí mismas y se expanden. Esta dinámica hiperbólica es nuestra existencia en términos dialógicos, derivada de la (trans)formación y (meta)morfosis de nuestro ser por medio de fracturas y rupturas en nuestro vivir, la cual se transforma en ciclos o etapas de desarrollo, cuya tránsito a lo largo de nuestra existencia constituyen el cambio de persona.

El cambio posibilita la transformación. Se es algo diferente a lo que se era y no se puede volver a ser el mismo. En esta aseveración se hace evidente la fractura y ruptura, cumplir con el ciclo, iniciar uno nuevo diferente al anterior, aun cuando la esencia –recuerdos, experiencias, memorias, aprendizajes, etc.– del estado anterior permanezca en el nuevo estadio. Las etapas de desarrollo a cumplir a lo largo de nuestra existencia tienen una base biótica y una connotación y denotación psíquica, social y cultural, las cuales se interrelacionan para cumplir los ciclos de la espiral. Así, el paso por los estadios de desarrollo ontogénico tendrán una significación biopsicosociocultural en la transformación del papel a desempeñar, al adjudicar nuevas responsabilidades y “haceres” propios del estado en que uno se encuentre: ese paso de hijos a padres, de padres a abuelos, de niños a adultos, de adultos a viejos, de vivos a muertos.

La legitimación, normativización, administración e institucionalización, así como la construcción y concepción de las (trans)formaciones y (meta)morfosis, se lleva a cabo mediante procesos socioculturales. Las grupalidades codifican y significan el paso de los individuos y colectividades por los estados a través del orden hegemónico, de las cuales los rituales son una de las formas de llevarlo a cabo.

Nuestra existencia no se encuentra aislada en la dinámica temporo-espacial, ya que existe una interrelación e interdependencia con otras existencias, aun cuando tenemos un tiempo y espacio propios que nadie más puede vivir y que compartimos a través de las experiencias. Experimentamos al resto de las existencias y ellas nos experimentan. De aquí emerge la relación de experiencias compartidas en una grupalidad.

En la medida que somos una especie gregaria y que podemos vivir en soledad, mas no solos, necesitamos de otros individuos con nuestra especificidad que nos permitan

identificarnos, que nos muestren las diferencias de la variabilidad, diversidad y pluralidad de existencias para distinguir las semejanzas que nos unen a una grupalidad.

Para ello es necesario un sistema de signos y símbolos codificados de tal manera que sean traducibles en la experiencia de cada uno de los individuos que conforman a un grupo; un lenguaje compartido que parte de las nociones de continuidad y discontinuidad inmersas en el “signo lingüístico” (Saussure, 1970). Este sistema lingüístico le da un significado “arbitrario” a un signo, debido a que se trata de un código elaborado por la cultura; por lo tanto, cambia de grupo en grupo, mientras que el significante es un símbolo del signo presente en la naturaleza. Así, “el signo es natural, el significante y símbolo son individuales y el significado es cultural” (Lévi-Strauss, 1984b).

Por ello vivir en una grupalidad determinada, conviviendo con otros individuos de la misma especie, requiere de un sistema lingüístico que permita un mejor flujo de la comunicación, con una codificación por medio de la cultura para los signos, símbolos, significantes y significados de la naturaleza que permita el entendimiento entre los miembros de la sociedad-cultura, para la creación de nuevas relaciones y el sustento de las ya existentes.

De esta manera el efecto de la cultura sobre la naturaleza consiste en generar discontinuidades sobre una continuidad debido a la “demarcación”, que es el mecanismo por el cual los procesos culturales inciden en dimensiones continuas, al establecer diferencias inexistentes en la naturaleza (o que se dan de modo diferente). Esto es cosificar la naturaleza, lo cual ocurre por la vía del proceso ritual.

Una de las funciones del ritual es ser un medio de comunicación de los sentimientos más profundos de la grupalidad a través de símbolos codificados en su naturaleza lingüística; asimismo, crear “discontinuidades” dentro de la “continuidad” a través de “demarcaciones”.

La demarcación ordena los procesos sociales por medio de sistemas clasificatorios que contienen dos dimensiones: a) límites arbitrarios y b) sistemas (Douglas, 1978), ambas con un significado simbólico. Las demarcaciones poseen fronteras pertenecientes al orden simbólico, a marcas culturales, regidos por una lógica diferencial que, aunada a los límites arbitrarios, nos da dos niveles de sistemas: 1) simbólico y 2) clasificatorio.

Todo orden cultural parte de un sistema simbólico –significación, símbolo, sentido y significado⁵ y uno clasificatorio –sistema de significado y control– (*idem*), al organizar a las sociedades a partir de la acción simbólica, la cual permite ordenar, regular y controlar a la sociedad mediante el orden hegemónico.

⁵ Con esto nos referimos a la estructura lingüística de Saussure: signo, significado y significante.

Para que exista una coherencia unificadora de estos sistemas con el orden social son necesarios los niveles de codificación. Así, los sistemas tienen dos tipos de código: a) restringido y b) elaborado. La idea de comunicación está implícita en ambos modelos de código. El código restringido se refiere a la reducción de la capacidad discursiva –oral–, mas no expresiva –corporal o gráfica–; mientras que el código elaborado se refiere a una capacidad amplia de léxico verbal. Así, lo que los códigos restringidos pierden en libertad, lo ganan en comunicación, mientras que los códigos elaborados pierden comunicación al ganar libertad, proporcionada por la diferenciación en los límites arbitrarios, lo que da una estabilización a los “estados”⁶ por la condensación de la “comunicación” por medio de la diferenciación simbólica.

Para lograr la comunicación por medio del “ritual” es necesario realizar una acción que represente más allá de su significado, esto es, una “acción expresiva” inmersa en un “orden simbólico” y en el modelo de código restringido. En otras palabras, un código restringido es la parte del sistema de comunicación que permite expresar mejor los sentimientos, percepciones y experiencias de los individuos –a partir de que representa más de lo que significa y significa más de lo que representa–, inmerso en la significación simbólica de las culturas. Asimismo posibilita la proyección del mundo interno de los individuos, al introyectar lo exógeno y generar vínculos interpersonales –experiencias compartidas–. De esta manera, los rituales forman parte de la comunicación debido a que son sistemas simbólicos complejos vinculados con la “creencia” –cosmología, cosmovisión, cosmogonía, hierofanía, metaecología– y lo sobrenatural “con el orden de las relaciones sociales y con los procesos de crecimiento y desarrollo de los individuos”.

El ritual, como medio de comunicación de los sentimientos más profundos de la colectividad, permite la reestructuración y creación de nuevas relaciones entre los individuos. En este sentido tiene la función de “ser el dispositivo mediador o reformulador de lo cotidiano con el conflicto social”.

El orden social se ve influido por una serie de tensiones-distensiones⁷ que le son dadas por el ritual y el antiritualismo. Este último intenta abolir la comunicación por medio de sistemas simbólicos complejos (*idem*). Pertenece al modelo de código elabora-

⁶ El estado es la forma por la cual se puede pasar libremente de un lugar o posición a otro dentro de una cuadrícula sociocultural, con lo que se pierde la rigidez del estadio.

⁷ La estabilidad se da en función de los movimientos tensionantes y distensionantes que provoca el continuo estabilidad-inestabilidad. Es decir, cuando los movimientos tensionantes y los distensionantes tienen la misma fuerza, se crea un orden que se puede romper mediante presiones de fuerza, las cuales representarían una tensión o distensión de mayor magnitud que el resto (véase Lizarraga, 1995).

do, que es un movimiento de alejamiento, esto es, de tensión, mientras que el ritual es un movimiento de acercamiento, al ser un código restringido que permite la delimitación. De esta forma el antiritualismo se interpreta como una etapa de transición, mientras que el ritual se le da el significado de reformulador del orden social.

Para “confirmar” el nuevo orden social se necesita de la “ceremonia ritual”; es decir, la ceremonia como conjunto de instituciones políticas y sociales llevará el nuevo orden a un estado transitorio de estabilidad.

Dicho lo anterior se observa que la función del ritual es “la significación de la línea divisora, el delimitar, consagrando la(s) diferencia(s), a partir de las transformaciones dadas por el paso de los estados (biológicos y socio-culturales), mientras que la ceremonia va a confirmar las diferencias expresadas en el ritual”.

Este tipo de comunicación social y cultural destacará el problema de la institución, al darle significado a las diferencias biológicas y socioculturales. La diferencia “instituye” una separación que de otra manera carecería de legitimidad. Legitimar dos aspectos, el orden social –clasificación social– y el orden mental –categorías lógicas– permite institucionalizar el ritual, al volver “natural” un límite arbitrario.

Esta consagración y confirmación de las diferencias nos da dos niveles de acción:

1. La capacidad de actuar sobre lo “real” a partir de su representación proviene de un discurso autorizado, conectado con el poder –orden hegemónico.
2. Instituir o constituir una identidad, que permite la continuidad, permanencia y trascendencia del grupo sociocultural a partir de la libre aceptación de la historia, tradiciones y costumbres de la colectividad.

Estos dos niveles de acción conforman la función principal del ritual: “cohesionar al grupo sociocultural y reavivar la memoria histórico-colectiva a través de la institucionalización de la costumbre y la tradición”.

A manera de resumen, podemos decir que el ritual es la forma en que se transforma la dimensión lineal en cíclica como parte de la reproducción sociocultural, expresado por comportamientos que recrean eventos del pasado en el presente y del presente proyectados al futuro, con lo que se recrea la dinámica temporo-espacial en bucle y se expresa el devenir socio-histórico-cultural de los grupos humanos.

Al tratarse de códigos de comunicación, permiten la integración, cohesión y permanencia de los grupos socioculturales, así como de las tradiciones y costumbres que integran la identidad de los miembros de la colectividad, con lo que se obtiene acceso a la trascendencia y se posibilita la abolición del deceso. Con esto podemos entender que la muerte no sólo es un suceso biótico, sino que abarca las esferas biopsicosociocultural; por lo tanto, no podemos revisarla ni estudiarla desde una sola perspectiva.

La muerte humana es un evento que debe tratarse desde una perspectiva transdisciplinaria: debe observarse desde diversas perspectivas y ángulos de acercamiento a fin de comprender la complejidad que la envuelve.

La muerte nos ofrece la definición de la otredad y la mismidad. Aquel que no es de nosotros se encuentra muerto. Si no se pertenece a una sociedad-cultura, se sufre de la muerte sociocultural. Los otros son los que se mueren: jamás nosotros. El cadáver tendido es el de otro, no el mío; por eso no se puede experimentar la muerte propia, sino sólo la de los demás, y sobre todo la ruptura de las conexiones interpersonales de las personas con las cuales convivimos.

Sufrimos la muerte en el tránsito de los diversos roles y papeles que vamos ocupando en la cuadrícula social, pero también la sufrimos en el ámbito psicoafectivo, en la medida que perdemos en nuestra existencia a las personas objeto de nuestros más íntimos afectos. El cadáver no es el final de la existencia, como tampoco lo es el cuerpo muerto. La muerte se presenta de diversas formas y el fin es el mismo: la apersonalidad. En el momento que no queda ni un ápice de nuestra existencia, ya sea como recuerdos, imágenes, etcétera, es cuando acaba la existencia.

La idea de la muerte. Ideario e ideología

Tal vez porque responde a las exigencias más profundas de lo inconsciente, lo imaginario se expresa al mismo tiempo en el plano de lo vivido-representado –fantasías-creencias y sistemas teológicos o filosóficos– y de lo vivido-actuado –pulsiones-actitudes, comportamientos-rituales espontáneos o litúrgicamente codificados–. Más allá de las diferencias espaciales y temporales, se puede señalar un cierto número de arquetipos.

Este imaginario ha impelido al ser humano a concebir y elaborar sistemas de creencias de una complejidad prodigiosa, a fin de preservarse de los efectos disolventes de la muerte, pues parafraseando a Comte la humanidad se constituye por más muertos que vivos. Estos sistemas buscan tres objetivos fundamentales: tranquilizar al humano, revitalizar al grupo al que los decesos perturban y disminuyen, y normalizar las relaciones entre los vivos –mundo visible– y muertos –mundo invisible.

Uno de los procedimientos más eficaces para oponerse a los efectos destructivos de la muerte consiste en hacer de ella una aniquilación sólo de la apariencia sensible, es decir, del individuo. La muerte se vuelve así el tránsito del individuo hacia lo colectivo, considerado en lo que tiene de mayor solidez: la comunidad de los antepasados. Desde una perspectiva de psicoanálisis existencial, incluso cabría preguntarse

si la comunidad de los antepasados no será la forma trascendida, hipostasiada de la conciencia del grupo, una proyección en la utopía –mundo ideal– del deseo grupal de perdurar. También cabría considerar de esta manera la distinción entre los antepasados recientes, que conservan sus nombres, susceptibles de reencarnarse o renacer en sus descendientes, y los antepasados lejanos, por lo general anónimos, con la excepción de los grandes fundadores. Los “muertos renacientes” reflejan de modo más directo una superación de la muerte.

Entendida de este modo, la muerte se define como transición, pasaje, cambio de estado. Es también la prueba iniciática para el difunto que, caminando en el más allá, debe vencer dificultades múltiples y esforzarse por merecer su estatuto de antepasado, o si se prefiere de renacimiento. Por último, la muerte se llega a convertir en una condición para la renovación –el viejo imponente se reencarnará en un niño– y fuente de fecundidad –muerte ritual del ánima– con fines religiosos –sacrificios humanos; por ejemplo, la crucifixión de Jesús de Nazaret.

Como lo demostró Jung, estamos en presencia de un arquetipo universal que estructura al pensamiento “arcaico” –Malasia, Polinesia, la América indígena–, organiza la conciencia onírica, enriquece la creación literaria o artística y otorga un sentido a las prácticas del ocultismo, del espiritismo y de la liturgia cristiana de la actualidad.

Esta idea sobre la muerte y su abolición intenta, junto con la concepción de la misma, domar, dominar y domesticar a la finitud. La muerte como paso y no como liquidación de toda forma de vida y existencia suprime la angustia ante la finitud y posibilita la emergencia de nuevos roles sociales, al tiempo que confirma el paso entre éstos por medio de la ceremonia ritual. Así, la muerte se vuelve parte de la existencia de la comunidad y de los individuos y a la vez se transforma de un hecho en un estado. Este discurso es el sustento de la ideología de la muerte: la muerte domesticada que se encuentra en casa mediante el recuerdo de los que “se nos adelantaron”, en comunión constante con los miembros de la comunidad. Se trata de una ideología que representa a los sistemas de esperanza y el pensamiento mágico-religioso que conforma a las comunidades y sociedades-cultura.

Aún quedan muchas preguntas y respuestas en el aire concernientes al tema de la muerte, el cual obsesiona al ser humano, pero también es una forma indirecta de entender la verdadera razón por la cual se estudia: la vida. Un *continuum* de tiempos biológicos, psíquicos, sociales y culturales relacionados con una serie de eventos temporales en un espectro de espacios –gestación, nacimiento, crecimiento, maduración, reproducción, vejez y fallecimiento–. En muchas ocasiones se toma a la muerte como parte de los estadios de la vida y al mismo tiempo se le considera como contrario de ésta.

De thanatos a la mors vera

Ya sea que la muerte se entienda desde la perspectiva (bio)lógica u (onto)lógica, la muerte se nos presenta como un suceso que atemoriza, genera angustia, se configura como un estado ansiógeno, marcado por una total incertidumbre y una imagen caótica del mundo por parte de los que han estado expuestos a la finitud y la pérdida. El problema de consuno con la idea de la muerte es su particularidad de constituir un evento biótico definido, pero desconocido en la experiencia. Lo que provoca un caos emocional es lo desconocido, el “no objeto” que afecta el nivel psíquico como algo indeterminado y perceptible. Esta idea es la que provoca la angustia de finitud. Para resolver esta angustia, el fenómeno humano crea símbolos contenidos en los mitos y ritos de diferentes cultos o religiones, así como idealiza e institucionaliza la forma de morir.

El ideal de muerte en la mayoría de las culturas es el de una buena muerte, lo cual se traduce en la verdadera muerte, no aquella que atemoriza, sino la que se espera con la esperanza de reivindicar la vida que se aleja y abrazar la nueva vida que emerge en un nuevo horizonte creado y aceptado a partir de la cultura y religión.

Las “representaciones religiosas” que son de gran fuerza sugestiva y emocional, tal como lo muestra la historia, forman parte de las representaciones colectivas. En su lenguaje simbólico los mitos atesoran nuestra esencia y nos hablan de la profundidad de nuestro ser psíquico. En particular, los mitos relacionados con la muerte refieren al regreso al vientre materno, de ahí que se suponga que los difuntos renacen. Así, estos mitos encierran simbólicamente un renacer, con lo que se completan los opuestos vida-muerte y creación-destrucción. En el fenómeno humano la muerte no es sólo reconocida como un hecho, como lo hacen los animales, ni siquiera como una pérdida irreparable, sino que ante todo se le concibe como la transformación de un estado a otro. Para la conciencia de la especie *sapiens* el ciclo vida-muerte es una ley de la naturaleza. El hecho de creer que esta transformación conduce a otra vida donde se mantiene la identidad de lo transformado indica que la imaginación irrumpe en la percepción de la realidad y que el mito también irrumpe en la visión del mundo.

En la mitología griega Tánatos era la personificación de la muerte no violenta. Su toque era suave, como el de su hermano gemelo Hipnos, el sueño. Tánatos era una criatura de una oscuridad escalofriante, por lo común representado como un hombre joven alado con barba que llevaba una mariposa, una corona o una antorcha invertida en las manos, la cual se le apaga o se le cae, además de una espada sujeta al cinturón.

Homero y Hesíodo lo consideraban hijo de Nix, la noche, y sugerían que ambos hermanos, Tánatos e Hipnos, discutían cada noche sobre quién se llevaría a cada

hombre, o bien que el sueño anulaba cada noche a los mortales en un intento de imitar a su hermano mayor.

Tánatos se hace presente como fuerza transformadora cuando tomamos conciencia de nuestra finitud, cuando emprendemos un viaje a lo profundo de nuestro ser que nos conduce al cambio; sin embargo, para cambiar hay que dejar morir y salir del trauma, de modo que una vez más se contacta con Eros como una fuerza creativa que nos habla de nuestra necesidad de trascendencia.

Así, Tánatos –o el *thanatos*– representa la buena muerte, la muerte del héroe y la muerte que llega con el sueño. Nos habla de la muerte deseada, mas no como la posibilidad del suicidio, sino como aquella que implica finalizar y cumplir con el destino para el que se fue enviado como mandato divino.

La idea de la buena muerte perdura a través del tiempo y el espacio y se mantiene hasta nuestros días, con sus variaciones. A la idea de Tánatos se le incluye el sacrificio y la recompensa por las buenas acciones y ya no sólo por el destino manifiesto de las personas. Esta visión del cristianismo se refleja en las oraciones de santa Teresa de Jesús:

Ven muerte tan escondida
que no te sienta venir
porque el placer de morir
no me vuelva a dar vida.

La buena muerte se convierte en el final de una vida de abstinencia, de sacrificio, donde se verá recompensada con una mejor vida que la que se tuvo en el “más acá”. Para el cristianismo, la muerte representa el pecado; por lo tanto, morir simboliza la verdadera vida. Una vida de pecado implica la muerte, el fin en esta vida, mientras que una vida de rectitud se abre paso hacia la vida eterna. Continúa santa Teresa de Jesús:

¿Qué muerte habrá que se iguale,
a mi vivir lastimero,
pues si más vivo más muero?

Así pues, la buena muerte se ha ido (trans)formando desde la idea de *thanatos* hacia una *mors vera*, hasta llegar a nuestros días: la muerte sin dolor, la finitud abolida, la aceptación de un más allá, la esperanza de vida, al mismo tiempo que los deudos mantienen una postura de sanación y de resignación.

La muerte no es misterio temible.
Tú y yo la conocemos bien.
No tiene secretos que pueda conservar
para turbar el sueño del hombre bueno.
No apartes tu cara de la muerte.
No temas que te prive de la respiración.
No le temas, no es tu amo,
que se abalance sobre ti, más y más veloz.
No es tu amo, sino el servidor de
Tu Hacedor, de lo que o Quien
Creó la muerte y te creó
Y es el único misterio.
El libro de los enunciados.

Aun cuando el ser humano moderno posee mecanismos para entender y racionalizar la muerte, persiste la angustia de nuestra finitud. Por tal motivo buscamos construir, (re)construir y realizar (meta)morfosis del ideal de muerte. A fin de cuentas, a la hora final, en el momento de la muerte, en palabras de Jean de La Fontaine: *Le plus semblable aux morts meurt le plus à regret* (“El más semejante a los muertos muere con mayor pesar”).

Bibliografía

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1961.
_____, *Posibilità e libertà*, Turín, Taylor, 1956.
_____, *Struttura dell'esistenza*, Turín, Real Universidad de Turín, 1939.
AGUSTÍ, Jordi y Jorge WAGENSBERG (comps.), *El progreso ¿Un concepto acabado o emergente?*, Barcelona, Tusquets, 1998.
AQUINO, Tomás de, *Summa Theologiae*, 3 vols., Turín, Marietti, 1950.
ARIÉS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus (Humanidades), 1982.
ARISTÓTELES, *De animalum*, Londres, Bekker, 1950.
AUGÉ, Marc, *Simbolismo, función e historia: interrogantes de la antropología*, México, Grijalbo, 1987.
BACHELARD, Gaston, *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI, 1972.
BLANCK-CEREJEIDO, Fanny, *La vida, el tiempo y la muerte*, México, FCE, 1982.
BURNET, J. (comp.), *Platón*, Oxford, 1906.
CARSE, James P., *Muerte y existencia*, México, FCE, 1987.
CASTAÑO, Laura, “Ritos funerarios”, en *Muy Interesante*, núm. especial: “La muerte”, 1993.

- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1945.
- DANFORTH, Loring M., *The Deaths Rituals of Rural Greece*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1982.
- DERRIDA, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Valladolid, Trotta, 1997.
- , *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- DESCARTES, René, *Passions de l'âme*, París, Seuil, 1940.
- DILTHEY, W., *Vida y poesía*, México, FCE, 1953.
- DOUGLAS, Mary, *Los símbolos naturales*, Madrid, Alianza (Universidad), 1978.
- ECO, Humberto, “Cuernos, cascos, zapatos: algunas hipótesis sobre tres tipos de abducción”, en H. ECO y Thomas SEBEOK (comps.), *El signo de los tres*, Barcelona, Lumen, 1984.
- ELIAS, Norbert, *La soledad de los moribundos*, México, FCE (Cuadernos de la *Gaceta*, 53), 1989.
- ÉRIGENA, Scoto, *De divisione naturae*, en MIGNÉ (comp.), *Patrología latina*, vol. 122.
- FERRATER MORA, José, *La ironía, la muerte y la admiración*, México, Cruz del Sur, 1946.
- FIRTH, Raymond W., *Tipos humanos. Una introducción a la antropología social*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1985.
- , *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981.
- FREUD, Sigmund, *Obras completas*, México, Siglo XXI, 1974.
- , *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1967.
- GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto, *Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. Comunicación oral*, México, IIS-UNAM, 1998.
- , *La teoría y el análisis de la cultura*, Guadalajara, SEP/UAG/COMECOSO (Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales), 3 tt., 1986.
- GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- GLUCKMAN, M., *Essays in the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1962.
- GOODY, J., “Religion and Ritual”, en *BJS*, 1961.
- HEGEL, G. W. F., *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1960.
- HEIDEGGER, C., *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1962.
- HOBBS, R., *Leviatán*, México, FCE, 1940.
- HUNTINGTON, R. y Meter METCALF, *Celebrations of Death*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La muerte*, Valencia, Pre-textos, 2002.
- KLARSTELD, André y Frederic REVAH, *Biologie de la mort*, Madrid, Complutense, 2002.
- LACAN, Jacques, *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.
- , *Escritos*, México, Siglo XXI, 1974.
- LAING, R. D., *La política de la experiencia*, Barcelona, Crítica, 1977.
- LEIBNIZ, Gottfried, *Principes de la nature et de la grâce-Monadologie*, París, Flammarion, 1714.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1984a.
- , *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1984b.
- LIZARRAGA, Xabier, “El placer hizo al hombre (y el displacer a la humanidad)”, en *Ludus Vitalis*, vol. III, núm. 4, 1995, pp. 103-126.
- LOPE BLANCH, Juan M., *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, México, FCE, 1981.

- MARTÍNEZ, Pilar, *La muerte en la vida y los libros de México*, México, FCE, 1985.
- MENDOZA LUJÁN, J. Erik, “Día de Muertos en la Mazateca”, 2005.
- MORIN, Edgar, *La methode III. La Connaissance de la Connaissance*, París, Seuil, 1986.
- _____, *La methode II. La Vie de la Vie*, París, Seuil, 1980.
- _____, *La methode I. La Nature de la Nature*, París, Seuil, 1977.
- _____, *L'Homme et la Mort*, París, Seuil, 1970.
- NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra I. Los enemigos del cuerpo*, Madrid, 1932.
- OLIVÉ, León, “La muerte. Algunos problemas filosóficos”, en *Ciencias*, núm. 38, abril-junio de 1995.
- ORÍGENES, *De principiis*, vol. II.
- PEREYRA, A., “La muerte”, conferencia, 1994.
- PLOTINO, *Enneades*, México, FCE, 1940.
- POINCARÉ, Henri, *Filosofía de la ciencia*, México, Conacyt, 1981.
- RICOEUR, Paul, *Freud, un análisis de la cultura*, México, Siglo XXI, 1986.
- RUFFIÉ, Jacques, *El sexo y la muerte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988.
- SALTHER, Stanley N., *Evolving Hierarchical Systems. Their Structure and Representation*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, México, Nuevomar, 1970.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1980 [1943].
- SAZBÓN, José (ed.), *Saussure y los fundamentos de la lingüística*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1977.
- SCHNITMAN, Dora Fried (comp.), *Nuevos paradigmas. Cultura y subjetividad*, México, Paidós, 1994.
- SHELDRAKE, Rupert, *El renacimiento de la naturaleza. El resurgimiento de la ciencia y de Dios*, Buenos Aires, Paidós, 1991.
- TEILLARD DE CHARDIN, Pierre, *Le phénomène humain*, París, Seuil, 1955.
- THOMAS, Louis-Vincent, *La muerte*, Barcelona, Paidós (Studio), 1991.
- _____, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.
- _____, *El cadáver, de la biología a la antropología*, México, FCE, 1980.
- TURNER, Victor W., *El proceso ritual*, México, Taurus, 1985.
- VÁZQUEZ, Héctor, *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte. Hacia una teoría antropológica del conocimiento*, México, Siglo XXI, 1986.
- XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 1980.
- ZAHAN, D., *Religion, spiritualité et pensée africaines*, París, Payot, 1970.

LINEAMIENTOS PARA LA RECEPCIÓN DE ARTÍCULOS, ENSAYOS Y RESEÑAS

- a) Los artículos deben ser el resultado de investigaciones de alto nivel académico, aportar conocimiento original y ser inéditos en español.
- b) La extensión y el formato deben ajustarse a lo siguiente: el título debe ser descriptivo y corresponder con el contenido, con una extensión máxima de 65 caracteres. Para las secciones *Debate* y *Varia* la extensión máxima es de 8 mil palabras, incluyendo cuadros, notas y bibliografía. Para la sección *Reseña*, la extensión será de entre 5 y 8 cuartillas (1800 caracteres con espacio por cuartilla). El artículo debe presentarse en archivo electrónico, tamaño carta a doble espacio, letra Times New Roman de 12 puntos, en procesador de textos Word 2010 o menor. Se deben incluir resúmenes en español y en inglés de máximo 10 renglones cada uno, con entre 6 y 8 palabras clave.
- c) Las fotografías e imágenes se presentarán en archivos .tif o .jpg, en resolución de 300 dpi y al menos en tamaño media carta, identificadas con toda claridad respecto a su aparición en el texto.
- d) Los trabajos se recibirán por correo electrónico en las siguientes direcciones:
antropologiadelamuerte_daf_inah@hotmail.com
tanantropologia@prodigy.net.mx
- e) Es necesario anexar una página con los siguientes datos: nombre del autor, grado académico, institución donde labora, domicilio, teléfono, dirección electrónica y fax.
- f) Los cuadros y gráficas deben enviarse en archivo aparte y en el programa o formato en que fueron creados.
- g) La primera vez que aparezca una sigla o un acrónimo, se escribirá completa, con el acrónimo o siglas entre paréntesis y en versalitas.
- h) Las notas o citas se deben incluir al final del artículo con llamadas numéricas consecutivas que sólo lleven la instrucción de superíndice, en vez de integrarlas mediante alguna instrucción del procesador de palabras.
- i) Las citas bibliográficas en el texto deben ir entre paréntesis, indicando el apellido del autor, fecha

de publicación y páginas. Por ejemplo: (Habermas, 1987: 361-363).

- j) La bibliografía sólo debe incluir las obras citadas y presentarse según el siguiente modelo:

Libros

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.

Capítulos de libro

AGUILAR VILLANUEVA, Luis, "Estudio introductorio", en *El estudio de las políticas públicas*, México, Porrúa, 1994, pp. 59-99.

Artículos de revistas

OLIVEIRA, Francisco, "La economía brasileña: crítica a la razón dualista", en *El Trimestre Económico*, núm. 17, México, 1979, pp. 17-28.

- k) La bibliografía irá al final del artículo, incluyendo, en orden alfabético, todas las obras citadas en el texto y en los pies de página. El autor debe revisar cuidadosamente que no haya omisiones ni inconsistencias entre las obras citadas y la bibliografía. Se enlistará la obra de un mismo autor en orden descendente por fecha de publicación (2000, 1998, 1997...).

- l) Se recomienda evitar el uso de palabras en idiomas distintos al español y de neologismos innecesarios. Si es inevitable emplear un término en lengua extranjera (por no existir una traducción apropiada), se debe anotar, entre paréntesis o como nota de pie de página, una breve explicación o la traducción aproximada del término.

- m) El Comité Editorial se reserva el derecho de realizar la corrección de estilo y los cambios editoriales que considere necesarios para mejorar el trabajo. No se devolverán originales.

- n) Las colaboraciones que se ajusten a estos lineamientos y sean aprobadas por el Comité Editorial serán sometidas a doble dictaminación por parte de especialistas. Durante este proceso, la información sobre autores y dictaminadores se guardará en estricto anonimato.

Nota importante: es inútil presentar cualquier colaboración si no cumple con los requisitos mencionados.



VITA BREVIS

La revista electrónica VITA BREVIS es una publicación semestral del Instituto Nacional de Antropología e Historia, editada a través de la Coordinación Nacional de Antropología, la Dirección de Antropología Física y el proyecto Institucional Antropología de la Muerte, que reúne a diversos investigadores que tratan el tema de la muerte.

Tenemos el agrado de convocarlos a participar en el número 7 de la revista, que tendrá como línea temática *Epistemología y muerte*.

La recepción de artículos será a partir de la publicación de esta convocatoria y hasta el 30 de noviembre de 2014. Los lineamientos de publicación se encuentran en la página electrónica de la revista.

REVISTA ELECTRÓNICA DE ESTUDIOS DE LA MUERTE
antropologiadelamuerte_daf_inah@hotmail.com