

VITA BREVIS
REVISTA
ELECTRÓNICA
DE ESTUDIOS DE
LA MUERTE

Imaginarios de la muerte



DEBATE

Los muertos cantan:
cantos y difuntos entre los antiguos nahuas

Ignacio de la Garza Gálvez • 1

Representaciones de la muerte
en un catecismo indígena:
nuevas concepciones
sobre ritualidad funeraria

Omar Rashid Yassin Álvarez • 16

Los rituales de muertos
y el drama del alma humana

Ricardo Paulino José Gallardo Díaz /

Javier Jaimes García /

Josefina Torres Galán • 24

Muerte y ritual en la Zona
Metropolitana del Valle de México

José Iñigo Aguilar Medina • 37

Muerte digna:
de bendición y fortuna
a derecho. Autoetnografía

Verónica Zamora Jiménez • 61

La muerte abolida.
De la esperanza religiosa
a la existencia plena

J. Erik Mendoza Luján • 77

16

año 9 • enero-junio de 2020



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
Diego Prieto Hernández
Director General

José Luis Perea González
Secretario Técnico

Pedro Velázquez Beltrán
Secretario Administrativo

Paloma Bonfil Sánchez
Coordinadora Nacional de Antropología

Beatriz Quintanar Hinojosa
Coordinadora Nacional de Difusión

Jaime Jaramillo
Encargado de la Dirección de Publicaciones

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

© Políptico de la muerte. Fuente: Museo Nacional del Virreinato, INAH, recuperado de: <<https://lugares.inah.gob.mx/en/museos-inah/museo/museo-piezas/8561-8561-10-13640-1-pol%C3%ADptico-de-la-muerte.html>>.



Primera época, año 9, núm. 16,
enero-junio de 2020

J. Erik Mendoza Luján
Director de la revista

Alejandra González Correa
Coordinación técnica

CONSEJO EDITORIAL

César Iván Bondar

Consuelo Lucia García Ponce

Juan Pablo García Urióstegui

Alejandro González Jiménez-Peña

José Hernández Prado

Mariana Pablo Norman

José Félix Piñerúa Monasterio

Verónica Zárate Toscano

EDICIÓN Y CUIDADO EDITORIAL

Subdirección de Publicaciones Periódicas

VITA BREVIS REVISTA ELECTRÓNICA DE ESTUDIOS DE LA MUERTE, primera época, año 9, núm. 16, enero-junio de 2020, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, colonia Roma, C. P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2023-02151211800-102, ISSN: 2007-9591, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización: J. Erik Mendoza Luján, Coordinación Nacional de Antropología del INAH, Av. San Jerónimo 880, colonia San Jerónimo Lídice, C. P. 10200, alcaldía Magdalena Contreras, Ciudad de México. Fecha de última actualización: 30 de diciembre de 2023.

Las opiniones expresadas por los autores no reflejan necesariamente 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

Las imágenes de este número que no incluyen pie ni crédito se tomaron de distintos sitios de Internet.

VITA BREVIS REVISTA ELECTRÓNICA DE ESTUDIOS DE LA MUERTE es una publicación sin fines de lucro.

Los muertos cantan: cantos y difuntos entre los antiguos nahuas

Ignacio de la Garza Gálvez
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

RESUMEN

El canto, englobado en el concepto náhuatl *cuicatl*, tenía una importancia fundamental entre los antiguos nahuas del centro de México, tanto a nivel cotidiano como cosmogónico. Así, se concebía que los dioses deseaban ser honrados mediante cantos, música y danzas, por lo cual se dotó a la humanidad con esas expresiones, mismos que, tras la muerte, seguirían creando y entonando para que los fallecidos los transmitieran a los vivos y establecieran una especie de diálogo para mantener el recuerdo de los difuntos.

Palabras clave: Mesoamérica, cantos, nahuas, muerte, recuerdo, Casa del Sol, dioses.

ABSTRACT

The chants, englobed in the nahuatl concept of *cuicatl*, had a fundamental importance among the ancient nahuas in Central México, both on a daily and cosmogonic level. It was conceived that the gods wished to be honored with songs, music and dances, so the gods gave these elements to the humankind. After death, the songs would still be created and chanted so the death ones would transmit them to the living ones, stablishing a kind of dialogue to maintain the defuncts memories alive.

Keywords: Mesoamerica, chants, nahuas, death, memories, House of the Sun, gods.

La importancia del canto

Para los antiguos nahuas del centro de México, al momento del contacto con los europeos los cantos tenían una importancia de primer orden en la vida cotidiana, en la ritualidad y en la muerte; era un elemento que se concebía presente tanto entre vivos como entre difuntos.

Los cantos se encontraban englobados en la palabra *cuicatl*, que también implicaba a la música, la danza, así como toda la parafernalia que rodeaba el momento de la interpretación.

En palabras del investigador Patrick Johansson:

La flor náhuatl del canto que se abre en el mundo prehispánico es un verdadero brote de colores y de ritmos, una profusión de sentimientos paroxísticos contenidos en una fértil espuma sonora y gestual, ola incontenible de presencia expresiva: cientos de participantes reunidos en el crisol de un espacio sagrado, rutilantes de colores y sonoridades, fraguan una respuesta del hombre náhuatl al silencio desgarrador del mundo. En una fragancia más sutil, insinúa su ponderación ética en los intersticios del edificio social o exhala los himnos mortuorios, bálsamos líricos de una palpitante herida o mortajas del supremo dolor. Pero si la florida expresión oral de los aztecas deslumbra, es porque su corola expresiva manifiesta la sed insaciable de sus raíces. La belleza de la flor es mentira sin la verdad de sus raíces [...] la palabra náhuatl para “raíz”, *nelhuayotl*, expresa esta idea ya que el radical léxico *nelli*, “verdad”, está presente en la locución como una semilla conceptual (Johansson, 2020: 335).

Esta asociación entre el *cuicatl*, la flor y la “verdad”, resulta fundamental. La verdad se encontraría en lo que dijeron los antepasados, la “raíz” a la que se remontarían los individuos vivos. Así, por ejemplo, en la respuesta que dan los sacerdotes indígenas a las palabras de los 12 primeros franciscanos, los sabios nahuas hicieron constante referencia a lo que dijeron y enseñaron los antepasados:

Porque nuestros progenitores,
los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,
no hablaban así.
En verdad, ellos nos dieron su norma de vida,
tenían por verdaderos, servían,
reverenciaban a los dioses.
Ellos nos enseñaron,

todas sus formas de culto,
sus modos de reverenciar [a los dioses] (Sahagún, 2006: 110-111).

La palabra de los viejos no era puesta en duda y contenía la verdad. Ésta podía llegar a los vivos a través de los relatos, los refranes, historias, los *huehuetlahtolli*¹ y los *cuicatl*. A través de estas palabras se hacía explícita la mitología, los conocimientos, el recuerdo y la tradición de los antiguos nahuas, a partir de la cual se transmitía el saber y la conceptualización del mundo.

Como menciona Carlos Montemayor:

La “tradición oral” en las lenguas indígenas no es, pues, el recuerdo personal, subjetivo, aleatorio, de acontecimientos del pasado que varios ancianos conservan aún en diversas comunidades, sino la enseñanza, conservación y recreación de vehículos formales, de géneros formales precisos, que constituyen un arte de la lengua, y que en su elaboración formularia resguardan gran parte de su conocimiento milenario (Montemayor, 1998: 13).

Como se mencionó, una de las formas privilegiadas para transmitir aquello que tenía raíz, es decir, la verdad, eran los *cuicatl*, mismos que se encontraban presentes en todos los aspectos de la vida de los antiguos nahuas. Por ejemplo, llamaba la atención de fray Toribio de Benavente, “Motolinía”, que, mientras la población nahua reconstruía la Ciudad de México luego del asedio español, “tienen de costumbre de ir cantando y dando voces, y los cantos y voces apenas cesaban ni de noche ni de día, por el gran fervor que traían en la edificación del pueblo los primeros días” (Benavente, 2014: 19).

Tan importante resultaba el *cuicatl* y los contextos en los que se entonaban, que una de las labores del *llahtoani* mexica era “velar por el buen ordenamiento de las fiestas y danzas”, por lo cual se le recordaba mediante un *huehuetlahtolli* al momento de su investidura:

[...] *tened, señor, solicitud y cuidado de los areitos y danzas, y de los aderezos e instrumentos que para ellos son menester*,² porque es ejercicio donde los hombres esforzados conciben deseo de las cosas de la milicia y de la guerra; regocijad, señor, y alegrad a la gente popular con

¹ Los *huehuetlahtolli*, “la palabra antigua” o “palabra de los viejos”, eran discursos de muy bella retórica que seguían modelos orales preestablecidos modificados y actualizados para prácticamente cualquier situación y, en los cuales, muchas veces se establecía un diálogo que resultaba de respuestas que también se insertaban en los mismos modelos retóricos.

² Las cursivas a partir de este momento son obra del autor del presente artículo.

juegos y pasatiempos convenientes, (porque) con esto cobraréis fama y seréis amado, y aun después de esta vida quedará vuestra fama y vuestro amor, y lágrimas por vuestra ausencia acerca de los viejos y viejas que os conocieron (Sahagún, 2006: 312).

Debido a su importancia, la enseñanza de las danzas y cantos era obligatoria. En México-Tenochtitlan, incluso, había lugares especiales donde se enseñaban. Fray Diego Durán dejó registrada la existencia de aquellos sitios:

[...] y es que en todas las ciudades había junto a los templos unas casas grandes donde residían maestros que enseñaban a cantar y a bailar, a las cuales casas llamaban *cuiacalli*, que quiere decir casa de canto, donde no había otro ejercicio sino enseñar a cantar y a bailar y a tañer a mozas y mozos, y era tan cierto el acudir ellos y ellas a estas escuelas y guardábanlo tan estrechamente que tenía el hacer falla cosa de crimen de *laesae maiestatis* (Durán, 2002, II: 195).

De igual forma, los informantes de Sahagún señalaron que: “Era la costumbre que a la puesta del sol todos los mancebos iban a bailar y danzar a la casa que se llamaba *cuiacalco*, cada noche, y el muchacho también bailaba con los otros mancebos [...]” (Sahagún, 2006: 2002).

Se concebía que los dioses deseaban que la humanidad los alabara y les cantara y bailara, por lo cual aquélla debía estar alegre. De acuerdo con el relato sobre la creación del maguay:

[...] los dioses dijeron entre sí: “He aquí que el hombre estará aún triste si no le hacemos nosotros algo para regocijarle y a fin de que tome gusto en vivir en la tierra y *nos alabe y cante y dance*”. Lo que oído por el dios Ehécatl, dios del aire, en su corazón pensaba dónde podría encontrar un licor para entregar al hombre para hacerle alegrarse (Garibay, 2005: 106-107).

Los cantos eran la manera para mantener vivo el recuerdo de los difuntos, particularmente aquellos que habían logrado “merecimiento”. De esta manera, había además gente dedicada exclusivamente a la composición de aquellos cantos. Así, de acuerdo con Diego Durán, al relatar las exequias de los guerreros caídos en la fracasada expedición contra los de Michoacán, menciona cómo se dirigían unas palabras a los deudos y, después, “Acuada esta plática salían á la plaza los cantores de los que morían en guerra, los cuales eran cantores particulares diputados para solo este oficio” (Durán, 2002, I: 344).

En piezas que han llegado hasta nosotros en los *Cantares mexicanos*, esta noción de permanencia se encuentra presente:

<i>Çan ca iuhqui noya</i>	¿De igual modo me iré
<i>In oompoliuh xochitla</i>	como las flores que perecieron?
<i>Antle notleyo yez in quenmanian,</i>	¿Nada de mi fama será alguna vez,
<i>Antle nitacua yez in tlalticpac</i>	nada será mi renombre en la tierra?
<i>Manel xochitl manel cuicatl,</i>	¡Al menos flores, al menos cantos!
<i>Quen conchiuaz noyollo</i>	¿Cómo lo hará mi corazón?
<i>Yehua onen tacico</i>	En vano hemos llegado,
<i>Tonquicaco in tlalticpac ohuaya</i>	hemos brotado en la tierra.

(León-Portilla, 2011, II, t. 1: 121-122).

Por lo anterior, no es de extrañar que la palabra *miccacuicatl*, “cantos de muertos”, designara todo el protocolo funerario en su conjunto, lo cual demuestra la importancia del canto en el contexto de las exequias (Johansson, 2020: 98-168).

El gusto divino por los cantos

De acuerdo con los mitos, la música y el canto habrían sido dados a la humanidad por los dioses. En el relato registrado en la *Histoire du mechique*, se cuenta cómo Tezcatlipoca envió al Viento (Ehécatl) a la Casa del Sol, para traer de ahí a los músicos con sus instrumentos, para que le hicieran honra a la deidad. El Viento atravesó el mar con ayuda de las criaturas marinas que le hicieron un puente para llegar a su destino. El Sol, al ver llegar al Viento, dijo a sus músicos: “He aquí al miserable. Nadie le responda, pues el que le respondiere, irá con él”. Sin embargo, el Viento los llamó cantando, ante lo cual, uno de los músicos no resistió responder, por lo cual se fue con aquél, “y llevó la música, que es la que ellos usan ahora en sus danzas en honor de los dioses, como nosotros hacemos con los órganos” (Garibay, 2005: 111-112).

Este mismo relato también fue recogido por fray Gerónimo de Mendieta, quien señala que fueron varios los músicos que acompañaron al Viento y que aquél fue el origen de los cantos y bailes que usaban para honrar a los dioses y a manera de oración: “y de aquí dicen que comenzaron a hacer fiestas y bailes a sus dioses: y los cantares que en aquellos areitos cantaban, tenían por oración” (Mendieta, 1997: 185).

Es mediante el *cuicatl*, con todo lo que esta palabra implica (canto, música, baile), que los dioses van a escuchar a quienes se dirigen a ellos. De este modo, por ejemplo, en el mito del descenso de Quetzalcóatl al Mictlan, “el lugar de los muertos”, para obtener los “huesos-jade” y crear a la humanidad, cuando aquel dios pide a Mictlantecuhtli, “el señor del lugar de los muertos”, le entregue lo que busca, ocurrió lo siguiente:

Y respondió Mictlantecuhtli:

—Está bien, haz sonar mi caracol y da vueltas cuatro veces alrededor de mi círculo precioso. Pero su caracol no tiene agujeros; llama entonces [Quetzalcóatl] a los gusanos; éstos le hicieron los agujeros y luego entran allí los abejones y las abejas y lo hacen sonar. Al oírlo Mictlantecuhtli, dice de nuevo:

—Está bien, toma los huesos (*Códice Chimalpopoca*, 1975: 120).

La vuelta que pidió Mictlantecuhtli alrededor de su “círculo precioso”, habría sido en el contexto del *cuicatl*, por lo que se trataría de un baile. Aun cuando no se menciona explícitamente que Quetzalcóatl “bailó”, el haber cumplido con la petición del “señor del lugar de los muertos” y el haber sido escuchado por aquél, nos hace pensar que sí lo hizo.

Un ejemplo más lo encontramos en el relato de la caída de Tula: cuando Tezcatlipoca se convirtió en brujo titiritero para provocar muerte en Tollan, fue apedreado y asesinado por los toltecas, tras lo cual, “comenzó a heder el cuerpo del dicho nigromántico, y el hedor corrompía el aire, que de donde venía el viento llevaba mal hedor a los dichos toltecas, de que muy muchos se morían” (Sahagún, 2006: 194). Los toltecas trataron de mover el cuerpo para deshacerse de él, pero no lo conseguían, muriendo más gente en el intento. El mismo Tezcatlipoca sugirió que le cantaran:

[...] dijo el dicho nigromántico a los dichos toltecas: ¡Ah toltecas, este muerto quiere un verso de canto!

Y él mismo dijo el canto diciéndoles: ¡Arrastradlo, al muerto, Tlakahuepan nigromántico! Y así, en cantando este verso luego comenzaron a llevar arrastrado al muerto, dando gritos y voces [...] (Sahagún, 2006: 194).

Parece ser que a los habitantes del lugar de los muertos les gustaba la música y aquello que abarcaba el término *cuicatl*, es decir, canto y baile. Esto podría ser una creencia compartida en el área mesoamericana, por lo menos entre nahuas y quichés. En el *Popol Vuh*, los señores del Xibalbá fueron seducidos por la música y baile de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué, lo cual los llevó a su derrota. Primero, los hermanos aparecieron después de su muerte con la apariencia de pordioseros ante la gente de Xibalbá:

Nada impresionaba de ellos cuando fueron vistos por los de Xibalbá.
Era diferente lo que hacían ahora:
sólo el baile del pujuy,
el baile de la comadreja;

sólo el baile del armadillo,
sólo el del ciempiés,
sólo el de zancos bailaban ahora (Colop, 2008: 116).

Además de esto, los gemelos hacían prodigios, como quemar una casa que luego volvía a ser la misma, o sacrificarse entre ellos y volver a la vida. Sin embargo, en la narración se hace hincapié en el “baile”:

Llegó enseguida la noticia de sus bailes a oídos de los Señores Jun Kame y Wuqub Kame.

Al escucharlo preguntaron:

—¿Quiénes son esos dos mendigos? ¿Es verdad que causan tanto deleite?

—Realmente son muy hermosos sus bailes.

—¡Todo lo que hacen! contestó [el que había llevado la noticia] (Colop, 2008: 117).

Los señores de Xibalbá mandaron a que fueran llevados ante su presencia los hermanos:

—¡No tengan miedo!

¡No tengan vergüenza!

Bailen:

que sea primero el baile donde se sacrifican a sí mismos;

luego quemen mi casa,

hagan todo lo que saben hacer.

Queremos verlos,

esto era nuestro deseo al mandarlos a traer, y como son pobres les daremos su pago, les dijeron.

Entonces empezaron con sus cantos y sus bailes.

Enseguida llegaron todos los de Xibalbá,

se amontonaron los espectadores.

Todo lo bailaron:

bailaron la danza de la comadreja,

bailaron la danza del pujuy,

bailaron la danza del armadillo (Colop, 2008: 119).

Es muy importante señalar que la palabra nahua *teotl* ha sido traducida y usada frecuentemente como “dios” (o, en el caso de los españoles, como “diablo”), pero este

concepto no tiene una traducción exacta, ya que engloba a distintas manifestaciones sobrehumanas que pueden concebirse como fuerzas y dioses y fenómenos naturales, así como personas, estados, seres, etc., que tienen capacidades distintas a las de la humanidad común. En otras palabras, *teotl* es un concepto nahua sin correspondencia exacta en español, así como en otras lenguas que no forman parte de la llamada tradición mesoamericana. De acuerdo con Gabriel K. Kruell (2020), el concepto náhuatl de *teotl* podría relacionarse de manera muy estrecha con el ámbito de la muerte o Mictlan, dado que los dioses, en los tiempos primigenios, tuvieron que sacrificarse y morir para no quedar indebidamente mezclados con los hombres o *macehuallin*.

De hecho, los difuntos eran referidos como *teotl*. De acuerdo con Benavente, “A todos sus difuntos nombraban *teotl* fulano, que quiere decir, fulano Dios, o fulano santo” (Benavente, 2014: 35). En ese mismo sentido, los informantes de Sahagún, al hablar de Teotihuacán, dejaron registrado lo siguiente:

Y se llamó Teotihuacán, el pueblo de Téotl, que es dios, porque los señores que allí se enterraban después de muertos los canonizaban por dioses y que no se morían, sino que despertaban de un sueño en que habían vivido; por lo cual decían los antiguos que cuando morían los hombres no perecían, sino que de nuevo comenzaban a vivir, casi despertando de un sueño, y se volvían en espíritus o dioses (Sahagún, 2006: 293-294).

La vida es muchas veces comparada con un sueño; por ejemplo, en las palabras dirigidas a un señor recién electo se menciona:

El último que nos ha dejado huérfanos es el señor fuerte y muy valeroso N., el cual, por algún breve tiempo, por algunos pocos días le tuvo prestado este pueblo, y este señorío y reino, y fue como cosa de sueño, así se le fue de entre las manos por le llamó nuestro señor para ponerle en el regimiento de los otros difuntos, sus antepasados, que están como en arca o en cofre guardados; y así se fue para ellos, ya está con nuestro padre y madre el dios del infierno que se llama Mictlantecutli (Sahagún, 2006: 309).

Es muy interesante notar que existen varias menciones sobre la capacidad del canto para despertar:

<i>Nictzotzontan nohuehueuh</i>	Hago resonar mi atabal,
<i>nicuicatlamatquell</i>	soy diestro en el canto,
<i>ic niqimomixitia ic niqimillehua in tocnihuan</i>	así despierto, levanto a nuestros amigos.

yn ahkle ynyollo quimati
yn aic tlathui ypan in inyollo
yaocochmictoque
in inpan motimaloa in mixtecomatllyohualli
ahnen niqitohua y motolinia y
ma quicaquiqui y xochitlathuicacuicatl

occeh tzetzeuhtimani a huehuetillan a ohuaya
ahuai (León-Portilla, 2011, II, t. 1: 76-77).

Onchachalaca moquechol
mitzonyaixitia
mitzoyohuia tzinitzcan
tlauhquechol
çan ca xiuhtototl
tlathuian tzatzian ohuaya
(León-Portilla, 2011, II, t. 1: 212-213).

La Casa del Sol y los difuntos

De acuerdo con el “merecimiento” de cada persona, los dioses decidían la forma de morir y las labores que se tendrían que cumplir en un ámbito específico del cosmos. Según el lugar que depararía a los difuntos, se transformarían en distintos tipos de entidades, que podrían ser fenómenos meteorológicos, animales, plantas y entidades descarnadas. Todos serían considerados *teteoh*, “dioses”.

En el caso de quienes morían de una manera considerada meritoria, es decir, como explicitan las fuentes, guerreros caídos en batalla o en la piedra de sacrificios o mujeres muertas en el primer parto, irían a la Casa del Sol.³ Este sitio era descrito como un lugar muy placentero, en el que abundaban las flores y habitaban las aves, mismas en las que se transformaban los guerreros:

Nada sabe su corazón,
nunca se hace la luz en su corazón,
están adormecidos en la guerra.
Sobre ellos crece la oscuridad de la noche.
No en vano lo digo, sufren privación,
que vengan a escuchar los cantos del florido
amanecer
que una vez queden esparcidos en el lugar de
los atabales.

Gorjea tu ave quéchol;
te despierta,
te dan voces el ave tzinitzcan,
el tlauhquéchol,
sólo el ave xiuhtótotl
canta al amanecer.

³ Aun cuando no lo mencionen directamente las fuentes, es probable que aquellas personas que hubiesen hecho méritos ante la sociedad y que hubieran obtenido cierto grado de reconocimiento, se concebiría que habrían ido a la Casa del Sol, como se llega a hacer alusión en los cantares a distintos señores que se sabe no murieron de las maneras así enunciadas, pero a quienes se les describe en aquellos lugares donde se encuentran las aves en que se transformaron los guerreros difuntos o a ellos mismos identificados con dichas criaturas.

La otra parte adonde se iban las ánimas de los difuntos es el cielo, donde vive el sol. Los que se van al cielo son los que mataban en las guerras y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos: unos morían acuchillados, otros quemados vivos, otros acañavereados, otros aporreados con palos de pino, otros peleando con ellos, otros atábanles teas por todo el cuerpo y poníanlos fuego y así se quemaban.

Todos éstos dizque están en un llano y que a la hora que sale el sol, alzaban voces y daban grito golpeando las rodela, y el que tiene rodela horadada de saetas por los agujeros de la rodela mira al sol, y el que no tiene rodela horadada de saetas no puede mirar al sol.

Y en el cielo hay arboleda y bosque de diversos árboles; y las ofrendas que les daban en este mundo los vivos, iban a su presencia y allí las recibían; y después de cuatro años pasados, las ánimas de estos difuntos se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica, y color, y andaban chupando todas las flores así en el cielo como en este mundo, como los zinzones lo hacen (Sahagún, 2006: 200-201).

Dijeron los viejos que el sol los llama 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 el olor y zumo de todas las flores sabrosas y olorosas, jamás sienten tristeza ni dolor, ni disgusto porque viven en la casa del sol, donde hay riquezas de deleites; y éstos de esta manera que viven en las guerras, y esta manera de muerte es deseada de muchos, y muchos tienen envidia a los que así mueren, y por esto todos desean esta muerte, porque los que así mueren, son muy alabados (Sahagún, 2006: 341).

Las alusiones a las aves preciosas en el cielo o al lugar donde se encuentra la deidad son frecuentes, como en el *Canto de primavera, canto otomí, canto llano*:

*Oncan nicaqui in cuicanelhuayotl
in nicuicani,
tlacaço ahmo quin tlalticpac
inpeuh yectli yan cuicatl
tlaca'ço ompa in ilhuicatlytic hualcaquizti
in conehua in tlaçocoyoltotl
in quimehuilia in nepapan teoquecholme
çaquantototl
Oncan tlacaço quiyctenehua in tloque in
Nahuaque,
ohuaya ohuaya
(León-Portilla, 2011, II, t. 1: 22-23).*

Allá escucho la raíz del canto,
yo cantor.
En verdad en la tierra,
no empecé el bello canto.
En verdad, en el interior del cielo vino a escucharse,
lo eleva el precioso coyoltotl,
lo entonan los variados teoquecholes,
los pájaros zacuan,
allí en verdad alaban al Dueño del cerca y del junto.

Como señalé líneas atrás, a aquel sitio irían quienes hicieran “merecimiento”, principalmente los guerreros, quienes eran asimilados a las aves en las que, tras su muerte, se convertirían:

Ynic timomatia in tinocniuh
çanneyan xochitlon in tiquelehuia on in
talticpac
quen toconcuizon
quen ticychihuaon timotolinia
in tiquimiztlacoa a yn tepilhuan
xochitica cuicatica ma xihuallachiacan
yn atley yca mihlehua
onçan moch yehuantin in tepilhuan
çaquanme teoquecholti
tzinitzca tlatlahquecholtin
moyhyectinemi o
yn onmati o yn ixtlahuatl ytican
(León-Portilla, 2011, II, t. 1: 78-79).

Así lo sientes tú, amigo mío,
en vano deseas las flores en la tierra.

¿Cómo las has de tomar?
¿Cómo lo harás?, eres pobre,
juzgas a los señores.
Con flores, con cantos, venid a ver.
¿Con nada se levantan las flechas,
todos aquellos que son príncipes,
las aves zacuan, los teoquecholtin,
las tzinitzcan, los tlatlahquecholtin,
las que andan engalanándose,
las que conocen el interior de la llanura?

Era en el campo de batalla, en la guerra, donde se obtenían las bellas “flores” que implicaba ir a la Casa del Sol, de las cuales estarían libando las aves:

Xontlachiayan huitztlampa yan,
yquiçayan in tonatiuh
ximoyollehuayan oncan manian teoatl
tlachinolli,
oncan mocuia in teucyotl in tlatocayotl
yectli ya xochitl in amo çannen mocuia,
in quetzallalpiloni aya
macquauhtica chimaltica neicaloloyan in
talticpac
ic momacehuaya in yectli ya xochitl
in tiquelehuia in ticnequia in tinocniuh
in quitemacehualtia
in quitenemactia in tloque in Nahuaque.
Nen tiquelehuia in tictemoaya in tinocniuh

Mira hacia el sur
y hacia donde sale el sol,
anima tu corazón, allá está el agua divina,
la chamusquina, la guerra,
allá se adquiere el señorío, el mando;
las bellas flores no en vano se toman,
lo que se ata con plumas de quetzal.
Con macanas, con escudos, se combate en la
tierra;
así se merecen las bellas flores,
las que anhelas, las que deseas, amigo mío,
las que hace merecer a la gente,
las que concede el Dueño del cerca y del junto.
En vano deseas, buscas amigo mío,

*yectli ya xochitl can ticuiz
intlacamo ximicaliya, melchiquihticaya, mitonaltica ya
ticmacehuaz ya in yectli ya xochilla,
yaochoquiliztli yxayoticaya
in quitemecehualtia in Tloque in Nahuaque
(León-Portilla, 2011, II, t.1: 46-47).*

las bellas flores.
¿Dónde las has de tomar?
Si no luchas con fuerza, con tu sudor,
¿has de merecer las flores hermosas?
Con el llanto y las lágrimas del combate
hace merecer a la gente el Dueño del cerca y del junto.

Aquel lugar florido y deleitoso donde moran las aves también llega a ser referido como un sitio donde se encuentran las pinturas, o la casa de pinturas:

Xiuhquecholxochinpetlacotl
oncan ya mani a xiuhamoxcalic o
oncan ya onoc y yehuan Dios y
flahuizcallin quitzotoco
mitzonyaixitia in moquecholhuan
çan ca xiuhtototl tlathuian tza'tzian ohuaya

*En la estera florida del ave xiuhquéchol,
allí está la casa de las pinturas preciosas,
allá descansa Él, Dios;
está contemplando la aurora.
Te despiertan tus aves quéchol.
Sólo el ave xiuhtótotl canta al amanecer.*

Onchachalaca moquechol
mitzonyaixitia
mitzoyohuia tzinitzcan
tlauhquechol
çan ca xiuhtototl
tlathuian tzatzian ohuaya

Gorjea tu ave quéchol;
te despierta,
te dan voces el ave tzinitzcan,
el tlauhquéchol,
*sólo el ave xiuhtótotl
canta al amanecer.*

Yn tamoan icha xochitl ye icaca
ompa ye ya huitze yan toteuchua huiya
tiMoteuçomatzin in TotoquiHuatzin
yn anme'coque ye nican
xochiithualli
ymanca huel anconehua y yectlin anmocuic
yapa yatantilililin
tlacuicuilolcaliticpan ahuitze ohuaya ohuaya
(León-Portilla, 2011, II, t.1: 210-213).

En Tamoanchan las flores se yerguen.
De allá vienen nuestros señores.
Tú, Motecuhzomatzin, TotoquiHuatzin,
habéis llegado aquí,
donde se halla el patio florido.
Bien eleváis vuestro bello canto.
*Yapa yatantilililin
Habéis venido a la casa de las pinturas.*

En dicho lugar, “se extienden” los libros de pinturas:

*Ça ye colinia yhuehueuh
yayacach Ypalnemohuani amoxicuiliuhtoc
anmocuic
anquiçoçoa a huehuetllan Motenehuatzin
moquauhtzetzeloa xochiyaoyotica conahuiltia
Ycelteotl*

(León-Portilla, 2011, II, t. 1: 176-177).

Él mueve su atabal,
Su sonaja, el Dador de la vida.
En los libros están pintados vuestros cantos,
Los extendéis en el lugar de los atabales.
Motenehuatzin sacude su cabeza,
Con guerra florida alegre al Dios único.

La palabra nahua *zozohua* es empleada tanto para significar “abrir/desplegar un *amoxtli*”, como para indicar el abrir de las alas de alguna ave. En los cantos, las pinturas y las aves se encuentran muy cercanas, cuando menos en un mismo espacio/tiempo. Esta asociación remitiría al canto, la memoria, la historia y el recuerdo. De esta forma, el recuerdo estaría resguardado, vivo y siendo cantado en aquel sitio florido donde habitan las aves.

Así como los guerreros se ganan las flores y los cantos para ser recordados, serían las “aves” las que llevarían el canto al intérprete o compositor. Cuando menos así lo sugiere el hecho de que en los *cuicatl* se establece frecuentemente un diálogo entre cantor y las aves:

Tlacaço nican nemi;
ye nicaquívii in ixochicucatzin
iuhquin tepetl quinnahanquilia,
tlacaço itlan in meya quetzalatl,
xiuhtotoameyalli
oncan mocuicamomotla,
mocuicanananquilia;
in centzontlatoltoço’
quinnananquilia in coyoltototl,
ayacachicahuacatimani
in nepapan tlaçoucicanitotome
oncan quiyctenehua in Tlalticpaque
huel tetozcatemique.

Nic ihtoaya nitlaocoltatzia
ma namechelleltih ytlacohuane
niman cactimotlalique

En verdad aquí viven,
ya escucho su canto florido.
Es como si les respondiera la montaña.
En verdad junto a ellas mana el agua preciosa,
la fuente del xiuhtótotl.
Allí lanza sus cantos,
a sí mismo se responde con cantos
el centzontle, ave de cuatrocientas voces;
le contesta el coyoltótotl.
Hay música de sonajas,
variados, preciosos, pájaros cantores.
Allí alaban al Dueño de la tierra,
bien resuenan sus voces.

Digo, clamo con fuerza,
que yo no os estorbe, amados de él.
Enseguida guardaron silencio.

niman huallato in quetzalhuitziltzin
aquin tictemohua cuicanitzine
niman niquinanquilia
niquimillhuia
campa catqui
in yectli ahuiac xochitl
ic niqumelelquixtiz
in amohuampohltzitzinhuian
niman onechicacahuatzque
ca nican tla timitzitititi ticuicani
aço nelli ic tiqumelelquixtiz
in toquichpohuan in teteuctin
(León-Portilla, 2011: II, t. 1, 14-17).

Vino luego a hablar el colibrí precioso,
¿a quién buscas, cantor?
Al punto le respondo,
le digo,
¿dónde están las bellas,
las fragantes flores
con las que habré de alegrar
a los que son semejantes a vosotros?
Luego me gorjearon intensamente,
aquí hemos de mostrártelas a ti, cantor,
acaso en verdad así darás alegría
a quienes son como nosotros, los señores.

Conclusión

Si las aves/guerreros transmiten el canto, también estarían llevando su propio recuerdo a los compositores e intérpretes, de la misma manera que, en los relatos míticos, los dioses entregaron a la humanidad la música, lo cual establecería un diálogo: unos llevan el *cuicatl*, los otros lo interpretan y alegran a aquellos, retroalimentándose mutuamente y manteniendo vivo el recuerdo. En un sentido, los cantos mantienen vivos a los difuntos de una manera que va más allá de la metáfora.

Bibliografía

- BENAVENTE, fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Real Academia Española-Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2014.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, México, UNAM, 1975.
- COLOP SAM, Luis Enrique (ed.), *Popol Wuj*, Guatemala, Editorial Cholsamaj, 2008.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Conaculta, 2002.
- GARIBAY KINTANA, Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 2005.
- JOHANSSON K., Patrick, *La palabra florida de los aztecas. Xochillahtolli*, México, Trillas, 2020.
- KRUELL, Gabriel K., “¿Cómo se hace un dios? La muerte y el sacrificio nahuas como máquina de transformación ontológica”, *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, vol. XV, núm. 29, junio de 2020, pp. 23-55.

LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.), *Cantares mexicanos*, México, UNAM, 2011.

MENDIETA, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Conaculta, 1997.

MONTEMAYOR, Carlos, *Arte y trama en el cuento indígena*, México, FCE, 1998.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 2006.

Representaciones de la muerte en un catecismo indígena: nuevas concepciones sobre ritualidad funeraria

Omar Rashid Yassin Álvarez
Instituto de Artes, UAEH

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo mostrar los diferentes tipos de representación de la muerte, como concepto del catolicismo, sin dejar a un lado la semántica prehispánica, que de manera *semasiográfica* se plasma en los catecismos para adoctrinar en una nueva cosmovisión, que busca legitimar su creencia a través del rito. El corpus que se utilizará es el *Códice Testeteriano* número 078, que forma parte del proyecto Amoxcalli, que encabezó la Dra. Luz María Mohar; mientras que la metodología empleada será el método Galarza en sus primeras fases, para poder conformar un pequeño diccionario-catálogo que permita identificar los convencionalismos pictográficos sobre la narrativa de la muerte.

Palabras clave: muerte, catecismo, catolicismo, pictografía, códices.

ABSTRACT

The present work aims to show the different types of representation of death, as a concept of Catholicism, without leaving aside pre-Hispanic semantics, that in a *semasiographic* way is reflected in the catechisms, to indoctrinate in a new worldview that seeks to legitimize its belief through the rite. The corpus to be used for this work is the Testeterian codex number three, which is part of the project *Amoxcalli*, headed by Dr. Luz María Mohar; while the methodology used will be the Galarza method in its early stages, to be able to make a small catalog dictionary, allowing to identify the pictographic conventions on the narrative of death.

Keywords: death, catechism, Catholicism, pictography, codex.

Los rituales que giran en torno a la muerte, a pesar de que son primordiales, no tuvieron un gran peso en la primera parte de la evangelización en Nueva España, y no fue hasta la segunda mitad del siglo XVI que adquieren un rol más relevante, dejando un corpus para su estudio como lo demuestran los catecismos indígenas, que buscan atraer a diversos grupos mesoamericanos a la fe católica.

Lo planteado en las investigaciones de Pierre Ragon muestra que los encargados de la evangelización prestaron más interés en erradicar rituales totalmente opuestos a los católicos hispanos, así que pusieron atención a los “bautismos”¹ y matrimonios, porque para este historiador, hay cierta similitud en los rituales fúnebres mesoamericanos e hispanos (Ragon, 2012: 22), por lo que su transición simbólica es más lenta y no tan radical.

Desde la antropología simbólica, los ritos mesoamericanos sufren una transformación radical, empleando nuevos símbolos ajenos a dicha área cultural, pero en muchos de los rituales se conservan y se emplean símbolos prehispánicos; de esta forma se llevó a cabo una asimilación simbólica por ambas partes, que formaron una cosmovisión en una cultura nueva, sin olvidar que en la mayoría de los casos se realizó por la fuerza, bajo la amenaza de castigo, forzada. Por lo anterior, para referirme al proceso de conquista he acuñado el término “asimilación forzada”.

Por tanto, el presente texto tiene como objetivo mostrar los diferentes tipos de representación de la muerte, como concepto del catolicismo, sin dejar a un lado la semántica prehispánica, que de manera semasiográfica se plasma en los catecismos indígenas, para adoctrinar en una nueva cosmovisión que busca legitimar su creencia a través del rito, en la segunda parte del siglo XVI, en el centro de lo que hoy es México.

El corpus que se utilizará es el *Códice Testeriano* número 078, que forma parte del proyecto *Amoxcalli*, que encabezó la Dra. Luz María Mohar; mientras que la metodología empleada será el método Galarza en su primera fase, para poder conformar un diccionario-catálogo, permitiendo identificar los convencionalismos pictográficos sobre la narrativa de la muerte.

Catecismos indígenas

Los catecismos indígenas, también mal llamados *catecismos testerianos*, son un conjunto de documentos de procedencia virreinal, de la Nueva España, que sirvieron como parte del proceso de evangelización, para que los sujetos al adoctrinamiento de la nueva fe

¹ Si bien no se puede hablar de bautismo hasta la llegada de los evangelizadores, se trata de los ritos efectuados después del nacimiento.

aprendieran las oraciones, rezos y, en sí, parte del sistema religioso, como los artículos de fe, los actos de misericordia, el Salve Regina, el Padre Nuestro y el Credo (Quint y Galván, 2017: 257).

El formato es de tipo cuaderno, están hechos en papel europeo; en el caso del 078, sus medidas son de 15 x 21 centímetros (Bonilla, 2002). Por lo que su tamaño remite a un carácter portátil, para llevar el catecismo para su estudio, tal vez para llevarlo a oraciones y rezos.

El término *testeriano* ha sido mal aplicado a tal conjunto de textos, pues su autoría se adjudicó, en un inicio, a Jacobo de Testera, religioso que en 1535 utilizaba las imágenes en lienzos para evangelizar, pero hoy en día se sabe que no fue el primero, ni el único, ya que es conocida dicha práctica en fray Pedro de Gante y fray Gonzalo de Lucero (Bonilla, 2002). Quint Berdac y Galván atribuyen el uso de los catecismos a los franciscanos en general y, su creación, si bien a manos indígenas, por instrucción de los colegios que estos clérigos crearon (Quint y Galván, 2017: 255).

Catálogo-diccionario de las imágenes de la muerte en el catecismo 078

A continuación, se presenta tanto el pequeño catálogo donde se observan las representaciones de muerte en el catecismo 078, así como el código de la lámina, una breve descripción y la parte de la doctrina a la que pertenece.

Cabe mencionar que se usó simplemente el primer paso del método Galarza, que es la segmentación de grupos plásticos, es decir, que no se ha realizado un análisis más profundo que el de identificar la imagen y segmentarla para su reconocimiento.

En conclusión, se pueden observar elementos de la plástica cristiana católica en conjunto con elementos de la cosmovisión prehispánica; por ejemplo, el *tecalli*, propio de los rituales fúnebres nahuas, pero con una representación de “bulto mortuorio” a lo católico hispano, representado en el 78-08v, que forma parte de los actos de misericordia, en especial en el que versa sobre enterrar a los difuntos.

De igual forma, no hay que olvidar la función pedagógica/didáctica de los catecismos indígenas porque sirven para aprender la doctrina, como en los artículos de fe o los actos de misericordia, pero también los rezos como el Credo o el Padre Nuestro, que emplean elementos de representación prehispánica para poder asimilar la nueva cosmovisión; por ejemplo, en el 78-03v, en el área del Credo (San Pedro), cuando dice “descendió a los infiernos”, es una clara referencia a cómo el monstruo terrestre engulle el bulto mortuorio, así que no deja de ser una pictografía prehispánica.

Representaciones de la muerte en un catecismo indígena: nuevas concepciones sobre ritualidad funeraria

<p>78-01v La muerte de cristo. La protestación de la fe.</p>	 A hand-drawn illustration on aged paper. It depicts a figure with a halo and a crown on a green cross. Below the cross, a figure in a pinkish garment is shown in profile, pointing upwards with an open mouth as if speaking or protesting. The background is a textured, light brownish-grey.
<p>78-03v El credo (San Pedro). fue crucificado, muerto y sepultado.</p>	 A hand-drawn illustration on aged paper. It shows a figure with a halo and a crown on a cross. Below the cross, the figure is shown lying in a tomb, which is a rectangular structure with horizontal layers of different colors (yellow, green, brown). To the left of the tomb is a leafy branch. The background is a textured, light brownish-grey.
<p>78-03v El credo (San Pedro). descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos.</p>	 A hand-drawn illustration on aged paper. It depicts a figure with a halo and a crown on a cross, shown in a crouching or descending posture. Below the figure, there are several large, rounded, yellowish objects that resemble stones or pieces of earth. The background is a textured, light brownish-grey.

<p>78-03r Ave María. Reza por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte.</p>	 A manuscript illustration showing three figures kneeling in prayer. The figure on the left is wearing a yellow robe, the middle one a green robe, and the right one a red robe. They are all looking upwards. Above them is a large, stylized cross with a central figure, possibly representing the Virgin Mary or the Christ Child, though the details are somewhat obscured by the drawing style.
<p>78-03v Los sacramentos. La unción de los oleos.</p>	 A manuscript illustration depicting the sacrament of the Anointing of the Sick. A central figure, likely a priest, is shown in profile, wearing a red and white garment, and is anointing a patient's forehead with a cross-shaped object. The patient is lying down. To the left of the priest are several yellow circles, possibly representing oil or bread. The background is a simple, textured surface.
<p>78-07v Los artículos de la fe. Juzgar a los vivos y a los muertos.</p>	 A manuscript illustration depicting the Last Judgment. A central figure, likely Christ, is shown seated on a throne, wearing a red and white garment, and holding a cross. He is surrounded by a group of people, some of whom are being judged. The scene is set against a background of a simple, textured surface.

78-07v

Los artículos de la fe.

Enviado a la muerte/morir.



78-08r

Los actos de misericordia.

Rezar por los difuntos.



78-08v

Los actos de misericordia.

Enterrar a los difuntos.



<p>78-08v Los actos de misericordia. Rezar por los vivo y difuntos.</p>	
<p>78-09r Los actos de misericordia.</p>	
<p>78-09r Los actos de misericordia. Visitar a los enfermos.</p>	

Se observa una nueva representación de la muerte, como un esqueleto descarnado, en la 78-07v, perteneciente a los artículos de la fe, cuando dice enviado a la muerte o referente al morir; elemento iconográfico identificado por Elsa Malvido en las pinturas de la Colonia (Malvido, 2006: 46).

Por último, es necesario identificar la función simbólica presente en la asimilación forzada, que no es otra más que la conformación de una nueva ideología, entendida como el nexo con la estructura social (Broda, 2015: 275); en este caso, se ve presente el nuevo pensamiento en 78-03v, que está en el Credo (San Pedro); cuando menciona que fue crucificado, muerto y sepultado, se ve el nuevo proceso de las exequias, ahora, la introducción de túmulos o catafalcos funerarios donde se colocaban los cuerpos en las misas de cuerpos presentes.

Bibliografía

- BONILLA PALMEROS, Jesús Javier, “Un acercamiento a los catecismos indígenas del siglo XVI”, *Tetlacuilolli*, recuperado de: <<https://www.tetlacuilolli.org.mx/elementos/codice/pdf/1203717262.pdf>>.
- BRODA, Johanna, “Cosmovisión como proceso histórico. El estudio comparativo del calendario anual de las fiestas indígenas en Mesoamérica y los Andes”, en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, FCE / El Colegio de México / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2015, pp. 161-212.
- MALVIDO, Elsa, “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte de México”, *Arqueología Mexicana*, vol. 13, núm. 76, 2006, pp. 20-27.
- QUINT BERDAC DE COMPARÁN, Harriet Kristl y Mercedes GALVÁN DÁVILA, “Los catecismos pictográficos: unión de dos culturas”, *Sincronía*, núm. 71, México, Universidad de Guadalajara, 2017.
- RAGON, Pierre, “La muerte cristiana entre la pastoral evangelizadora y las prácticas indígenas: un acercamiento comparativo (México central y los Andes del centro-sur, siglo XVI-principio del XVII)”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 44, núm. 4, Universidad de Tarapacá, Chile, 2012, pp. 691-705.

Los rituales de muertos y el drama del alma humana

Ricardo Paulino José Gallardo Díaz
Facultad de Medicina, UAEM

Javier Jaimes García
Facultad de Medicina, UAEM

Josefina Torres Galán
Sociedad Mexicana de Historia
y Filosofía de la Medicina

RESUMEN

Los rituales de la muerte humana tienen como objetivo hacer que el alma del ser humano encuentre un lugar para el descanso eterno, apareciendo con ello los conceptos de cosmovisión propias del chamanismo, de donde derivan el cielo e infierno de las religiones y sus respectivas iglesias. Presentamos diversas nociones del alma, pertenecientes a diversas formas de pensamiento religioso, y las relaciones con la diversidad de cultos presentes en las sociedades humanas. Hacemos énfasis en la propuesta chamánica abarcando dos posibilidades: primero, la tradicional, históricamente popularizada y que se sustenta en el descenso del alma del difunto por los pisos del inframundo, para trascender al mundo de los muertos; y segundo, una aportación, que es resultado de lo que hemos investigado con un chamán urbano de la Ciudad de México, quien sustenta su ideología en los conceptos de *Huevo Luminoso*, fibras que lo integran, la apertura de éstas cuando está muriendo la persona y la consecuencia de ello. Finalmente, concluimos el por qué no existe la reencarnación y de donde se origina el alma del ser humano, como propuesta chamánica.

Palabras clave: alma, cosmovisión, chamán, chamanismo, reencarnación.

ABSTRACT

The rituals of human death aim to bring the soul of the human being to find a place for eternal rest, thereby appearing the concepts of worldview typical of shamanism; from where Heaven and Hell derive from the religions and their respective churches. We present various concepts of the soul, belonging to various forms of religious thought and relationships with the diversity of cults present in human societies. We emphasize the shamanic proposal encompassing two possibilities: First. The traditional

one, historically popularized and that is sustained by the descent of the Soul of the deceased through the floors of the Underworld, to transcend the World of the Dead. Second. The one corresponding to a contribution, which is the result of what we have investigated with a Mexico City Urban Shaman, who supports his ideology in the concepts of the Shining Egg, fibers that comprise it, their opening of these when the person is dying and the consequence of it. Finally, we conclude why there is no reincarnation and from where the soul of the human being originates, as a shamanic proposal.

Keywords: Soul, worldview, shamanism, shamanism, reincarnation.

Introducción

La muerte es un hecho, un fenómeno, un accionar... que interesa a los seres vivos y podría considerarse como contraria a la vida, pero el asunto es que todos nos enfrentaremos en un momento determinado con ella, en el momento preciso; no antes, ni después, sino cuando nos toca. Desde los albores de la humanidad, cuando el humano intenta explicar “qué es la muerte, su función y su utilidad”, se han escrito infinitas páginas y todas ellas en su momento han abierto la posibilidad de que el humano se conforme con lo dicho, pero según van avanzando las culturas, el conocimiento se hace diferente o se duda de él, apareciendo nuevos cuestionamientos y se plantean diversas soluciones, convirtiéndose en aforismos de la muerte.

Pero, históricamente, quienes hicieron las primeras aportaciones para conocer qué es la muerte, fueron los chamanes, al reconocer y diseñar la cosmovisión, así como proporcionar a sus respectivas culturas el significado de la vida y la muerte. Después aparecen las religiones con sus sacerdotes y respectivas iglesias, que tomando como base las propuestas del chamanismo, refieren un sistema de creencias en donde la muerte ahora será voluntad de uno o varios seres divinos. Hasta que, en nuestra época, la ciencia retoma el tema, a partir del uso del estetoscopio para reconocer la muerte, hasta la aplicación de la tecnociencia para diagnosticarla, y modificar el concepto para hablar de “muerte cerebral y/o la muerte encefálica”, cuyo significado sólo es aplicable para obtener órganos para un trasplante, no para disponer de un cadáver.

Una enorme diversidad de mitos y ritos en torno a la muerte se han desarrollado en el devenir del ser humano, desde la prehistoria hasta la actualidad. Todas ellas encami-

nadas a proporcionar al muerto un “descanso eterno”, surgiendo con ello las entidades que sobrevivirán a la muerte de cada ser humano. El chamán, al explicar la cosmovisión, hace énfasis en lo que se denomina como ser humano holístico, que es el *cuervo-mente-espíritu* como unidad totipotencial y que durante la vida se desarrolla de acuerdo con su destino y necesariamente culminará con la muerte. Y en este concepto, podemos comentar que cada uno de esos elementos tiene un destino totalmente distinto.

El presente trabajo fue elaborado a través de entrevistas personales con Francisco Plata Silva, un chamán de la Ciudad de México, quien plantea su ideología a partir de dos hechos: la cosmovisión y su experiencia en torno a la muerte, y se completa la investigación con la revisión de documentos relacionados con el *drama del alma humana*, para llegar a las conclusiones y comentar las alternativas del humano en torno a su fallecimiento.

Ser humano, la muerte. psíqué y alma

El ser humano ante la muerte se enfrenta con la posibilidad, desde el punto de vista de las iglesias, de que los actos realizados durante la vida determinarán un premio o un castigo, es decir, vivir eternamente en el cielo o en el infierno. Sin embargo, esto genera muchas dudas, a las que las diversas religiones no proporcionan una respuesta satisfactoria, pero esa posibilidad de una buena o mala eternidad reside en la fe, en el saber sin saber o conocer, considerada como un sistema de creencias que no tiene nada que ver con la razón. Nosotros intentamos dar una respuesta al drama del alma humana y, por ende, encontrar una explicación para la existencia y práctica de los diversos rituales para la muerte.

Desde los filósofos presocráticos, los griegos se plantearon dilemas relacionados con la idea del alma (Echegoyen, 2022) humana, del cual se han escrito obras maravillosas, en las que se le conoce como ánemos, *thymos*, *pneuma*, *psyché* o *nous*; posteriormente en latín se designó al alma como *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, para darle un significado semejante de *aliento*, *viento*, *principio vital*, *soplo*, *respiración*, *inteligencia*, *espíritu*, *mente*, *pensamiento*, *hálito*, *aliento*, *razón*, entre otras acepciones similares. El significado procede del griego y corresponde al sustantivo ψυχή, que inicialmente corresponde a soplo, hálito o aliento, que ocurre con la primera inspiración de los pulmones del neonato humano.

Saavedra Cuevas (2020) se pregunta: “cuándo una persona muere, ¿qué ocurre con ella?”. Ésta es una cuestión que trataron de responder filósofos y teólogos durante siglos, para convertirse, con los avances científicos, en territorio de estudio de la biología y la

medicina, considerando la dualidad cuerpo-mente o cuerpo-alma. Continúa Saavedra Cuevas: “[...] la Biblia, afirma que existe vida después de la muerte y esto ocurrirá en la resurrección [...] obviamente considerando el destino del alma ante la muerte y el cual está determinado por las acciones en la vida de la persona (Saavedra, 2020: 1).

Saavedra sigue y plantea una pregunta: ¿qué ocurre con la persona durante todo el periodo que está muerta? Obviamente, la respuesta debe darse en términos de premio o castigo divinos, pues no existe una alternativa diferente, ya que por decisión papal desapareció el limbo, que según la doctrina católica, era el destino o el espacio temporal de las almas, sin decisión ante la muerte; y era el lugar de los no bautizados; claro está al considerar el credo cristiano. Y surgen infinidad de preguntas, con sólo los renglones siguientes.

Aquellos humanos que desde la prehistoria existieron y que no fueron bautizados, siguiendo el credo católico, se encontraban en el limbo, pero cuando desaparece, pues lo más probable es que hayan “congestionado” los infiernos, pagando por, nadie lo sabe, qué pecados.

Así, la palabra griega para referirse al alma es *psuche/psiche* y es la referencia a el alma/mente, considerándola como el asiento de las emociones, memorias y todo aquello que significa educación; por lo tanto, es una forma de referirse al yo; procede del griego ψυχή (*psykhé*), que suele traducirse como alma.

Fred Smith y Chad Brand (2020) comentan que:

En el AT hebreo, la palabra que generalmente se traduce “alma” es *nephesh*, que aparece más de 750 veces y quiere decir principalmente “vida” o “que posee vida”. Se usa tanto para los animales (Génesis 9:12; Ezequiel 47:9) como para los seres humanos (Génesis 2:7). La palabra a veces se refiere a la persona en su totalidad, como por ejemplo en Génesis 2:7, donde Dios sopla hálito de vida (*neshamah*) al polvo y así crea un “alma” (*nephesh*). Un uso similar aparece en el texto hebreo de Génesis 12:5, donde Abraham toma a todas las *nephesh* que estaban con él en Harán y se dirige hacia Canaán. De modo similar, en núm. 6:6 se usa como sinónimo del cuerpo (el nazareo no debe acercarse a un *nephesh* muerto, Levítico 7:21; Hageo 2:13)² (Smith y Brand, 2020: 1).

Son diversas formas de referirse al alma y el concepto varía desde vida, hasta la persona en su totalidad o incluso sinónimo de cuerpo, pero de manera semejante todos coinciden en considerarlo como una parte del ser humano. El asunto radica en que los

² Debo aclarar que el término *nefesh* es una forma de referirse al alma, en hebreo.

cristianos consideran alma/espíritu como una sola entidad. Y desde otros puntos de vista, alma y espíritu son entidades diferentes, como en el chamanismo, en donde cada una, ante la muerte, tiene un destino diferente.

En tanto que, en el *Diccionario enciclopédico de Biblia y teología*, la referencia al alma es la siguiente:

Es habitual identificar el alma como un ser misterioso que se alberga en el cuerpo para dar la vida original, racional, moral, espiritual al hombre. Cuando se habla de alma se juega con un concepto sutil, en el que se fusionan los elementos de un ser inmaterial, invisible, imprescindible, albergado en el cuerpo sin confundirse con él. El cuerpo, que posee la vida singular entre los seres vivos, se hace humano por la presencia y actuación del alma, la cual no sólo da la vida, sino la conciencia, la identidad, la dignidad (*Diccionario enciclopédico de Biblia y teología*, s.f.).

Este concepto es sumamente interesante, ya que de inicio plantea la posibilidad de que en el alma se incluye la vida espiritual, y de la misma manera plantea la posibilidad de que sea un ser que tiene una forma de existencia en el cuerpo y le otorga ciertas características. En estas últimas ideas se acerca a las nociones del alma, en el contexto del chamanismo de Francisco Plata Silva: “el alma es lo que nos hace humanos, es lo que nos hace ser lo que somos”, y en estas frases sencillas se esconde todo el significado que se hace manifiesto ante la muerte.

Continúa el *Diccionario enciclopédico de Biblia y teología* (s.f.) con el concepto *pneuma*, el cual se refiere al aliento, respiración, espíritu, inspiración divina e, incluso, significa fuerza vital, además, refiere al canto y a la música. Tiene su significado principal en su equivalencia con el *alma*, que ingresa al cuerpo con la primera inspiración y va a estar presente durante la vida de la persona, mientras los pulmones inhalen gases atmosféricos.

En el mismo orden de ideas, *nefêš* (Antropología y Teología, 2017) es un término hebreo que en un inicio se refería al aparato respiratorio y después derivó en principio vital o vida. En tanto que *ruah* alude a la brisa, al viento, y más tarde se convierte en la respiración y se extiende hasta la vitalidad humana.

Siguiendo con el tema, la palabra del hinduismo *atmán* refiere a una esencia inmaterial integrada a la vida que se libera del cuerpo con la muerte y corresponde al alma individual; se supone que fue creada al principio del tiempo (Carrasco, 2008). Es una forma de referirse al alma, y en el hinduismo, la idea se relaciona con el karma, por lo que se vincula a la reencarnación.

Para el budismo, el alma no es individual, sino una ilusión de los sujetos que participan de ella. Dendo Kyoka señala que el cuerpo y el alma son efectos de una serie de causas y condiciones. El cuerpo no es el “yo”; la ignorancia y la iluminación, ambos nacen del alma, refiriéndose a los apegos como la gran limitante para alcanzar la iluminación, de manera semejante a como ocurre en el chamanismo.

En China, *Shen* es la forma de referirse a las entidades anímicas del ser humano, que cuando están en armonía, permiten el flujo adecuado del *Qi*. Para los chinos es normal que la creencia en los espíritus “constituyen la animación celeste que guía el desarrollo del orden natural del Cielo en la vida terrenal” (Martorell, Vallmajor y Mora, 2016: 131).

En la antigua Persia, hoy Irán, existieron el mazdeísmo y el zoroastrismo. Este último culto se funda en las enseñanzas del profeta y reformador Zoroastro (*Zarathustra*), que plantean conceptos de diversas formas de pensamiento, pero el que nos interesa alude al alma, que es conceptualizada como un ser amorfo en el que luchan dos fuerzas: la buena y la mala, creadas por dos dioses antagónicos, Ormuz y Arimahan. Al nacer, el espíritu superior, *fravashi*, envía al alma, *urvan*, al interior del cuerpo para experimentar el mundo material y escoger entre el bien y el mal.

Otro tipo de conceptos resultan de religiones antiguas mesopotámicas y egipcias, así como de las creencias de los pueblos prehispánicos de América o las impresiones del animismo africano, en los que se multiplican sus explicaciones en torno a la idea o sentimiento común de que el alma existe y es invisible.

En el cristianismo, por presentar influencias del judaísmo primitivo, babilónicas y griega, se considera el alma como un ser creado por Dios y diferente del cuerpo en el que se alberga, considerando al cuerpo malo y al alma buena. Los autores de la Iglesia hablan de la espiritualidad e inmortalidad del alma.

[...] “alma” proviene del latín *anima*, que significa “lo que anima o vivifica”. Según su sentido nominal, “alma” significa, pues, “principio primero y más radical de la animación o de la vida de cada viviente”. En consecuencia, por “alma humana” se entiende “el principio primero y radical de la vida del hombre, de cada hombre” (García, 2007: 19).

La Iglesia entiende por alma al ser espiritual, libre e inmortal, que es causante y soporte de las acciones superiores del hombre: la inteligencia y la voluntad libre, el conocer y el amar, el sentir y el elegir. Y la considera como diferente del cuerpo, que es el agente material de las actividades fisiológicas; en esta razón, San Agustín se apoya en Platón y Plotino para señalar: “encerrada en el cuerpo como en una cárcel, obra por reminiscen-

cia de las ideas de bien, amor o justicia, de la belleza, que tiene dentro de sí el hombre encerrado en el cuerpo y que se identifica con el alma”.

Por otro lado, la Iglesia católica propone tres cualidades decisivas que definen al alma: ser espiritual, ser libre y ser inmortal. Es una criatura divina, en la que el ser humano es cuerpo-alma.

Resulta interesante que, al buscar información sobre el tema, generalmente aparece la Biblia como documento que supuestamente contiene explicaciones para entender el significado de alma, pero en las iglesias que usan los textos como parte de su doctrina, manejan la idea de que alma y espíritu son uno y parte del otro. Así, en Hebreos 4:12 se comenta: “Porque la palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que toda espada de dos filos; y penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón” (Biblia Online, s.f.).

Dado que la guía es la interpretación de los expertos, y se refieren a que Dios puede separar el cuerpo de alma y espíritu e igualmente separar alma de espíritu, ante la muerte se presenta este suceso y podemos comentar que Dios será el responsable del deceso de los seres vivos y, en el mismo orden de ideas, hay que considerar que, en este sentido, no importa la bondad o maldad humana ante la vida, si al final quien decide es la divinidad, si se muere sufriendo o sin dolor; ésta es la mayor injusticia divina, pues un individuo bondadoso debería tener una muerte suave y tranquila y un sujeto nada bondadoso debería morir en sentido inverso. Pero en virtud de que eso no tiene lugar, seguimos con los misterios propios de la vida y la muerte, y en este sentido continuamos en busca de explicaciones, pues la muerte está más cerca de la naturaleza humana de lo que creemos, pues morir es sumamente sencillo. El miedo a ello, a nuestra ausencia, suele convertirse en el “pretexto” para vivir y buscamos la inmortalidad del humano ante un futuro incierto.

Muerte, chaman, chamanismo

En el chamanismo, practicado por Francisco Plata Silva, se considera el concepto holístico del ser humano: cuerpo-mente-espíritu, y ante la muerte se consideran las propuestas de la cosmovisión propuestas de la siguiente manera.

El cuerpo es el *caro data vermibus*, es decir, carne dada a los gusanos, por lo que es considerada como una forma de ofrenda a la tierra, encargada de la destrucción del cadáver; no acepta la incineración de los restos humanos.

Mientras que el alma desciende los nueve pisos del inframundo, lugar en el que los demonios le devoran los pecados, las memorias de lo que fue la persona, para que de esta

manera trascienda al Mundo de los Muertos y después de un tiempo se presenta el renacer. Entre los nahuas se abren las puertas del Mictlán. Resulta interesante que en el chamanismo propuesto por Francisco Plata Silva se hace referencia al origen del alma como el momento de la gestación de un nuevo ser humano: los padres transfieren al hijo parte de su aura o Huevo Luminoso y con ello le están otorgando la energía que constituye el alma del nuevo ser. Por ello se observa, en los Huevos Luminosos de los padres, “orificios” de la energía que donaron al nuevo hijo; estos “orificios” se cierran por sí mismos, de acuerdo con la energía de los progenitores.

Así, Francisco Plata Silva conceptúa al alma como “lo que nos hace ser lo que somos”; es decir, todas las vivencias humanas, las experiencias, la vida toda, es “guardada” en el alma y ante la muerte del ser humano; se separan cuerpo, mente y espíritu, constituyendo un drama.

Cuando el humano está muriendo, el alma abre el Huevo Luminoso que va a tener dos destinos:

- 1) La más común es fundirse con la energía de la tierra. Cuando el Huevo Luminoso se está abriendo, el muriente lo percibe como un túnel y debe de trascenderlo para que su alma se funda en esa energía terrestre y desaparece todo vestigio de lo que fue ese ser humano.
- 2) La más complicada es convertirse en un ser inorgánico y ello se logra manteniendo la conciencia durante el trance de morir de lo que fue la persona, y en esos pensamientos se dirige al norte, al poniente o al sur, en donde permanecen otras almas ya convertidas en inorgánicos.

Por otro lado, el espíritu es la parte divina del Ser del universo o de la naturaleza que nos toca a cada humano, y que ante la muerte se reintegra al universo para ser devorado por el pico curvado del cielo o *wakinya*, como una motita de colores que flota en el espacio. La muerte, según Francisco Plata Silva, es una “sensación placentera indescribible: regresar al Creador”.

Rituales de la muerte

El sobreviviente de la muerte se enfrenta con sus propios dilemas ante la ausencia de un ser querido, y lo hace a través del *duelo*. Éste, en sí, es un proceso que se expresa por diferentes emociones: ira, negociación, negación, depresión y aceptación, fases que aparecen ante la noticia de la pérdida, y no siguen un orden preciso. De estas emociones se

sugiere que nacen los rituales encaminados “al descanso eterno del difunto”. Al respecto, comenta Delci Torres:

No resulta nada fácil aceptar la muerte en vista de que en la sociedad occidental hay gran apego a una cultura de la vida, que se destruye con la existencia de este fenómeno. Y para tratar de comprender este misterioso hecho, se elaboran complejos sistemas simbólicos que no son otros que los rituales funerarios (Torres, 2006: 107).

El humano es un individuo dado a ritualizar los hechos de la vida cotidiana, de forma que podemos comentar dos ritos de muerte: sacros y profanos. Los primeros son encaminados a la divinación de un ser superior, en tanto que los profanos son realizados como rutinas en el quehacer habitual, de modo que la elaboración de los rituales obedece a diferentes cuestiones y situaciones relacionadas con la vida que se hubo experimentado con el difunto. Al respecto, continúa Torres:

[...] y a las actividades funerarias que de ella se derivan, tales como velorios, rezos, entierros, cremaciones, momificaciones, edificación de monumentos y sacrificios humanos entre otros, y sea cual sea la opción funeraria que se practique, están caracterizados por un elaborado código simbólico, sobre la base del cual se construye la realidad social [...] (Torres, 2006: 107).

Podemos agregar a las prácticas señaladas las ofrendas de flores, alimentos y bebidas, con las que se conmemora el Día de Muertos, incluso se colocan fotografías de los difuntos de la familia. Toda esta simbología presente en los ritos mortuorios aparentemente conduce a expresar alguna influencia en el mundo de las entidades anímicas, el Mundo de los Muertos o, incluso, en el cielo e infierno de la cultura a que se refiera, y ello está determinado por las prácticas religiosas, así como por la cosmovisión que se tenga.

Pero, de acuerdo con lo anotado en párrafos previos, queda claro que en las opciones señaladas, el cuerpo no regresará, en tanto el alma tiene la posibilidad de descender los pisos del inframundo y trascender al Mundo de los Muertos o fundirse en la energía de la tierra, sin posibilidad de sobrevivencia; por ende, podemos comentar que la ofrenda, en realidad, se dirige para que las entidades anímicas propias de la naturaleza no intervengan en los asuntos de nuestra vida personal y cotidiana; esta realidad la ignoramos, dada la confusión establecida por los primeros sacerdotes llegados después de la caída de Mexico-Tenochtitlan. Por esta razón, pensamos que los muertos no regresan y los rituales se hacen como una ofrenda a la memoria de nuestros difuntos y para que nos sintamos tranquilos al hacer “algo” por el mundo espiritual.

La historia de los rituales y ofrendas es totalmente diferente para las culturas occidentales y orientales. En el caso de Occidente, la muerte está llena de dolor y religiosidad, los ritos van dirigidos a reafirmar la presencia del sobreviviente sobre la superficie de la tierra, rituales que se celebran para “tranquilizar” al alma del familiar o amigo, pero en sí carecen de funcionalidad para el difunto. Hay diferencias en los ritos de los grupos indígenas y los no indígenas: entre los primeros se considera un mundo natural y otro sobrenatural (cosmovisión), en donde habitarán eternamente sus muertos y entablarán contacto con ellos a través de los ritos y las ofrendas, principalmente en el Día de Muertos.

Barrientos López (2004) se refiere a los otomíes, quienes

[...] establecen una relación de reciprocidad con las divinidades a las que alimentan a través de ofrendas de fruta, flores, pan, danza, música y “esfuerzo”, es decir, energía, fuerza [...] La peregrinación es la ofrenda en reciprocidad al vigor y al sustento que de ellos reciben [...] (Barrientos, 2004: 20).

Estos pueblos esperan —de acuerdo con su credo religioso— la resurrección, como promesa hecha por los sacerdotes de las religiones de pertenencia, pero como no dejan de lado sus costumbres antiguas, algunos mitos y ritos perviven en el seno de su cotidianidad y se expresan en este curioso sincretismo, que nos lleva a considerar que para tales grupos humanos existe una vida después de la muerte.

Los grupos que hemos denominado como no indígenas, son aquellos que habitan en las ciudades y cuya ascendencia esta denominada por contar con antecedentes europeos, africanos, asiáticos, o algún otro, y no dominan algún idioma indígena, de origen. En estos grupos humanos, los mitos y los ritos están denominados por la iglesia de pertenencia y su creencia se sustenta en el cielo-infierno, premio-pecado, la utilidad de los ritos de su iglesia encaminados a lograr la permanencia del alma de un difunto en un cielo fantástico.

En tanto que, para los orientales, la muerte tiene una connotación totalmente diferente, como comenta Torres López:

[...] se ha otorgado al fenómeno de la muerte como símbolo del transplante del alma del difunto a otra vida [...] la historia de los rituales funerarios es tan añeja como la propia aparición del hombre sobre la tierra. En el caso de las sociedades orientales, la muerte no es algo negativo; constituye el paso hacia la regeneración y reafirmación de valores ancestrales, tal como lo reflejan los rituales más antiguos [...] se espera un renacer, de acuerdo a la resolución del kar-

ma, considerando la Rueda de la Vida o Samsara, entre estas culturas es importante considerar la re-encarnación (Torres, 2006: 118).

Entre los ciudadanos de Oriente es común considerar la posibilidad de la reencarnación, de acuerdo como se vaya solucionando el karma personal. Y tienen un desarrollo, considerado como espiritual, en tanto que en Occidente estamos sustentados en el desarrollo material. De acuerdo con Espinosa Rubio (2010):

[... La *occidental*] es “analítica, selectiva, diferencial, inductiva, individualista, objetiva, científica, generalizadora, conceptual, esquemática, impersonal, legalista, organizadora, impositiva, auto-afirmativa”, mientras que la *oriental* es “sintética, totalizadora, integradora, no selectiva, deductiva, no sistemática, dogmática, intuitiva (más bien, afectiva), no discursiva, subjetiva, espiritualmente individualista y socialmente dirigida al grupo, etc.” [...] (Espinosa, 2010: 103).

Con tales conceptos es fácil entender por qué la muerte posee significados diferentes, sustentados en la cultura, lo que determina el quehacer de los humanos ante el deceso, y de manera semejante sugiere cómo afrontar mi propio fallecimiento.

Conclusiones

A los humanos lo único que nos allana es que todos vamos a morir; la forma y el destino *post-mortem* es lo que hace una diferencia, generando el drama del alma humana, el cual ha sido señalado para las diferentes culturas y, depende de la cosmovisión, el destino de la entidad anímica que se separa con la muerte.

Debemos aclarar ante la muerte: el alma sabe y conoce su destino. Ese fin es la percepción de una luz intensa, que semeja un túnel y en él se “pierde o se funde” dicho aliento. Suceda lo que suceda, ése será su final. Al mismo tiempo, se debe entender que no son lo mismo alma y espíritu, pues cada uno de estos elementos tiene su propio sino. El espíritu del humano cumple su destino al reintegrarse a ese Ser universal, que lo creo.

Si entendemos y comprendemos tales ideas, surge la pregunta: ¿cuál es la función que cumplen los ritos y rituales ante la muerte? Es claro que se enfocan para tranquilizar a los vivos, pero hagamos lo que hagamos, no tenemos posibilidad de influir en el mundo de las entidades anímicas. En ese drama del alma humana, se trascienden los valores bueno-malo que funcionan en los vivos, más no en el alma o el espíritu de los muertos. En esta concepción no hay castigo alguno, simplemente, de modo independiente a las conductas de los humanos, su destino siempre será el mismo: el alma se integrará a la ener-

gía terrestre, mientras que el espíritu será devorado por el Pico Curvado del Cielo, todo ello desde la perspectiva del chamanismo de Francisco Plata Silva.

Existen otras posibilidades para el alma humana que son extraordinarias y sólo se llegan a cumplir en las siguientes situaciones:

- 1) Al momento de la muerte, se debe tener la conciencia de que se está muriendo y mantener esa conciencia, con la finalidad de convertirse en una entidad anímica o en un ser inorgánico.
- 2) Algunas almas, después de la muerte, por circunstancias desconocidas, no se integran a la energía terrestre, sino que vagan en las cercanías del lugar con mayores apegos e, igualmente, el dolor de la familia cuando le construyen altares domésticos; le colocan fotos, imágenes religiosas, flores, velas y le rezan, la sombra del difunto permanece cerca; podemos decir, que como carece de conciencia y voluntad, *los apegos* lo mantendrán cerca de sus familiares, cuyo dolor no encuentra solución.
- 3) Otras almas, al momento de morir, se encuentran con una entidad anímica (espíritu chocarrero), y se unen, para dar origen a un “fantasma”; entonces, los humanos sufrirán las consecuencias.

Bibliografía

- ANTROPOLOGÍA Y TEOLOGÍA, “Antropología teológica fundamental: el hombre como criatura de dios”, 6 de febrero de 2017, recuperado de: <<https://lateologiasinprejuicios.blogspot.com/2017/02/antropologia-y-teologia.html>>, consultada el 16 de octubre de 2022.
- BIBLIA ONLINE, “Reina Valera 1960”, recuperado de: <<https://www.biblia.es/reina-valera-1960.php>>, consultada el 16 de octubre de 2022.
- BARRIENTOS LÓPEZ, Guadalupe, *Otomíes del Estado de México*, México, CDI / PNUD, 2004.
- BLASCO CRUCES, Diego, *La historia de la muerte. Creencias y rituales funerarios*, España, Libsa, 2010.
- CARRASCO ÁLVAREZ, Sergio Melitón, “El hinduismo. 84 conceptos y definiciones para entender mejor el hinduismo y las clases de...”, 2008, recuperado de: <<https://xdoc.mx/documents/el-hinduismo-repositorio-academico-5f891d1cdcfce>>, 16 de octubre de 2022.
- CHÁVEZ BALDERAS, Xavier, “Funerales mexicas”, *Artes de México*, núm. 96, noviembre de 2009, pp. 24-35.
- DENDO KYOKAI, Bukkyo, *La enseñanza de Buda*, Tokyo, Kosaido Printing, 2017, p. 49, recuperado de: <https://efaidnbmnmbpcajpcglclefindmkaj/https://www.bdk.or.jp/pdf/buddhist-scriptures/05_spanish/TheTeachingofBuddha.pdf>, consultada el 14 de octubre de 2022.

- ECHEGOYEN OLLETA, Javier, “Alma-filosofía griega-presocráticos-sofistas-Sócrates”, Torre de Babel ediciones (blog), recuperado de <<https://e-torredebabel.com/alma-filosofia-griega-presocraticos-sofistas-socrates>>, consultada el 1 de octubre de 2022.
- Diccionario enciclopédico de Biblia y teología* (Biblia.Work), “El alma”, recuperado de: <<https://www.biblia.work/diccionarios/el-alma/>>, consultada el 2 de octubre 2022.
- ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 2ª ed., México, FCE, 1976.
- ESPINOSA RUBIO, Luciano, “El sentido de lo religioso en Oriente”, *Fragmentos de Filosofía*, núm. 8, 2010, pp. 103-120, recuperado de: <file:///C:/Users/pc_0372278/Downloads/Dialnet-ElSentido-DeLoReligiosoEnOriente-3621544.pdf>, consultada el 30 de octubre de 2022.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús, “El alma humana y otros escritos inéditos”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, núm. 21, 2007, pp. 19-22.
- GRAULICH, Michel, “El sacrificio humano en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 63, pp. 16-21.
- HALIFAX, Joan, *Las voces del chamán*, México, Diana, 1995.
- LAGARRICA ATTÍAS, Isabel y J.M SANDOVAL PALACIOS, *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del estado de México*, México, Libros de México, 1977.
- LANGDON, E. Jean, “¿Mueren en realidad los chamanes? Narraciones de los *siona* sobre los chamanes muertos”, *Alteridades*, núm. 12, 1996, pp. 61-75.
- LECHUGA, Ruth, “Rituales del Día de Muertos”, *Artes de México*, núm. 62, pp. 16-25.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, “Memorial nahua de la muerte”, *Artes de México*, núm. 96, noviembre de 2009, pp. 43-51.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “El ser humano en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, núm. 65, enero-febrero de 2004.
- _____, “La muerte en México prehispánico”, *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 40, noviembre-diciembre de 1999.
- MARTEORELL, Carmen, Manel VALLMAJOR y Joan MORA, “Benshen: los espíritus del individuo”, *Revista Internacional de Acupuntura*, vol. 10, núm. 4, 2016, pp. 131-146, recuperado de: <<https://www.el-sevier.es/es-revista-revista-internacional-acupuntura-279-epub-S188783691630059X>>, consultada el 14 de octubre de 2022.
- SAAVEDRA CUEVAS, Jairo Eligio, *Un estudio histórico sistemático al concepto de alma en el periodo patrístico*, Santiago de Chile, Universidad Adventista de Chile, 2020, pp. 1-40.
- SMITH, Fred y Chad BRAND, “¿Qué es el alma?”, *Biblias Holman*, 17 de agosto de 2020, pp. 1, recuperado de: <<https://bibliasholman.lifeway.com/que-es-el-alma/>>, consultada el 2 de octubre de 2022.
- TORRES, Delci, “Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas”, *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, vol. 7, núm. 2, diciembre de 2006, pp. 107-118, recuperado de: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41070208>>, consultada el 25 de octubre de 2022.
- TUROK, Marta, “La ofrenda un derroche creativo”, *Artes de México*, núm. 62, pp. 48-55.

Muerte y ritual en la Zona Metropolitana del Valle de México

José Iñigo Aguilar Medina

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH

RESUMEN

Se analiza el comportamiento de los habitantes de la Zona Metropolitana del Valle de México sobre los ritos que acompañan a la muerte, en un entorno de amplia secularización. Se considera que el ritual hace énfasis en la significación que le otorgan la cultura y la religión con sus ritos, así como en los valores que consideran la relación social. Y propone que las primeras son mejor comprendidas y aceptadas por las personas de mayor edad y las segundas por los jóvenes. Para indagarlo se entrevistó a 639 individuos mayores de 18 años; se les agrupó por generación: jóvenes, adultos, ancianos, y se halló que conservan desiguales preferencias: las jóvenes tienden a abreviar los ritos o los consideran innecesarios, dan relevancia a los lazos sociales y aprecian la comida del Día de Muertos; las mayores siguen los ritos y valoran más el rezo y el estar preparados para su muerte.

Palabras claves: valores, velorio, entierro, Día de Muertos, levantamiento de la cruz, novenario.

ABSTRACT

It analyzes the behavior of the inhabitants of the Metropolitan Zone of the Valley of Mexico, regarding the rites that accompany death, in an environment of wide secularization. It is considered that the ritual emphasizes both the meaning that culture and religion give it with its rites, as well as the values that consider the social relationship. And he proposes that the former are better understood and accepted by the older and the latter by the young. To investigate this, 639 individuals over 18 years of age were interviewed. They were grouped by generation: young, adults, elderly and it was found that they retain unequal preferences, young women tend to shorten the rites or consider them unnecessary, they give relevance to social ties and appreciate the food of the day of the dead; the older ones follow the rites and value prayer and being prepared for their death more.

Keywords: values wake, burial, day of the dead, raising the cross, novena.

Introducción

De entre la vastedad de los seres animados, la muerte es un fenómeno que sólo ha tenido el poder de acuciar profundamente al hombre. Es por ello que a todo lo largo de la historia se han construido a su alrededor *grandes mitos*, los que, por lo general, revelan el destino de los fallecidos, que no es otro que el de su posterior renacimiento en el mundo de los espíritus. Dichas narraciones y las ceremonias que prescriben han sido una manera de interpretar, entender, explicar y enfrentar la experiencia de lo que le significa la muerte y la incertidumbre sobre el destino de los que sucumben. De alguna manera, es un acercarse al aprendizaje del misterio, de la trascendencia, de lo que es el sentido de la vida y del hombre, cuando produce la ruptura de sus relaciones sociales.

La muerte y su ritual en la sociedad actual, animada por el impulso de la posmodernidad, se asoman distantes y se les evita en la medida de lo posible, lo que en el mejor de los casos sólo propician, entre los colectivos, alegres festividades anuales; los grandes relatos que les otorgaban sustento se diluyen dentro de una sociedad más compleja, pero también más caótica (Vattino, 1987). Pareciera que para la mayoría de la población, no es más objeto de reflexión sobre la propia muerte y la de aquellos a los que se ama, ese estar ante la presencia de la muerte de ese otro (Marcel, 2005: 308); por ello, cuando se hacen presentes, se han tornado en un momento comunitario al que se dedica un tiempo lo más breve posible, un tanto frío y solitario, que se trata de olvidar lo antes posible; sin embargo, cuando irrumpe, continúa afectando a quienes lo contemplan, aunque de manera muy desigual; así, impacta profundamente a los familiares y amigos muy cercanos, mientras que a los conocidos, que se congregan más como espectadores que como actores, los lastima fugazmente; en esta época no hay lugar para los opuestos, sólo para aquello que resulta placentero, sin sus contrastes o alternativas (Fragoso, 2015: 1-10).

En la sociedad en la que se sobrevalora al mercado, se tiende a confinar a quienes pierden a una persona cercana, pues el frenesí del consumo no debe ser detenido por nada, ni siquiera por la muerte. De este modo, el duelo debe durar lo menos posible y los participantes rara vez son los colectivos, pues se constriñe a los allegados.

Sin embargo, el ritual es el medio de ofrecer “lo sin precio”, que es la expresión del reconocimiento simbólico ante la pérdida que importa, que es la que sufren aquellos que amaban al fallecido. No se basa en el intercambio mercantil ni en el precio, sino en lo que no lo tiene y que alivia y da sentido a la muerte en la comunidad humana, y que acrecienta y refuerza el carácter de la relación de las personas que participan en el dar y

recibir el “pésame”; es decir, que comparten con los deudos el amor por el fallecido y al mismo tiempo lo expresan como relación social a los que siguen vivos. No obstante que en el desarrollo del rito se pueda requerir de bienes para que aquel se exprese, la condición ritual no depende del costo de lo que se ofrenda, sino de la cualidad del sentimiento, de la presencia y del tiempo, en el que simultáneamente se dona, así mismo, quien los ofrece (Domingo y Domingo, 2013: 53-57). Se parte de la propuesta de Geertz de que “un ritual no sólo es un esquema de significación, sino también una forma de interacción social” (Geertz, 2003: 150).

Para el presente estudio se recabó información de campo tres meses antes de que se hiciera presente la enfermedad suscitada por el coronavirus SARS-CoV-2 y de que generara la pandemia de Covid-19 (ECDC, 2020),¹ que ha recordado a todos que la vida es frágil y la muerte compañera inseparable.² Por tanto, lo aquí expuesto puede ser de utilidad no sólo para conocer la manera en que la población urbana de la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM) asumía algunos aspectos sobre la muerte y su ritual, sino también para realizar estudios post-pandemia y así tenerlo como punto de comparación, para analizar cómo van cambiando, o no, las significaciones de dicho acontecimiento en la cosmovisión que aquí se presenta, ante un hecho que a todos recuerda la fragilidad de la vida y la cercanía de la propia muerte.

Sin duda, desde los albores de la humanización, entendida como un proceso que además de biológico es psicológico y cultural (Polo, 1994: 41-47), todos los pueblos han elaborado, de acuerdo con su sistema de valores y creencias, una trama de significación (Geertz, 2003: 20) sobre lo que les representa la muerte de cada individuo y de su siguiente destino, que siempre se significa por medio de la elaboración y puesta en práctica de un ritual que acompaña a la muerte, al fallecido y a los que se duelen de su partida, pues explica esta última y permite comprender y aceptar su pérdida y la finitud de la vida (Martinón-Torres *et al.*, 2021). De este modo, la muerte representa una ruptura que termina con la vida de quien la sufre y que afecta al grupo, pues pierde a uno de sus integrantes.

La religión pone en escena una actitud ante la vida y un concepto de la realidad (Cantera, 2020: 35-36). Así, ella cohesiona a la sociedad y le da elementos a la cultura. El rito

¹ Los datos sobre la enfermedad, síndrome respiratorio agudo severo Coronavirus-2 (SARS-CoV-2), es el nombre del Coronavirus 2019. El nombre dado a la enfermedad es Covid-19: “Co” para corona, “vi” para virus, “d” para enfermedad y “19” representa el 2019, año en el que inició esta enfermedad. El SARS-CoV-2 es una nueva cepa de coronavirus no identificado previamente en humanos (ECDC, 2020).

² El cuestionario se aplicó en octubre y noviembre de 2019. En México, el confinamiento por la pandemia inició en marzo 2020.

mortuorio de la sociedad actual se basa en las tradiciones sociales que aquélla le provee y que tiene como base el sentido de la trascendencia de la vida del ser humano, en el sentido cristiano precisamente y no en otro, como pudiera ser el del antiguo Egipto o el de la civilización mesoamericana. Si bien el mundo previo estaba lleno de dioses, éstos eran hechos a imagen de los hombres y en todas las mitologías resultaban mentirosos, ladrones, raptos, egoístas, asesinos de hombres, el cristianismo traía como novedad que los hombres habían sido hechos a imagen de un dios, que hecho hombre, se había mostrado modelo de virtudes y de compasión.

Si por un lado el ser humano busca trascendencia y, por el otro, el cristianismo da respuestas interesantes y empáticas a las preguntas fundamentales acerca del sentido de la vida, del dolor y de la muerte, no es de extrañar la aparición de pueblos y culturas basados en un modelo de cristiandad, como lo es la cultura occidental.

Sin embargo, el ritual y la relación social que lo explica no se enmarcan para todos los habitantes de la ZMVM, en la cosmovisión religiosa que los ha generado en la cultura occidental. Pues como se puede observar por los datos que ofrece el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), el número de afiliados a algún credo religioso disminuye en cada década, periodo en que se recaban los datos censales en nuestro país (INEGI, 2020).

Metodología

Para determinar el comportamiento cultural acerca de la muerte y el ritual que adopta la población urbana, en un contexto posmoderno que se muestra poco propicio para proporcionar un lugar a la trascendencia, se tomó la decisión de obtener una muestra de estudio cualitativa, de corte transversal, para presentar la realidad en un momento temporal específico que obtuviera la máxima variación posible entre la población entrevistada y, así, “mostrar las distintas perspectivas y representar el fenómeno estudiado” (Hernández, Fernández y Baptista, 2014: 387). Para ello, se dispuso elegir a personas que al momento de la entrevista contaran con una edad de 18 o más años, declararan tener su habitación en alguna de las 76 demarcaciones de la ZMVM (City Population, 2021), pertenecieran a la mayor diversidad posible de colonias y estuvieran representados en proporciones similares tanto hombres como mujeres. No obstante, el énfasis que se puso en que la muestra se recabara con esta paridad de representantes de uno y otro sexo, resultó en que los varones registraran menor presencia que lo que indica el índice de masculinidad en México, que para 2020 es de 92.5 hombres por cada 100 mujeres, pues en la muestra sólo alcanzaron un índice de 83.1, ya que se mostraron, en

general, más renuentes a participar. Dicha situación se dio de manera especial entre los varones de mayor edad.

La ZMVM incluye localidades de tres entidades federativas y una superficie de 7 875 kilómetros cuadrados: la Ciudad de México con sus 16 alcaldías y 9 209 944 habitantes; Estado de México, con 59 municipios de los 125 que lo integran, y 12 453 219 habitantes, y estado de Hidalgo, con un municipio y 168 302 habitantes. En total, 21 831 515 individuos habitan esta región, según datos recabados por el último censo general de población efectuado en 2020 (INEGI, 2020), cantidad que la coloca entre las 10 concentraciones urbanas más pobladas del planeta.

El instrumento elegido corresponde a la modalidad de cuestionario, conformado con 57 preguntas, y se aplicó, según los criterios ya descritos, a 639 personas, las cuales declararon su residencia ya sea en alguna de las 16 alcaldías³ de la capital del país, o en 24 de los municipios conurbados del Estado de México,⁴ obteniéndose, de esta forma, información de individuos que habitan en 40 demarcaciones territoriales y en 371 colonias distintas de la ZMVM. Con esto se logró la representación, en el estudio, de 52.6% de dichas unidades jurisdiccionales que dan forma a la gran urbe.

El instrumento se aplicó durante el segundo semestre de 2019, entre el 1 de octubre y el 12 de noviembre,⁵ precisamente a cuatro meses de que en México se declarara el inicio de la pandemia por coronavirus (SARS-CoV-2),⁶ hecho que sin duda habrá modificado algunas de las conductas y valores que formaban parte de la cultura urbana que aquí

³ Alcaldías de la Ciudad de México: Azcapotzalco, Coyoacán, Cuajimalpa de Morelos, Gustavo A. Madero, Iztacalco, Iztapalapa, La Magdalena Contreras, Milpa Alta, Álvaro Obregón, Tláhuac, Tlalpan, Xochimilco, Benito Juárez, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Venustiano Carranza.

⁴ Los municipios conurbados del Estado de México a la ZMVM son 24: Atizapán de Zaragoza, Chalco, Chimalhuacán, Coacalco de Berriozábal, Coatepec Harinas, Coyotepec, Cuautitlán, Cuautitlán Izcalli, Ecatepec de Morelos, Huixquilucan de Degollado, Ixtapaluca, Los Reyes La Paz, Melchor Ocampo, Naucalpan de Juárez, Nezahualcóyotl, Nextlalpan, Nicolás Romero, San Salvador Atenco, Tecámac, Tepotzotlán, Tlalmanalco, Tultitlán, Valle de Chalco Solidaridad y Zumpango.

⁵ Agradezco la colaboración de los estudiantes de Trabajo Social de la UNAM por la aplicación de los cuestionarios, por sus valiosos comentarios y observaciones sobre el diseño del instrumento: Abigail Rivera, Abraham Acosta, Alan Meneses, Alejandra Santiago, Ana López, Ángel Becerril, Blanca López, Carla Soldevilla, Claudia Martínez, Diego Domínguez, Diego Hernández, Emmanuel Coronado, Francisco Hernández, Gabriela Hernández, Huguet Arellano, Ignacio Bermeo, Leda Prado, Lorenza Soto, María de los Ángeles Jiménez, María Fernanda Hernández, María Guadalupe Vázquez, Mariana Hernández, Mariana Jiménez, Miriam García, Miryan Reyes, Mónica García, Sergio Tapia, Silvia Belmont, Vivian Izazola, Xochiquetzal Pérez, y Yazmín Ortiz, pero sus deficiencias y errores sólo son atribuibles al autor del presente artículo.

⁶ En el mes de marzo se reconoce la presencia de la pandemia en México y el 31 de marzo se publica el acuerdo por el que se declara la emergencia sanitaria (véase Secretaría de Salud, "Acuerdo por el que se establecen acciones extraordinarias para atender la emergencia sanitaria generada por el virus SARS-CoV-2",

se describen y analizan. Pese a lo previsible de la transformación, esta indagación permitirá contar, además, con un punto de comparación respecto de los múltiples estudios que a partir de la pandemia se están produciendo, pero el que se vaya estableciendo un nuevo escenario no resulta, de ninguna forma, en un impedimento para dar a conocer la situación que privaba poco antes de la pandemia, en relación con la muerte y las maneras rituales con las que la población urbana la trataba.

El instrumento que se aplicó consta de dos partes. La primera contiene información que permite obtener una panorámica general sobre las características de la población que integra la muestra; los datos que se presentan se refieren a edad, sexo, estado civil, ubicación, en relación con la entidad federativa, alcaldía o municipio y colonia; religión, estado civil, seguridad social y ocupación.

La segunda sección se destinó a recabar cuestiones sobre el funeral, por ejemplo: si en su vida han asistido al menos a un sepelio; si en el año en que se le interrogó, 2019, asistió a unas exequias; si en dicho año perdió a un familiar, amigo o vecino. Asimismo, se preguntó si asiste a las siguientes fases del funeral: velorio, entierro, novenario, levantamiento de la cruz y si concurre vestido con alguna prenda negra. Utilizando la escala de Likert se indaga sobre la ofrenda del Día de Muertos, si piensa que dicha fiesta es la tradición más importante de todos los mexicanos, si le agradan los alimentos de dicha celebración, si le gusta celebrar el Halloween, si este último es causa de que se pierdan las tradiciones del Día de Muertos, si está preparado para recibir la muerte y si considera que cuando muera irá al paraíso.

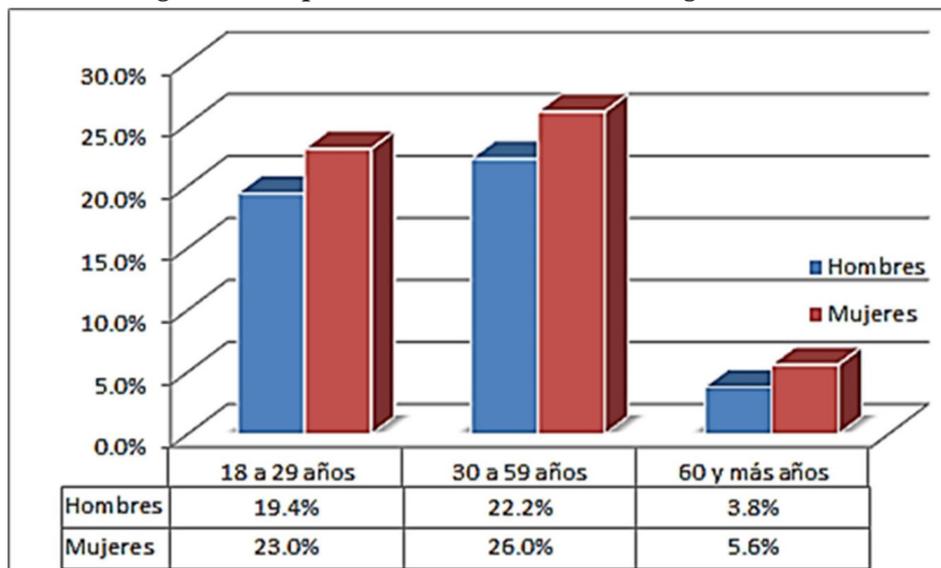
Resultados

Para dar un contexto sociodemográfico a los valores y a las opiniones enunciadas por las personas entrevistadas y entender el escenario en el que transcurre su vida, a continuación se detallan algunas de sus principales características.

La edad de quienes integran la muestra oscila entre 18 y 82 años, con una media de 37. Se agruparon según el periodo de la vida en que se encuentran. Para ello se establecieron tres rangos: juventud, adultez y ancianidad. Es necesario advertir que la proporción por sexos fue de 83.1 varones por cada 100 mujeres, valor inferior a la simetría que muestra el índice de masculinidad a nivel nacional y que es de 92.5 hombres por cada 100 mujeres. Pero como ya se dijo, los varones se mostraron más renuentes a contestar el cuestionario.

Diario Oficial, 31 de marzo de 2020, recuperado de: <https://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnoto=5590914&fecha=31/03/2020&cod_diario=286001>).

Figura 1. Grupo de edad del entrevistado según su sexo



FUENTE: elaboración propia.

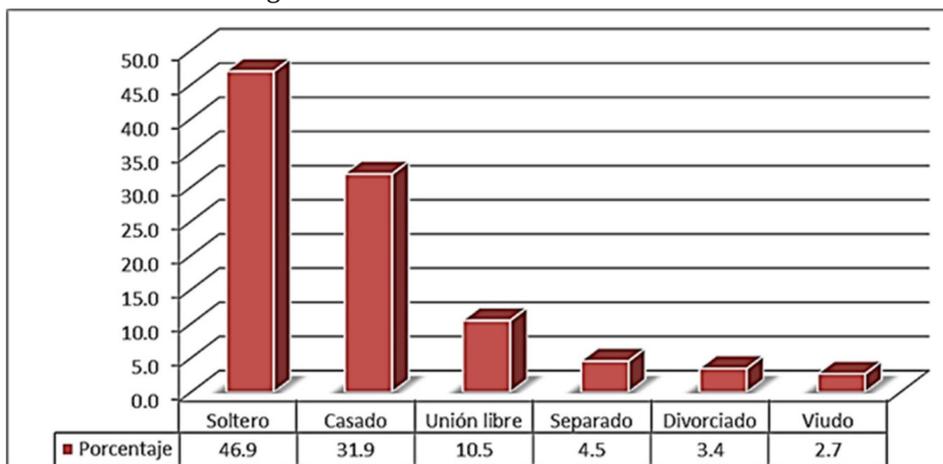
El primer rango está constituido por las personas jóvenes de entre 18 y 29 años, el 42.4% del total de los entrevistados, en el que la proporción de hombres (19.4%), y mujeres (23%) es similar, aunque prevalecen ellas. El segundo conjunto lo integran adultos de entre 30 y 59 años (48.2% de toda la muestra), donde predominan las mujeres (26%) sobre los varones (22.2%). Y el tercer agrupamiento se compone de los ancianos que declararon contar con 60 y más años y que constituyen 9.4% de los interrogados, aventajando otra vez las mujeres (5.6%) sobre los hombres (3.8%), como lo expone la figura 1.

El hogar de los interrogados se ubica, en el 100% de los casos, en la ZMVM, 451 en la Ciudad de México (70.6%), y 188 en el Estado de México (29.4%). Las colonias en las que radican los entrevistados son muy variadas: entre los habitantes de la Ciudad de México se registró que las 451 personas provienen de 256 poblados diferentes y que de los 188 cuestionados afincados en el Estado de México, éstos moran en 105 asentamientos distintos. Al respecto, en promedio sólo 1.7 personas proceden de la misma demarcación, lo cual atestigua una gran dispersión geográfica de la muestra.

Al comparar los datos del censo de población de 2020 de la República Mexicana (INEGI, 2020) con los resultados de la muestra del presente estudio, se observa que la trayectoria, en lo que concierne a los grupos de edad, no es similar, ya que se advierte que

los jóvenes, en la muestra, se les incluyó en mayor cantidad (42.4%), y el censo muestra son 28.3%. En cambio, los adultos (48.2% y 54.4%), y ancianos (9.4% y 17.3%) están presentes con una menor proporción respecto de la muestra que fue registrada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Figura 2. Estado civil del entrevistado



FUENTE: elaboración propia.

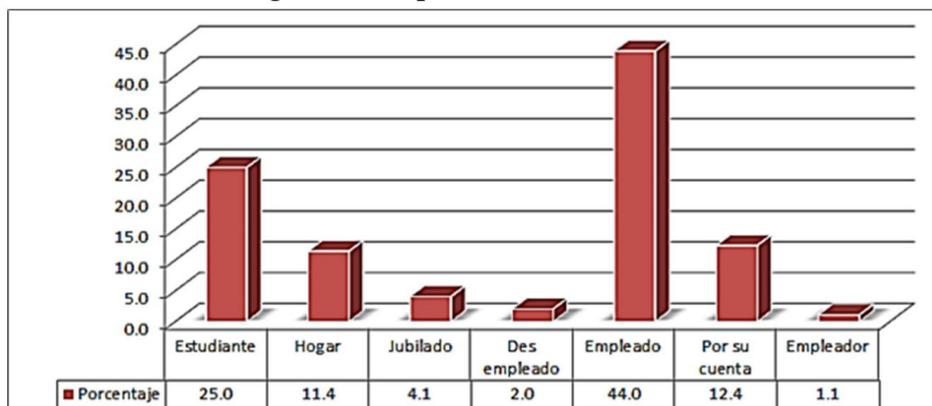
Poco menos de la mitad de los entrevistados son solteros (46.9%), poco menos de la tercera parte están casados (31.9%) y que sumados a los que se encuentran en unión libre, que son una décima parte (10.5%), sugiere que más de 4 de cada 10 mantenían una relación de pareja al momento en el que fueron interrogados; los separados o divorciados son menos de 5 por cada 100 (4.5%), mientras que los separados, divorciados y viudos presentan una frecuencia que, señala, que 1 de cada 10 entrevistados tuvieron una relación de pareja (figura 2). En tanto, si se suman los que declararon tener o haber tenido un nexo de pareja, la cifra expresa que la mitad de ellos lo han experimentado, más de 5 de cada 10 (53.1%).

De entre los entrevistados, menos de la mitad (42.6%) no realizan actividades remuneradas, pues la cuarta parte estudia (25%), el 11.4% se ocupa de actividades domésticas, el 4.1% están jubilados y 2% se registraron como desempleados. En contraparte, poco más de la mitad declaró una ocupación remunerada (57.4%), de ellos más de la décima parte trabaja por su cuenta (12.4%) y apenas el 1.1% es empleador (figura 3).

Se observa que poco menos de 8 de cada 10 entrevistados declararon contar con algún sistema de seguridad social (77.5%); en tanto, poco más de 2 de cada 10 dijeron ca-

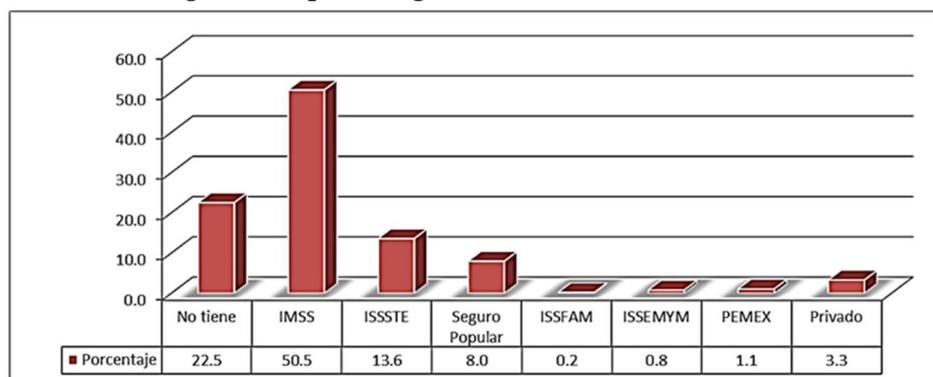
recer de él (22.5%). Mientras que la mitad de los que sí cuentan con esta prestación, la reciben del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) y la otra mitad de diversas instituciones gubernamentales que las ofrecen para sus trabajadores, tanto a través del ISSSTE, ISSFAM, ISSEMYM, así como de Pemex,⁷ y para aquellos sin afiliación alguna de dichas instituciones, éstos reciben atención médica del Seguro Popular (8%) (figura 4).

Figura 3. Ocupación del entrevistado



FUENTE: elaboración propia.

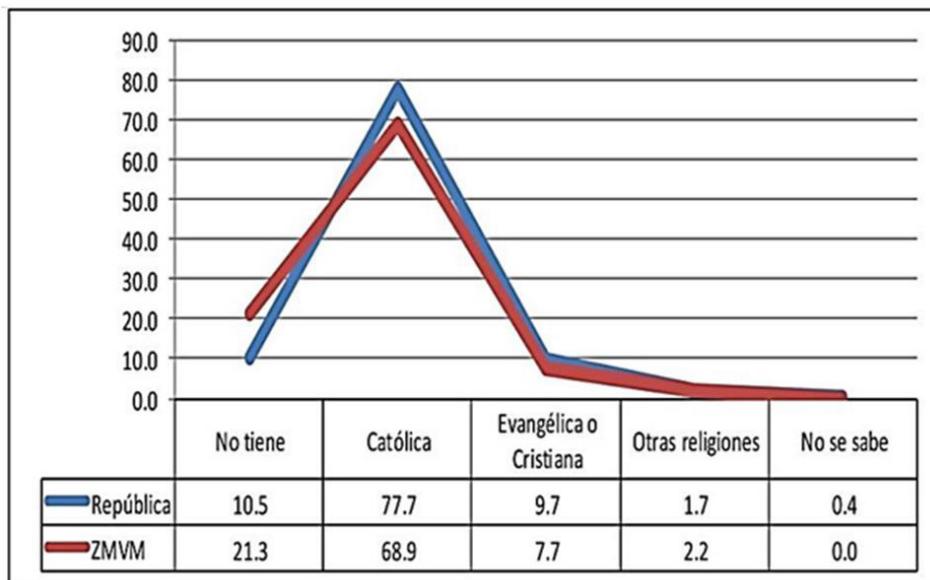
Figura 4. Tipo de seguridad social del entrevistado



FUENTE: elaboración propia.

⁷ ISSSTE (Instituto de Seguridad y Servicios Sociales para los Trabajadores del Estado), ISSFAM (Instituto de Seguridad Social para las Fuerzas Armadas Mexicanas), ISSEMYM (Instituto de Seguridad Social del Estado de México y Municipios) y Pemex (Petróleos Mexicanos).

Figura 5. Religión del entrevistado y del país



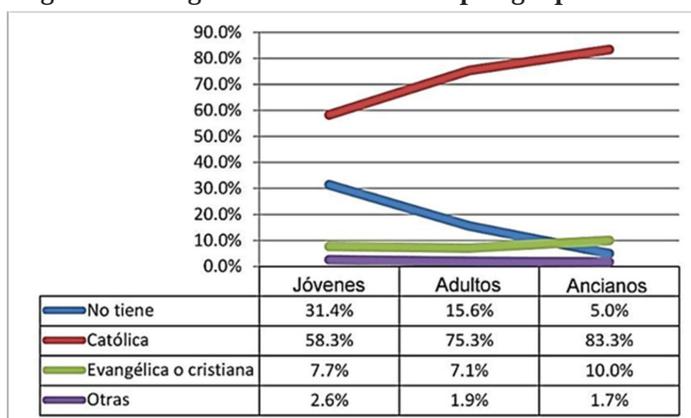
FUENTE: elaboración propia.

Dado el objetivo de este trabajo, resulta importante conocer las creencias religiosas que declaran los entrevistados, ya que sin duda influyen en los rituales y en el lugar que ubican a la muerte en su vida cotidiana. Al comparar los datos que ofrece la muestra con los que proporciona el censo de 2020 a nivel nacional, las tendencias son similares (figura 5); sin embargo, se observa que los habitantes de la ciudad se muestran menos interesados en seguir un credo, ya que los que así lo declaran son casi 11% más que los que afirman no seguir una doctrina a nivel nacional (21.3% y 10.5% respectivamente). En relación con el número de fieles de la Iglesia católica, se advierte que, en el mismo sentido, se registran casi 9% menos en la ciudad que en el país (68.9% y 77.7%). Mientras que los evangélicos y cristianos registran una disminución de sólo 2 puntos (7.7% y 9.7%), entre el resto de adscripciones la tendencia se invierte, valor que se acrecienta en la ZMVM, pero por sólo 5 décimas porcentuales (2.2% y 1.7%). Es importante señalar que entre los adscritos a otras creencias se encuentran judíos, mormones, Testigos de Jehová y espiritistas. En tal virtud, parece ser que la pertenencia a una religión pierde adeptos más rápidamente en la ZMVM, y entre las iglesias en que más disminuye destaca la católica.

Si se analiza la adscripción religiosa por grupo de edad, se advierte una clara relación entre creencia y generación, pues ambas están relacionadas de manera evidente, pues

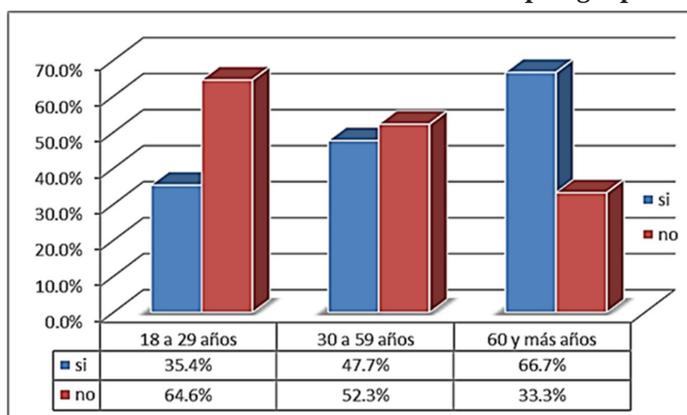
son mayores o menores según el rango de edad de los entrevistados. A mayor edad mayor adscripción religiosa y cuando aquella es menor, la creencia también disminuye. Llama la atención que los seguidores de iglesias evangélicas y cristianas se comportan un tanto diferente al resto, pues entre el grupo de adultos disminuye su porcentaje en comparación con los grupos de jóvenes y ancianos, al tiempo que las demás confesiones siguen el mismo ritmo que los que no declaran fe alguna, pues son más los jóvenes y disminuye gradualmente el porcentaje registrado entre adultos y ancianos (figura 6).

Figura 6. Religión del entrevistado por grupo de edad



FUENTE: elaboración propia.

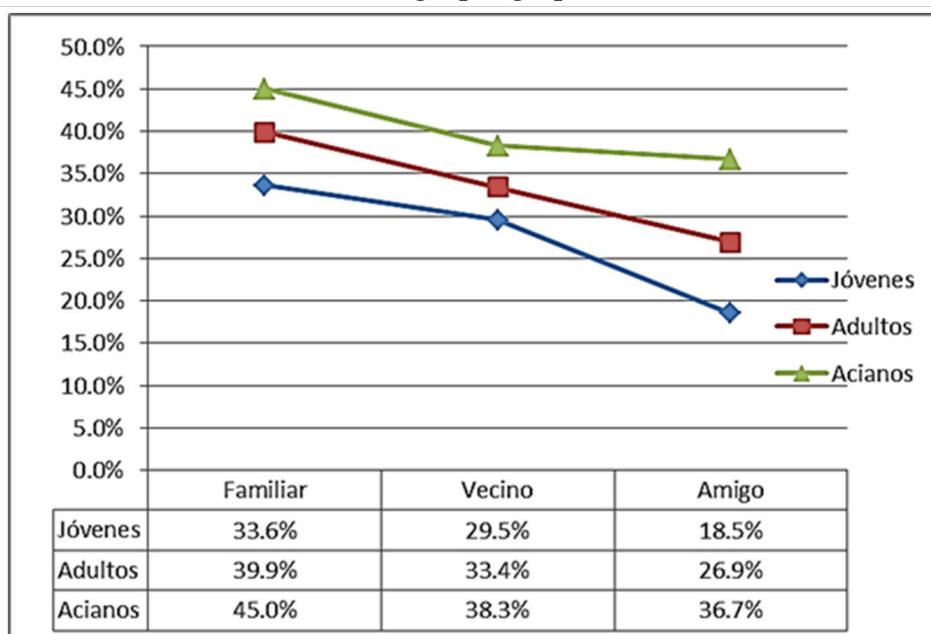
Figura 7. Asistió este último año a un funeral por grupo de edad



FUENTE: elaboración propia.

Al interrogarlos sobre si han asistido al menos a un funeral durante su vida, el 100% de los ancianos contestó de manera afirmativa, en tanto que entre los adultos el porcentaje fue de 98.1% y entre los jóvenes de 93.4%. Por lo que se refiere a si habían asistido a un sepelio durante el último año, de igual manera que en la cuestión anterior, es mayor el porcentaje de los ancianos que han participado (66.7%), en relación con los adultos (47.7%) y entre los jóvenes (35.4%) (figura 7). Así pues, los ritos que se generan en torno al funeral han formado parte de la experiencia de vida de la gran mayoría de los entrevistados.

Figura 8. Asistió este último año a un funeral de un familiar, vecino o amigo, por grupo de edad

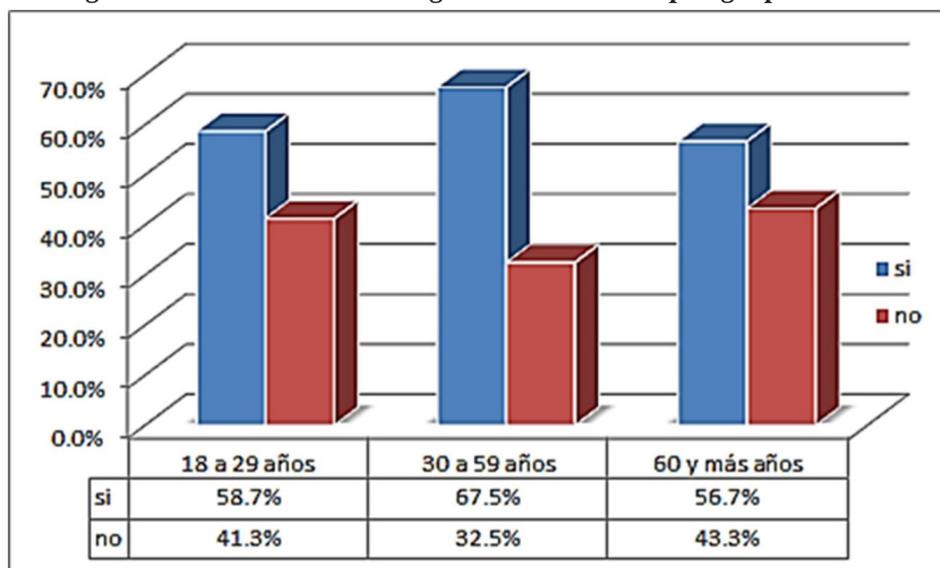


FUENTE: elaboración propia.

La asistencia a los funerales tiene lugar según la relación que el entrevistado mantenía con el difunto; así, los niveles más bajos se registran en los tres grupos de edad, cuando se trata de un amigo, aumentando cuando es de un vecino y registra su máxima participación cuando se refieren a un familiar. Como resulta lógico, los ancianos asisten a más funerales de amigos que los jóvenes. Y en contra de lo que se podría pensar y como se

puede observar en la figura 8, asisten más a los sepelios de los vecinos que al de los amigos. No obstante, el hecho de que algunas de las personas hayan declarado que no han asistido a ninguno de los ritos del sepelio, no quiere decir que no hayan experimentado la pérdida de algún familiar, vecino o amigo, sino que por alguna circunstancia no pudieron asistir a ninguno de los ritos del funeral.

Figura 9. Asiste vestido de negro a los funerales por grupo de edad

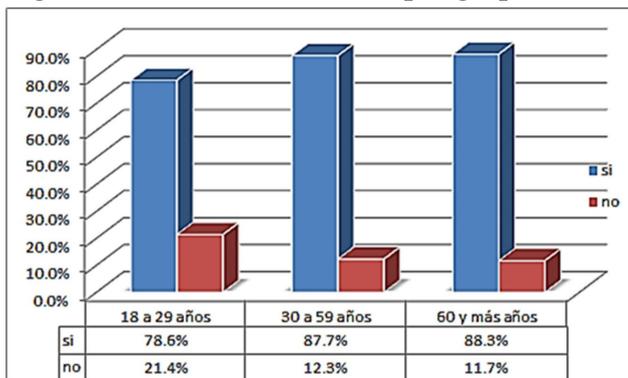


FUENTE: elaboración propia.

A continuación, se analiza el tipo de participación de los entrevistados durante el rito funerario, el que para los fines de este estudio se compone de velorio, entierro o cremación del difunto, novenario y ceremonia para levantar la cruz. Asimismo, sobre si el color de la indumentaria con la que se visten, para asistir a dichos ritos, es o no el negro.

Llama la atención que cuando se les interrogó sobre si la vestidura que portan durante el funeral es negra, son los adultos los que en mayor proporción señalan que así lo hacen (67.5%), en tanto que las correlaciones de jóvenes y de ancianos que usan dicho color, son similares y se sitúan un poco por encima de la mitad de los interrogados (58.7% y 56.7%, respectivamente) (figura 9).

Figura 10. Asistencia al velorio por grupo de edad

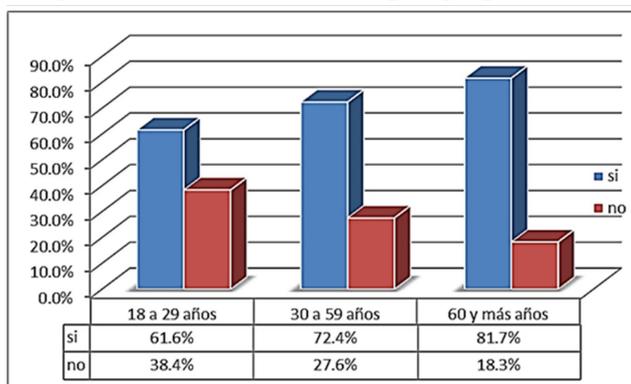


FUENTE: elaboración propia.

A continuación, se presentan los datos de participación de los entrevistados según su grupo de edad y en relación con si asiste al velorio, entierro, novenario y levantamiento de la cruz.

Sin duda, la mayor injerencia de las personas, de entre los distintos ritos del funeral, ocurre durante el velorio del difunto y la intervención por grupo de edad obedece al incremento de su edad; así, los ancianos son los que en mayor proporción reportaron su asistencia (88.3%); en tanto, la concurrencia de los adultos es también alta y alcanza 87.7%, mientras que entre los jóvenes se advierte una disminución de casi 10% y se coloca en 78.6% (figura 10).

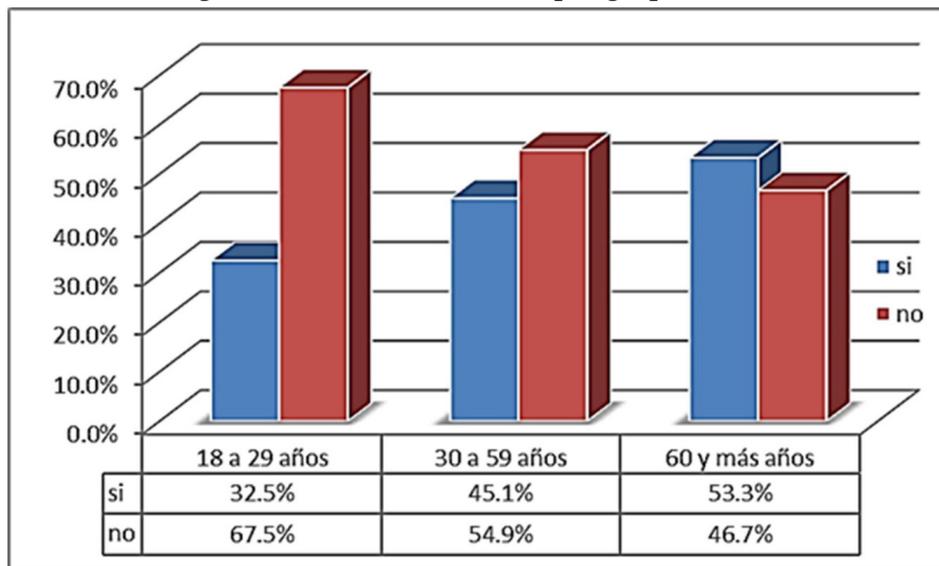
Figura 11. Asiste al entierro por grupo de edad



FUENTE: elaboración propia.

Lo primero que se observa sobre las demás partes del ritual, es que son menos concurridas; de este modo, al preguntarles a los informantes sobre si se presentan al entierro, se advierte que la intervención es poco menor a la que mostraron cuando se les inquirió sobre el velorio, sin embargo, las tendencias se mantienen igual, con una mayor injerencia de los ancianos (81.7%), seguida de una mayor diferencia y a la baja, de los adultos (72.4%), y los jóvenes, con una caída de 20 puntos, participan con 61.6% (figura 11).

Figura 12. Asiste al novenario por grupo de edad



FUENTE: elaboración propia.

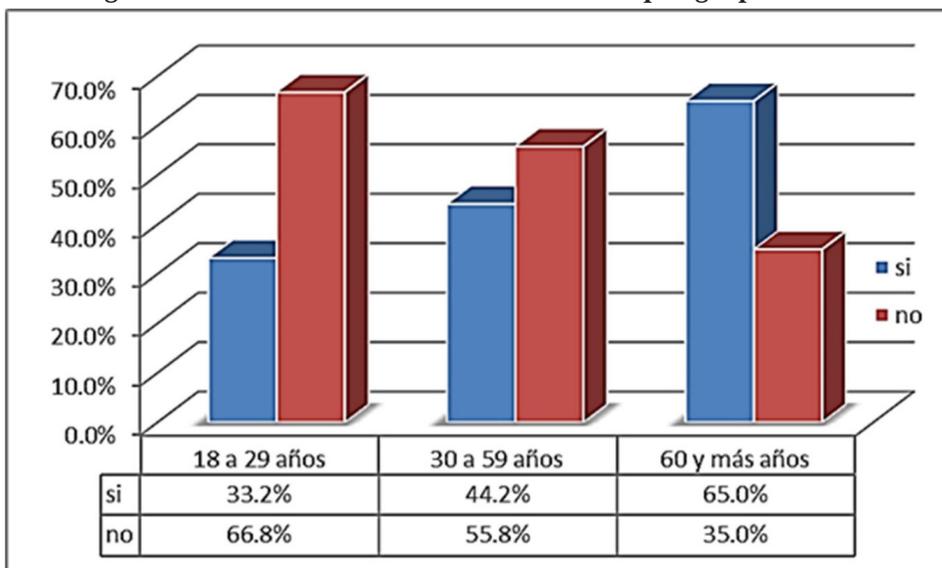
Asimismo, se advierte que las personas que asisten al velorio, en su gran mayoría, también participa en el entierro, en 75.9% del total de los casos. Esto indica que estas dos fases del ritual forman el binomio con más aceptación de entre los ritos que se desarrollan en los funerales de la Zona Metropolitana del Valle de México.

Los ritos del novenario y levantamiento de la cruz congregan a un menor número de las personas entrevistadas, quizá porque no se realizan o porque se considera que la presencia en ellos debe estar vinculada con la cercanía del difunto, la familia o el amigo que sufrió la pérdida; de tal manera que, en general, las tres cuartas partes de los que asisten al novenario también lo hacen para levantar la cruz. Sin olvidar el hecho de que en un elevado número de funerales no se acostumbra la celebración de estos ritos, que tienen mayor re-

lación, el primero con la fe católica y, el segundo, además, con una tradición cultural más particular. La correlación muestra que 77 de cada 100, de los que asisten al novenario, también lo hacen en el levantamiento de la cruz y que se verifica al observar el resultado que ofrece chi cuadrada. De este modo, se observa que el otro binomio del funeral es el compuesto por los ritos del novenario y levantamiento de la cruz.

Al analizar los datos por grupos de edad se presenta el hecho de que, al igual que en el velorio y que en el sepelio, son los ancianos y adultos quienes que participan en mayor proporción (figura 12) con 53.3% y el 45.1%, respectivamente; en tanto, los entrevistados agrupados en el rubro de jóvenes llegan a poco menos de un tercio (32.5%) de los cuestionados.

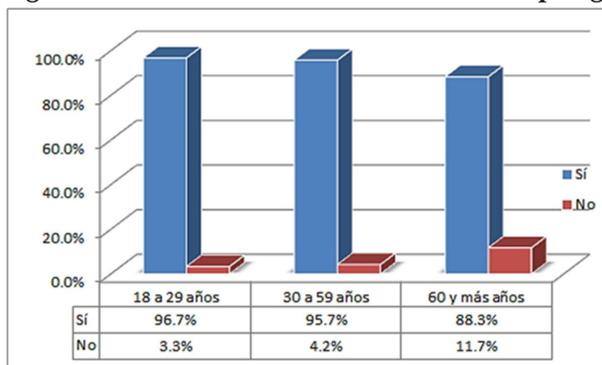
Figura 13. Asiste al levantamiento de la cruz por grupo de edad



FUENTE: elaboración propia.

Tendencias similares se advierten en la figura 13, en la que se agrupan las respuestas que suministraron los entrevistados sobre su concurrencia al levantamiento de la cruz y que expresan que, en comparación con su participación en el novenario, los ancianos incrementan en más de 11 puntos su presencia (65%), y los jóvenes y adultos mantienen su participación en casi la misma proporción que lo hacen en el novenario (33.2% y 44.2% respectivamente).

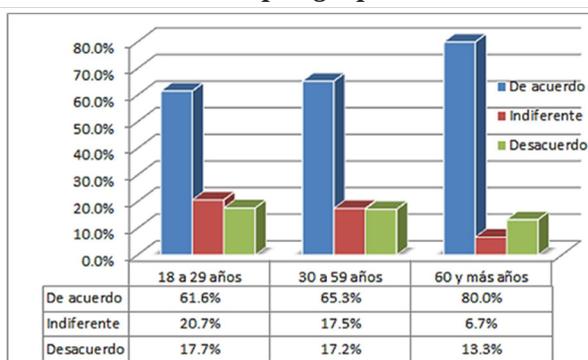
Figura 14. Le gustan los alimentos del Día de Muertos por grupo de edad



FUENTE: elaboración propia.

Comparada la participación en el proceso del ritual, en los casos en que se presenta algún deceso, con las prácticas que implica festejar a los difuntos el 2 de noviembre, la aceptación y el gusto por hacerlo recibe una aprobación casi total; al cuestionar a los entrevistados sobre si les gustan los alimentos que se preparan con motivo del Día de Muertos, se observa que el grupo de los jóvenes son los que en mayor proporción (96.7%) manifestaron su agrado por ellos, mientras que los adultos lo hacen en 95.7% y el de los ancianos alcanza una porcentaje menor, pero que comprende al 88.3% del total de los miembros de este grupo de edad; quizá, los renuentes (11.7%) tengan como motivación el que ya no puedan digerir, sin algún riesgo, los platillos propios del festejo (figura 14).

Figura 15. La tradición más importante de todos los mexicanos es el Día de Muertos por grupo de edad

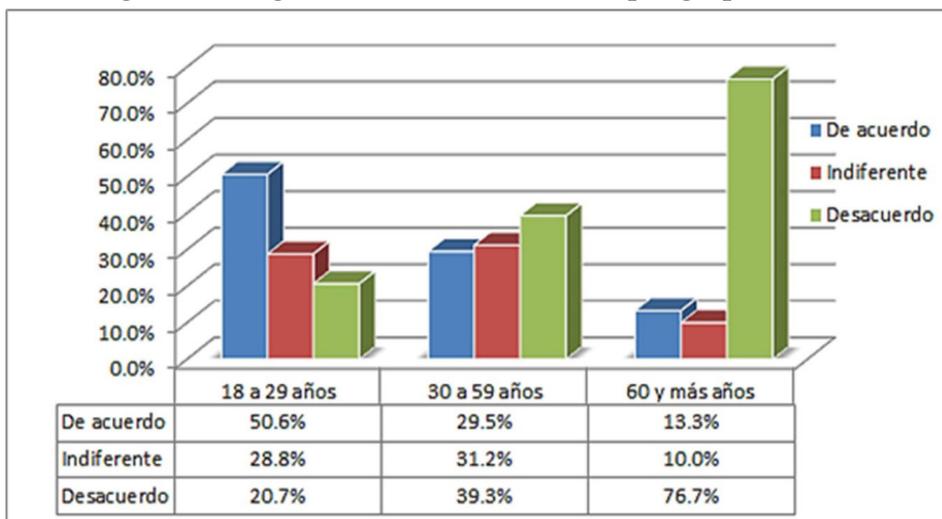


FUENTE: elaboración propia.

De la misma manera, la ofrenda del Día de Muertos registra una generalizada aceptación, aunque un tanto menor a la mostrada por el gusto por los alimentos que se preparan con motivo de la celebración. Mientras que en aquella se observa que, en general, poco más de 9 de cada 10 le gusta, en ésta la relación alcanza a 7 siete de cada 10 los que están de acuerdo con que la ofrenda nunca debe de faltar en su casa.

Es común relacionar el festejo del Día de Muertos con su contraparte sajona que conmemora en la misma fecha el Halloween, cuestión que divide las opiniones y acciones de la población en la urbe y en todos los rincones del país, ya que el imaginario colectivo señala a los festejos del día 2 de noviembre como uno de los rasgos que dan forma a la identidad nacional. Al respecto, en la figura 15 se puede observar que poco más de 6 de cada 10, entre los jóvenes y los adultos, manifiestan su reconocimiento al Día de Muertos como la tradición más importante de todos los mexicanos, en tanto que entre los ancianos que así se pronunciaron, incluyen a 8 de cada 10, mientras que el resto se muestran indiferentes o en desacuerdo, siendo los jóvenes y adultos quienes en mayores proporciones así piensan.

Figura 16. Le gusta celebrar el Halloween por grupo de edad

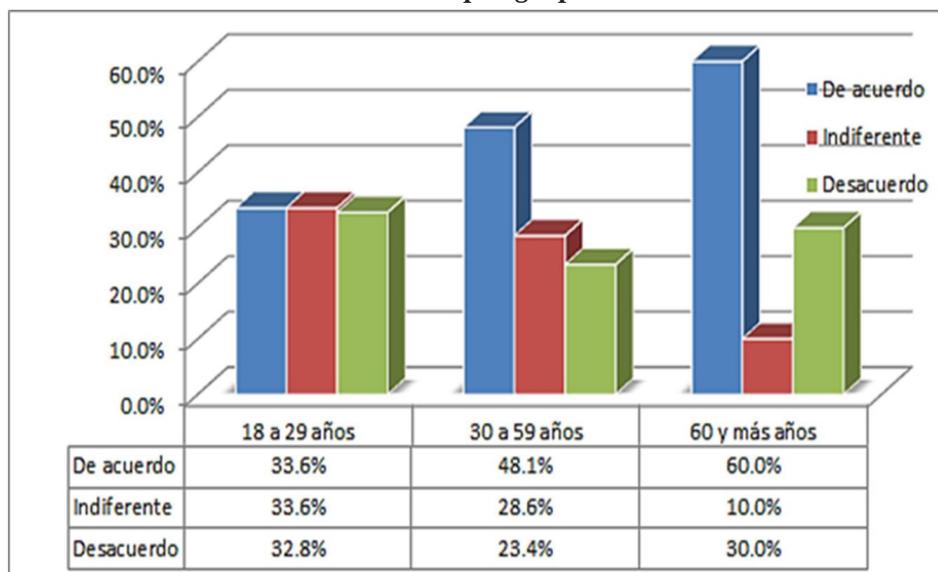


FUENTE: elaboración propia.

En consonancia con la descripción anterior, llama la atención que a la pregunta sobre si le gusta celebrar el Halloween, sean los jóvenes los que más dispuestos se muestran

para hacerlo, en una proporción un poco mayor a 5 de cada 10, mientras que la otra mitad se dice indiferente, casi 3 de cada 10, o en desacuerdo, 2 de cada 10. En tanto, los adultos presentan una tendencia inversa a la de los jóvenes, pues, aunque sus opiniones se distribuyen entre las tres respuestas en torno a un tercio, se advierte que los que están de acuerdo en que les gusta celebrar el Halloween son los menos (29.5%), mientras que a los que le es indiferente son otro tanto, un poco mayor (31.2%), y los que están en desacuerdo casi son 4 de cada 10 (39.3%) (figura 16).

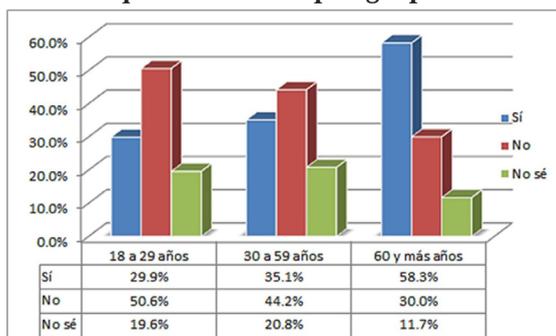
Figura 17. El Halloween es causa de que se pierda nuestra tradición del Día de Muertos por grupo de edad



FUENTE: elaboración propia.

En la idea de que si se celebra el Halloween se pierde o se menoscaba la conmemoración del Día de Muertos, se registran las mismas tendencias que las observadas en las dos cuestiones anteriores: los jóvenes, por tercios, se manifiestan de acuerdo, indiferentes o en desacuerdo con la afirmación, en tanto que entre los adultos y ancianos se advierte una clara preeminencia de los que piensan que así sucede, con 5 y 6 de cada 10 de ellos; los que se declararon indiferentes son más entre los adultos (28.6%) que entre los ancianos (10%) y en desacuerdo las cifras fueron de 23.4% y 30%, respectivamente (figura 17).

Figura 18. Estoy preparado para recibir la muerte en cualquier momento por grupo de edad

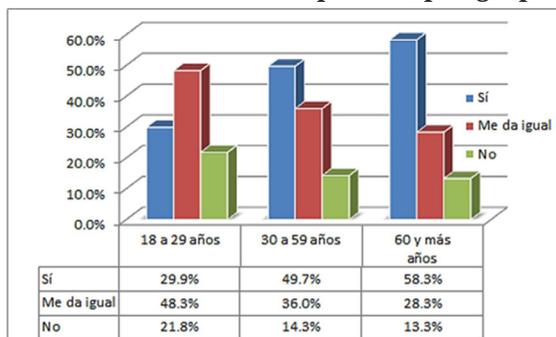


FUENTE: elaboración propia.

Por último, se analizan dos cuestiones que tienen que ver con la cosmovisión de los entrevistados: la primera inquiriere sobre si considera que se está preparado para recibir la muerte en cualquier momento y la segunda si piensa que después de morir se irá al paraíso.

Respecto de la primera pregunta, se detectó que son los jóvenes quienes se revelan menos preparados para recibirla, pues sólo 3 de cada 10 señala que sí está dispuesto, mientras que el resto, 7 de cada 10, expresan que no lo saben o que no lo están. Los adultos se manifiestan un poco más preparados, 3.5 de cada 10, y 2 de 10 no saben si están listos, mientras que casi 4.5 dicen no estarlo. El panorama que ofrecen los ancianos es de mayor aceptación, pues casi 6 de cada 10 dicen estar preparados para recibir la muerte, poco más de 1 de 10 no lo saben y sólo 3 de 10 afirman no estar preparados para el fin de su vida (figura 18).

Figura 19. Cuando muera iré al paraíso, por grupo de edad



FUENTE: elaboración propia.

Por lo que se refiere a si esperan ir al paraíso, las respuestas indican que se mantienen proporciones similares a las mostradas en la cuestión anterior. Es decir que, según avanza la edad de los interrogados, más se incrementa dicha creencia. Así, por grupo de edad, los que manifiestan que irán al paraíso son casi 3 jóvenes, 5 adultos y 5 ancianos de cada 10 (figura 19). Los que no lo saben son, en el mismo orden por grupo de edad, casi 5, 3.5 y 3 de cada 10. Por último, los que aseveran que no irán al paraíso son poco más de 2 de cada 10 del grupo de jóvenes, y casi 1.5 tanto de los adultos como de los ancianos.

Discusión

Después de haber presentado y analizado los datos recabados en la ZMVM sobre el ritual con que se acompaña la muerte, es posible determinar que la cultura del funeral en la urbe consta básicamente de dos pares de acciones rituales: los que congregan a personas que se guían, al llevar a cabo las actividades propias de las exequias, por costumbres y valores diferentes, pero que como se verá son concurrentes.

El primer par, velorio-entierro, congrega a la mayor parte de personas, lo que indica que es el más aceptado, que prescribe que el velorio se lleva a cabo durante el día y la noche en el ocurre el fallecimiento y que se procede al entierro o a la cremación durante el día siguiente. Las personas, en proporciones mayores a 50%, se presentan con alguna prenda de color negro, disposición que cuidan más las que pertenecen a la generación de adultos (30 a 59 años). La mayoría considera que asistir al velorio conlleva el deber de dar el pésame a los familiares cercanos al difunto (85%), y de compartir con ellos el dolor por su pérdida, así como contribuir con los gastos (70%), en menor proporción ver al difunto (41%) y rezar (39%). La participación de los entrevistados se presenta en menor proporción cuando se trata del entierro o de la cremación (69%); sin embargo, es necesario mencionar que por un lado, se ha incrementado el número de cremaciones y, por otro, el de entierros ha ido disminuyendo, consistiendo la participación en la cremación en mantenerse en la sala de velación mientras se retira el cuerpo, se le lleva a incinerar y se entrega la urna con las cenizas a los deudos, las que no siempre se depositan en un nicho, sino que se conservan en casa, perdiéndose poco a poco el rito de dar sepultura. Y con este acto del binomio se dan por concluidos, para la mayoría (60%), los ritos y su participación en el funeral.

El segundo par, novenario-levantar la cruz, sucede en un menor número de funerales, no obstante no deja de ser significativo; pese a todo, el novenario, sólo entre las personas de 60 años y más, ancianos, se declara una asistencia un poco mayor a 50%, en tanto

que entre los adultos es 8 puntos menor y entre los jóvenes casi alcanza sólo un tercio de ellos; la asistencia tiene lugar, en varios casos 7%, entre las personas que declararon no profesar una religión o creer en una distinta a la católica (31%). El rito establece que el novenario consista ya sea en “rezar” durante nueve días consecutivos el Rosario, el cual se puede llevar a cabo en la casa del difunto o en alguna capilla cercana, o participar en la celebración eucarística (misa) en el templo, durante los dichos nueve días. La participación de los entrevistados sólo se registra entre 40% de los casos.

La contraparte del binomio determina que se “levante la cruz”, acción que de hecho significa el cierre o culmen del novenario, ya que tiene lugar a su término; para ello, durante el velorio, o el primer día del rezo, se coloca una cruz debajo del féretro o en el lugar en el que estuvo; se puede colocar en el piso o sobre una charola. La cruz se elabora ya sea con ceniza, o con tierra, o con yeso blanco en polvo y puede acompañarse con flores y con cinco veladoras, cuatro en cada extremo de la cruz y la quinta en “el corazón”. El rito consiste en ir levantando el material de la cruz, ya sea por pasos, al término de cada “misterio” del rosario, o bien, cuando éste concluye se alzan todos los elementos con los que se elaboró la cruz y se depositan en una caja blanca, de cartón o de madera, la que se lleva al panteón y se coloca sobre la superficie de la tumba o, en su defecto, se revuelve con la tierra de alguna maceta de la casa.

Conclusiones

La cultura en la urbe tiende a abreviar el tiempo y los ritos del funeral a su mínima expresión, ya que al velorio se le destina a lo más una noche y el sepelio, al día siguiente, se va sustituyendo por la incineración de los restos; la ceremonia de colocar las cenizas en cierto nicho funerario de algún panteón o templo se ha ido cambiando, en el sentido de conservar la urna en casa o se dispersa su contenido en algún espacio no “sagrado”.

Son los jóvenes quienes más tienden a abreviar los ritos o a considerarlos innecesarios, sin embargo, se inician en ellos al dar relevancia a los lazos sociales que propician y al apreciar la comida del Día de Muertos; a la vez que les gusta el Halloween y que consideran que ello no pone en peligro la tradicional fiesta del Día de Muertos; aceptan presenciar e incluso participar en los rezos que se celebran durante el velorio, pero no asisten a los novenarios ni a levantar la cruz, se declaran menos preparados para aceptar su fin y piensan que no irán al paraíso.

Las generaciones de mayor edad, adultos y ancianos, siguen los ritos y valoran más el rezo, las que no consideran cuestión aparte de los lazos sociales, sino como una forma de reforzarlos; por ello, dan importancia al atuendo de color negro, valoran más la

tradición de recordar a los difuntos el Día de Muertos que a la comida que con ese motivo se prepara, participan más en el novenario y en el levantamiento de la cruz, se declaran preparados para su muerte y en mayor proporción consideran que irán al paraíso.

El levantamiento de la cruz no es sólo un rito de la piedad popular, sino que además se enmarca en un contexto de la cultura rural, que encuentra en el entierro, en el lugar de los muertos, el panteón, la forma de ligar al difunto con la vida cotidiana de los que ha dejado atrás.

Se presenta, así, que las generaciones de jóvenes se introducen al misterio del término de la vida por medio de las obligaciones sociales que, en cierta forma, se ven obligados a contraer con motivo de la celebración de un funeral, mientras que los adultos y ancianos valoran el rito como la representación en que se refuerzan los lazos sociales ante el misterio del fin de la vida. Ambos, de esa manera, dan sentido a la extinción de la existencia y al lugar que ocupa en el intercambio social.

Esto explica que las generaciones más jóvenes muestran cierta ignorancia sobre la comprensión que la religión le concede, mientras que los viejos, sin dejar de valorar los lazos sociales, penetran en mayor medida en el esquema que proporciona significación al rito del sepelio, y en particular, al referirlo al de su propia muerte.

Bibliografía

- CANTERA MONTENEGRO, Santiago, *La crisis de Occidente. Orígenes, actualidad y futuro*, Córdoba, Sekotia, 2020.
- CITY POPULATION, “Major agglomerations of the world. All urban agglomerations of the world with a population of 1 million inhabitants or more”, 1 de enero de 2021, recuperado de: <<https://www.citypopulation.de/en/world/agglomerations>>, consultada el 4 de junio de 2021.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín y Tomás DOMINGO MORATALLA, “Filosofías del don. Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea”, *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, núm. 28, marzo de 2013, pp. 41-62.
- ECDC, “Question and Answers on COVID-19”, European Centre for Disease Prevention and Control, abril de 2020, recuperado de: <<https://www.ecdc.europa.eu/en/covid-19/questions-answers>>, consultada el 25 de febrero de 2022.
- FRAGOSO BARRETO, Juana Iris, “Breve análisis sociológico sobre las transformaciones de los velorios hoy en día debido a la modernidad. El caso de dos municipios del Estado de México: Tepotzotlán y Naucalpan de Juárez”, *Vita Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte*, año 4, núm. 6, enero-junio de 2015, recuperado de <<https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/issue/view/445/520>>, consultada el 16 de febrero de 2022.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.

- HERNÁNDEZ SAMPIERI, Roberto, Carlos FERNÁNDEZ COLLADO y Pilar BAPTISTA LUCIO, *Metodología de la investigación*, México, McGraw Hill, 2014.
- INEGI, *Censo de Población y Vivienda 2020*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2020, recuperado de: <<https://www.inegi.org.mx>>, consultada el 6 de abril de 2022.
- MARCEL, Gabriel, “Muerte e inmortalidad”, en *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca, Sigueme, 2005, pp. 297-312.
- MARTINÓN-TORRES, María, Francesco D’ERRICO, Elena SANTOS *et al.*, “Earliest Known Human Burial in Africa”, *Nature*, núm. 593, 2021, pp. 95-100, recuperado de: <<https://doi.org/10.1038/s41586-021-03457-8>>.
- POLO BARRENA, Leonardo, “Sobre el origen del hombre: hominización y humanización”, *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra*, enero-marzo de 1994, recuperado de: <<https://www.leonardopolo.net/docs/Medicina.pdf>>, consultada el 16 de febrero de 2022.
- SECRETARÍA DE SALUD, “Acuerdo por el que se establecen acciones extraordinarias para atender la emergencia sanitaria generada por el virus SARS-CoV2”, *Diario Oficial*, 31 de marzo de 2020, recuperado de: <https://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=5590914&fecha=31/03/2020&cod_diario=286001>.
- VATTINO, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987.

Muerte digna: de bendición y fortuna a derecho. Autoetnografía

Verónica Zamora Jiménez
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN

La muerte digna y los distintos medios para alcanzarla ocupan hoy en día amplios espacios de debate en los ámbitos académico, legislativo, religioso y de la opinión pública, lo que es fuente de investigación para las ciencias antropológicas por su relación con la configuración de la sociedad del siglo XXI. En este contexto, el presente estudio expone brevemente las implicaciones conceptuales de la noción de *muerte digna* tras su reconocimiento como derecho en la Constitución Política de la Ciudad de México, para después presentar una autoetnografía que contribuya a documentar experiencias que den cuenta del estado que guarda, en esta entidad, el acceso a esta prerrogativa, así como al reconocimiento de los retos que aún implica.

Palabras clave: muerte digna, muerte médicamente asistida, autoetnografía, debate, derecho, autodeterminación.

ABSTRACT

Dignified death and the different means to achieve it occupy today wide spaces for debate in the academic, legislative, religious and public opinion spheres, which is a source of research for anthropological sciences, due to its relationship with the configuration of the 21st century society. In this context, this paper briefly exposes the conceptual implications of the notion of dignified death after its recognition as a right in the Political Constitution of Mexico City; to later present an autoethnography that contributes to the documentation of experiences that account for the status of access to said right in this city, as well as the recognition of the challenges that it still implies.

Keywords: ridignified death, medically assisted death, autoethnography, debate, rights, self-determination.



Ausencia. Fotografía: Guillermo Campos Romero.

Cuando la muerte de un ser querido se torna inminente, irrumpe sin piedad un cúmulo de emociones y sentimientos cuya intensidad y particularidad dependen de las condiciones que rodean el momento; porque la pena es distinta si se trata de un padre o de un hijo, si la muerte amenaza por causas naturales o por un accidente, si ha tenido lugar o no una enfermedad prolongada, si la persona ha gozado de una vida plena o no, etc. Lo mismo ocurre ante la proximidad de la propia muerte, que es experimentada desde la historia particular de cada individuo, así como de los apoyos y acompañamiento que le ofrece o niega su entorno.

Sin embargo, morir hoy no es igual a como era morir hace 50 años, ya que el mundo se ha transformado vertiginosamente. Por ello, es indispensable abrir espacios cons-

tantes de reflexión y estudio sobre el modo en que morimos, sí para procurar hacer más llevadero este último trance, pero también, como señala Morin (2003), porque en las actitudes y creencias ante la muerte, el hombre expresa lo que la vida posee de más fundamental, el propio sistema de vivir.

De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en 2020 la esperanza de vida en la Ciudad de México era de 79.5 años para las mujeres y de 73.6 para los hombres. En 2019, en esta entidad se registraron 63 334 defunciones, 59.44% de ellas de personas mayores a 65 años, encontrando entre sus principales causas, aquellas asociadas a problemas de salud, particularmente, enfermedades del corazón, diabetes mellitus y tumores malignos.

Estas breves cifras, que son anteriores a la pandemia por Covid-19 que persiste hoy en día impactando la calidad de vida de gran número de personas, son suficientes para detonar serias reflexiones al respecto, junto a la experiencia de morir en la Ciudad de México. También hacen pensar en las condiciones en que dichas enfermedades se desarrollan hasta derivar en la muerte de quienes las padecen, para preguntarse, en esencia, si quienes se encuentran detrás de estos números contaron con todas las ayudas y oportunidades para lograr acceder hasta el final a una vida digna, como lo consigna la legislación de la capital del país.

Y es que, en 2016, el término de *muerte digna* fue incorporado a la Constitución Política de la Ciudad de México (siendo la única en el país) en el Título II, Capítulo II, relativo a los derechos humanos (Artículo 6. Ciudad de libertades y derechos). En el apartado A del mismo artículo, se establece el derecho a la autodeterminación personal en dos acepciones:

1. Toda persona tiene derecho a la autodeterminación y al libre desarrollo de una personalidad.
2. Este derecho humano fundamental deberá posibilitar que todas las personas puedan ejercer plenamente sus capacidades para vivir con dignidad. La vida digna contiene implícitamente el derecho a una muerte digna.

El problema es que la *muerte digna* no se encuentra definida en dicho ordenamiento, lo que genera múltiples interpretaciones que en la actualidad estimulan el diálogo y a veces francas disputas en los ámbitos académico, legislativo, religioso y de la opinión pública.

Bajo una perspectiva tradicional se encuentran las instituciones religiosas, en particular la Iglesia católica, que equiparan la dignidad de la vida al principio de santidad de ésta, pues consideran que es propiedad de Dios, dada a los hombres sólo en mayordomía

para fructificarla, por lo que no pueden disponer deshacerse de ella. Una muerte digna es, entonces, aquella que Dios dispone en su sabiduría (Kissling, 2018).

De Castro de la Iglesia (2017), en otro sentido, hace un análisis exhaustivo sobre las implicaciones conceptuales y antropológicas de este término. Señala, en primer lugar, que la dignidad no representa una noción universal, sino el resultado de una atribución social sobre lo que se considera un *mínimum* innegociable; se construye en el seno de las relaciones materiales y simbólicas que surgen en un grupo, por cuanto es un concepto dinámico y contextualizado.

En el marco de los derechos fundamentales y de la bioética, y particularmente, del derecho a la autonomía y la libre elección, respetar la dignidad consiste en considerar los valores, creencias, criterios y decisiones que una persona considera como parte de su plan de vida, sin intentar cambiarlos con coacciones o manipulaciones.

Por otro lado, Victoria Camps (2001) encuentra relación entre las ideas de dignidad y calidad, en tanto que una vida con calidad implica vivir bien e involucra vivir una vida digna de ser vivida. Los criterios que califican la calidad de vida son contextuales y culturales, pero también subjetivos, lo que conlleva una cuestión de suma importancia: la posibilidad de abandonar la idea de que la vida en sí misma posee un valor absoluto, ya sea por ser la creación de un ser divino o por la existencia de una ley natural inexorable.

Miembro del Programa Universitario de Bioética de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Beatriz Vanda (2017) apela al carácter subjetivo de la idea de dignidad, expresando que su significado se hallará en función de lo que una persona establezca como condiciones mínimas aceptables para su vida, incluyendo el final de ella. De este modo, la dignidad se encuentra en íntima relación con el derecho a ejercer la autonomía.

Asunción Álvarez (2018), consejera de la Asociación Civil Por el Derecho a Morir con Dignidad (DMD) y vicepresidenta del Colegio de Bioética, A.C., refiere que la muerte digna es “una condición que implica morir sin sufrimiento (o con el menor sufrimiento posible) y con respeto a los valores de la persona que muere” (Álvarez del Río, 2018: 30).

Ahora bien, en el marco de los planteamientos presentes en la Constitución Política de la Ciudad de México, en donde la muerte digna se concibe como una extensión del derecho a una vida digna, es posible identificar como elemento sustantivo de ésta, el ejercicio pleno de la autodeterminación personal. María de Jesús Medina (2017) considera que una lectura liberal de estos planteamientos llevaría a reconocer que, morir con dignidad, representa la última garantía constitucional del ciudadano para ejercer su autonomía.

Incluso, hay quienes basados en lo que se ha inscrito en esta ley, respaldan la idea de que al ser la libre determinación un principio ligado al de dignidad, cada persona es libre

de decidir cuándo su vida es digna o no, siendo una opción terminarla en caso de que así lo considere, a través de medios como la muerte médicamente asistida; en cuyo caso, sería obligación del Estado y los médicos que le atienden, respetar su voluntad (Medina, 2017).

El debate entre los distintos posicionamientos alcanza niveles álgidos cuando se incluye el tema de la muerte médicamente asistida. Asunción Álvarez (2018) plantea la necesidad de reconocer de manera realista que, en algunos casos, la única forma de garantizar que una persona tenga acceso a una muerte digna es apoyando su decisión de poner fin a su vida mediante la eutanasia o suicidio médicamente asistido, lo cual es rechazado categóricamente por la jerarquía católica y por la actual Ley General de Salud.

Dicha normatividad establece el derecho de los enfermos terminales a rechazar tratamientos médicos que prolonguen su vida cuando ya no les resulta digna, así como su derecho a recibir cuidados paliativos para disminuir el dolor físico y emocional. Sin embargo, también decreta la garantía de tener una muerte natural, prohibiendo expresamente cualquier acción que tenga la finalidad de ayudar al enfermo a adelantar su deceso, refiriéndose a la eutanasia y al suicidio médicamente asistido, aún sin nombrarlos (Secretaría de Gobernación, 2020).

Es decir, en medio del contexto de discusión entre quienes intentan hallar respuestas frente a una realidad cambiante y quienes se empeñan en conservar el *statu quo*, se encuentran miles de personas padeciendo enfermedades terminales, crónico-degenerativas o discapacidades permanentes, que les infligen intensos dolores físicos y emocionales, que les provocan una pérdida sustancial en su calidad de vida.

El aparato legislativo, mientras tanto, permanece en tal estado de indefinición, sor-do además al 82.5% de habitantes de la Ciudad de México, que, en la encuesta levantada en 2016 por DMD, señaló estar de acuerdo en que un paciente que se encuentra en la fase terminal de su enfermedad debería tener la opción de adelantar su fallecimiento.

En conclusión, la noción de *muerte digna* se halla presente en la sociedad de la ciudad como necesidad, como aspiración y como derecho, lo que compromete a las ciencias sociales en su estudio y análisis; de modo que, el presente artículo, tiene como objetivo contribuir a la documentación de experiencias etnográficas que expongan la situación que guarda en este espacio geográfico el acceso a una muerte digna.

Para ello se empleará el método autoetnográfico que, de acuerdo con Ellis y Richardson, se refiere a “la investigación, escritura y método que conectan lo autobiográfico y personal a lo cultural y social; es una exploración entre el yo introspectivo y los descriptores sociales y culturales” (en Alegre-Agís y Riccò, 2017: 280).

El valor epistemológico de la autoetnografía es destacado por Mercedes Blanco (2012), quien argumenta que la vida de un individuo da cuenta de los contextos sociales

e históricos en los que le toca vivir, lo que contribuye al conocimiento de la sociedad y cultura en las que se encuentra inserto.

Relataré, así, las experiencias vividas durante los procesos de enfermedad y muerte de mi madre y de mi padre, apuntando los eventos y circunstancias que en cada uno de los casos les permitieron terminar su vida de una manera digna; asimismo, expondré las ideas, inquietudes, preocupaciones y reflexiones que aquello detonó en mí, como sujeto ligado emocionalmente a ellos, pero también como una ciudadana que, como cualquiera, puede, de pronto, enfrentarse con una enfermedad terminal o una discapacidad permanente.

La muerte de mi madre tuvo lugar en 2010 y la de mi padre en 2016 (esta última, justo el año en que se suscribió el derecho a una muerte digna en la Constitución Política de la Ciudad de México); sin embargo, a pesar de que ya han transcurrido varios años desde entonces, considero que, esos hechos, a la fecha continúan aportando información significativa para discutir y analizar el fenómeno que aquí nos ocupa.

Empezaré por mi madre. En agosto de 2010, a los 73 años, desarrolló síntomas de lo que se creyó, en un principio, hepatitis; al acudir a su Clínica de Medicina Familiar del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) le prescribieron el tratamiento correspondiente a ese diagnóstico. No obstante, dado que las semanas pasaron y ninguno de los síntomas cedió, fue canalizada a un hospital general de zona, donde la internaron para atender las dificultades que presentaba en su estado general y para realizar estudios especializados. Después de casi una semana llegó el diagnóstico: cáncer en el hígado en fase terminal, sin posibilidad de aplicar ningún tipo de tratamiento para revertir la enfermedad y pronosticando un tiempo de vida de alrededor de seis meses.

De manera escueta y sin la suficiente sensibilidad, los médicos y las trabajadoras sociales nos explicaron el curso que seguiría la enfermedad, anticipando que sería un trance complicado y doloroso para mi madre, a la vez que señalaban que como institución sólo podían ofrecer cuidados paliativos para procurarle, en lo posible, calidad de vida. La dieron de alta, explicando los cuidados que debían asumirse en casa y los medicamentos que debíamos administrarle, indicando que en caso de una recaída sería habría que ingresarla al hospital para estabilizarla otra vez. Nos fue entregada la canalización al Centro Médico Siglo XXI, al área de oncología, para continuar con estudios y tratamientos.

Esta nueva e inesperada circunstancia desestabilizó el estado emocional de toda la familia, pero también su organización. Mi madre siempre fue la cabeza de la familia y en ella recaía una buena parte del funcionamiento diario de su casa; era autónoma en sus actividades y decisiones. Éramos siete hermanos, pero todos trabajábamos largas jornadas y algunos vivíamos lejos de ella, e intentar responder a la necesidad de atenderla a toda

hora, implicaba, en mayor o menor medida, trastocar la rutina cotidiana de cada uno. Al principio su estado general era estable y mi papá, de 74 años, entonces, podía alimentarla y atenderla por las mañanas; pero al cabo quizá de una semana, comenzó a necesitar de mucho más cuidado, pues se debilitaba con suma rapidez.

Durante dos semanas la dinámica familiar se enfocó en intentar cubrir sus necesidades físicas y emocionales; se seguía la dieta dictada por los médicos, se administraban los medicamentos y se procuraba su comodidad y tranquilidad; pero ahí caí en cuenta de que, aunque en el hospital hablaron de cuidados paliativos que ofrecerían, en realidad nunca orientaron algo extra al cuidado que de manera intuitiva se dispensa a su familiar enfermo.

A finales de septiembre mi madre decayó gravemente; perdió fuerza y conciencia de sí y de lo que ocurría a su alrededor; padecía diabetes y la situación en que se encontraba le había elevado la glucosa de modo alarmante. La trasladaron entonces al Centro Médico Siglo XXI, donde poco a poco se recuperó, más no de un modo suficiente como para recuperar lo elemental de su independencia (no podía levantarse para ir al baño, ni siquiera mantenerse sentada). Estuvo internada cuatro o cinco días, tras los cuales se nos informó que sería dada de alta para que se le cuidara en casa, pues no había ningún tratamiento que aplicar y los síntomas eran propios de la enfermedad.

El domingo 3 de octubre (un día antes del que regresaría a casa) fue mi turno en el rol para acompañarla en el hospital; llegué temprano por la mañana y permanecí con ella, salvo los breves momentos en que recibía visitas. Ese día, aparte de mí, sólo nos acompañó mi hermana mayor; los demás necesitaban atender asuntos que quedaron pendientes tras las difíciles semanas pasadas y también descansar para recuperar fuerzas para los tiempos que venían.

Yo tenía entonces 36 años y, particularmente ese día, me sentí deshecha por ver a mi madre en esa situación. Estaba extremadamente delgada, su piel era casi transparente, y su mirada, su voz y su sonrisa ya no eran las mismas, se habían apagado; había momentos en los que sentía que ya no estaba frente a la misma persona, que algo se había instalado en su lugar o que se hallaba aprisionada en el fondo de ese cuerpo que la abandonaba y del cual seguramente querría escapar. Era muy doloroso ver lo que quedaba de la mujer fuerte, independiente y alegre que siempre fue, a pesar de que ella no se quejaba y toleraba estoicamente los malestares.

Me había tocado presenciar la crisis que la llevó esta última vez al hospital y escuchar a los médicos que me hacían saber que no sería la última; que la mejoría que se había presentado era temporal y que, más aún, su estado empeoraría cada día, porque estaban por manifestarse los intensos dolores característicos de la enfermedad, hasta en-

tonces ausentes; me asustaba pensar en el día que comenzaría a experimentar la comezón que provoca el cáncer de hígado, hasta volverse insoportable. Sabía que no había marcha atrás y que al cumplirse el plazo señalado por los médicos (cinco largos meses), ella moriría; detestaba que tuviera que pasar por todo lo que le esperaba, pues ésta era, ya, una guerra perdida.

Salí a comer y no podía pasar bocado. Ésa fue la tarde más triste de mi vida; recuerdo que estaba en los jardines del hospital alrededor de las cinco de la tarde, sintiendo un frío singular que me generaban la tristeza, la desesperanza y el viento de otoño. La impotencia se agolpaba en mi pecho y deseaba fervientemente que mi madre no sufriera más.

A lo largo de casi todo el día cruzó por mi mente la posibilidad de la eutanasia, pensándola como una solución casi mágica a lo que pasaba. Sería tan fácil parar el sufrimiento de mi madre y lograr que accediera a lo ya único bueno posible: una muerte en paz. Recordé que alguien muy cercano me platicó que, ante los dolores insoportables de su padre con cáncer, un médico aplicó una sobredosis de morfina, adelantando su inevitable muerte.

Ese día comenté con mi hermana mi deseo de que hubiera algo que parara el sufrimiento de mi madre y que sería bueno que estuviera legalizada la eutanasia; le insinué tímidamente que, quizá, sería posible hallar a alguien dispuesto a colaborar en ello, aunque fuera de manera clandestina, con la pequeña esperanza de que coincidiera conmigo; pero ella sólo me miró sin decir nada. Evidentemente no comprendió lo que intentaba decirle.

Regresé a las 19:00 horas a la habitación del hospital para cubrir el turno de la noche, sintiendo un vacío en el estómago que ya se había hecho permanente, debido al pesar de saber y ver a mi madre postrada en esa cama y confinada a esas cuatro paredes. Durante el día había tenido algunas dificultades para respirar bien, pero todavía platicamos algo sobre lo ocurrido en la jornada; me sorprendía cómo seguía atenta a los pendientes de la familia.

Alrededor de las 21:00 horas le aplicaron una inhala-terapia y le dejaron puesta una mascarilla de oxígeno. Dejamos de platicar y en la habitación ya sólo se escuchaba el sonido particular, profundo y monótono de su respiración, que cubría todo el espacio; concilió el sueño y mis ojos no dejaron de verla ni un instante, intentando reconocer alguna señal que me indicara qué necesitaba para estar más cómoda.

En mi consternación, recuerdo haber mantenido un diálogo interno con ella mientras dormía; le dije, una y otra vez, que nos dolía intensamente verla en esa situación y que nos haría muchísima falta, pero que ya era tiempo de que se fuera y descansara; que por favor lo hiciera. Afirmé que todos estaríamos bien a pesar de su ausencia y le agradecí su entrega.

Pasada la medianoche, en medio de la soledad de la habitación y los pasillos, de pronto y de manera inesperada, después de un hondo suspiro, el sonido profundo de la respiración de mi madre cesó, haciéndose un silencio absoluto. No hubo ningún gesto en su cara y ningún movimiento en su cuerpo, sólo quietud; de inmediato salí al pasillo y llamé a gritos a las enfermeras, quienes no tardaron mucho en llegar. Instintivamente supe que mi madre estaba muriendo; sin embargo, tal vez en un instante de negación, pregunté si así era. La respuesta de las enfermeras fue cálida, pero evasiva; sólo dijeron que le hablara y me despidiera, mientras verificaban con aparatos sus signos vitales.

Tras unos minutos, el desconcierto dio paso al alivio; increíblemente, parecía que alguien hubiera atendido mis súplicas hechas durante las horas previas. Vino lo siguiente: avisar a mis hermanos y a mi padre, levantar el certificado de defunción con el médico de turno, reconocer el cuerpo al recibirlo; y en cada momento me sentí serena y tranquila (si bien, como nunca, experimentaba un intenso frío que me obligaba a temblar de manera incontrolable). Sabía que había sido lo mejor y que mi madre ya no sufriría.

Se llevaron a cabo el velorio y el funeral, durante los cuales muchas personas me dieron el pésame, a lo que invariablemente yo respondía que estaba bien, que mi madre se había ido sin sufrimiento y que eso me daba paz; incluso, con ese mismo mensaje, era yo quien intentaba consolar a otros que la habían querido y sufrían su pérdida. Ya desde entonces entendía perfecto que no es egoísmo lo que te hace desear una muerte rápida en quien padece una enfermedad terminal, sino amor y deseos de evitarle dolor y sufrimiento. De hecho, un comentario generalizado de quienes nos acompañaron en el velorio, fue que mi madre lucía bonita y tranquila, lo que en esos momentos reconforta muchísimo.

Al morir mi madre, la salud de mi padre se vio mermada, porque descuidó su alimentación y se volvió sedentario; fue entonces que su estado emocional se convirtió en un tema de preocupación para la familia. Era evidente su dificultad para sobreponerse a esa pérdida: nunca modificó nada de la recámara que compartía con ella, adoraba sus fotografías, conservaba su ropa en el clóset tal como la dejó, y siempre durmió en la misma mitad de la cama que ocupaba cuando ella vivía. Gran parte de su vida giraba en torno a conmemoraciones relacionadas con ella: aniversario luctuoso, cumpleaños, Día de la Madre, Día de Muertos, y procuraba que se oficiara una misa y se visitara el panteón para llevarle flores.

Mi padre era, en general, un hombre sano. En 2016 cumplió 80 años y sólo enfermaba de gripa, tos o infecciones estomacales; padecía glaucoma, pero nada que afectara su capacidad para hacer sus actividades cotidianas. Treinta años atrás había sufrido un accidente que le provocó una lesión en la columna vertebral que estuvo a punto de dejarlo

inválido, pero que afortunadamente, la única secuela que experimentó fue la de caminar lento y torpe que, lo que la edad lo acentuaba, pero no le impedía resolver el día a día. Debido a estas condiciones de salud que le caracterizaban, yo le imaginaba una vida longeva (de por lo menos 90 años).

Durante ese año, su nivel de actividad física e interés por interactuar con las personas continuaron decayendo; a pesar de los intentos que se hacían para motivarlo, se resistía a comer, a salir y a veces hasta a asearse. El carácter tranquilo y paciente que siempre manifestó se tornó irritable y descortés, lo que nos dolía a muchos, pues su esencia había cambiado. No aceptaba ningún tipo de ayuda y se molestaba con quien le insistiera en alimentarse, asearse o acudir a un médico. En cierta ocasión, mi hermana mayor, en un afán por animarlo, le insistió en que comiera y le preguntó si acaso quería morir, a lo que él respondió tranquilamente que sí.

A finales de mes, después de días agudizándose esta situación, mi padre sufrió una fuerte caída en el baño y no pudo levantarse por sí mismo. Fue entonces que se hizo ineludible la asistencia a un hospital, a lo que, sin embargo, insistía en resistirse, argumentando que no deseaba que le practicasen nada.

Fue ingresado a un hospital general del IMSS, donde detectaron que estaba perdiendo la sensibilidad y la fuerza en el cuerpo. Sospecharon de un infarto cerebral, pero no concluyeron el diagnóstico debido a que se requería de una tomografía y el aparato para hacerla estaba descompuesto. Decidieron internarlo en tanto se reparaba el tomógrafo, y porque, además, iba muy debilitado.

Al siguiente día, un médico más evaluó las capacidades cognitivas de mi padre y observó que su conciencia y su habla estaban en buen estado, por lo que dudó del diagnóstico previo; indicó que de cualquier forma había que esperar la tomografía. Recetó analgésicos para el dolor que sentía en la espalda, producto, creían, de la caída en el baño.

Pasaron los días; médicos distintos iban, revisaban, anotaban sus observaciones en la bitácora, sin que la tomografía se realizara, a pesar de la presión que ejercíamos a la Dirección del hospital. Para entonces, el estado de conciencia y el ánimo de mi padre habían mejorado debido a la alimentación y a la aplicación de suero; no obstante, había ya perdido movilidad y sensibilidad absoluta desde el cuello hasta los pies; sus intestinos también habían dejado de trabajar.

En algún momento, uno de tantos doctores solicitó unas radiografías y cuando lo movieron para tomarlas, nos percatamos de que sufría un dolor intenso en la parte baja del cuello. Del mismo modo, cada que había que voltearlo en la cama para el aseo, se quejaba fuertemente de dolor en esa área; gemía, gritaba y su semblante cambiaba radicalmente.

A la semana de hospitalización, llegó un médico, y tras volver a valorar los síntomas, solicitó que se tomaran unas radiografías, a lo que se le respondió que ya se habían hecho unos días antes. Buscó en los registros y no encontró nada, tampoco estaban en el área de rayos X. El hospital las había extraviado.

Al revisar los resultados de las nuevas placas fue contundente en su diagnóstico: se trataba de la vieja lesión en la columna vertebral (algo tan obvio, finalmente). El injerto que entonces habían colocado ya no funcionaba y, por lo tanto, los nervios estaban siendo comprimidos de manera importante, ocasionando intenso dolor y ausencia de sensibilidad y fuerza en el cuerpo.

Además, advirtió que la edad y la condición de mi padre hacían materialmente imposible una recuperación, pues, en primer lugar, una cirugía sería de muy alto riesgo y, segundo, la rehabilitación posterior requería de tiempo y de un cuerpo fuerte, cosas que él carecía. Mi padre había quedado cuadripléjico y no había nada qué hacer.

La noticia me impactó. Era terrible pensar en la calidad de vida que le esperaba; un escenario mucho peor al que pude haber creado en mi mente respecto del transcurso de su vejez. Había perdido toda posibilidad de independencia, lo que implicaba una revolución en su vida y en la de todos nosotros.

Y es que cuando ni siquiera conocíamos el diagnóstico (apenas a una semana de permanecer postrado en cama), ya empezábamos a ver el deterioro de su cuerpo por la falta de movilidad. Recuerdo, por ejemplo, que uno de los días en que estuve acompañándolo, intuitivamente me surgió la idea de que darle masaje en los pies le ayudaría en algo, quizás a la circulación, temperatura o cualquier otra cosa. Y mientras lo hacía, de pronto, me encontré con unas llagas enormes que abarcaban cada uno de sus talones; fue impresionante ver esas ampulas, gordas y saturadas de líquido.

Fue hasta que comuniqué a una enfermera lo que había descubierto, que me explicó que en pacientes como él era necesario cambiarlos continuamente de posición para evitar la formación de llagas y que existían pequeños cojines para aligerar el peso muerto que cae sobre el colchón. No pude evitar la molestia al notar que el personal médico, tal como lo había mostrado durante el tiempo que llevábamos en la clínica, no estaba pendiente de mi padre, pues creo que esas recomendaciones debieron darlas de manera preventiva y, no, cuando el problema ya se había presentado.

De modo que al conocer que su situación sería permanente, se agolparon en mi cabeza un mundo de preguntas, cuyas posibles respuestas me daban pánico: ¿cómo iba mi padre a tomar la noticia y todo lo que implicaba, si semanas atrás se resistía a recibir cualquier tipo de cuidado?, ¿qué podíamos esperar a futuro?, ¿qué otras alteraciones sufriría su cuerpo?, ¿cómo aprenderíamos a cuidarlo?... Y quizá las más insistentes

de todas, ¿valía la pena vivir así?, ¿querría él seguir viviendo bajo esas circunstancias? Miraba a mi padre, lo acariciaba, platicaba con él, y dentro de mí, estas cuestiones no cesaban; no quería que llegara el momento en el que se le dijera la verdad; sentía una inmensa pena por él.

No bien habíamos asimilado todo lo que estaba ocurriendo, cuando algo totalmente inesperado ocurrió. Tan sólo una noche después de haber recibido el diagnóstico final del padecimiento de mi padre, de pronto presentó serias complicaciones para respirar. En días previos había desarrollado una tos que, aunque no era persistente, era molesta, ya que le provocaba dolor en el cuello y por lo mismo le era difícil expulsar las flemas, ocasionando que se acumularan en los pulmones. Los médicos recetaron algunos expectorantes, pero jamás nos alertaron de que pudiera esto ser síntoma de algo serio; por supuesto, porque ni siquiera lo consideraron.

Esa noche, sin embargo, presentó súbitamente un paro respiratorio que lo dejó inconsciente, producto de una neumonía adquirida en el mismo hospital. Enseguida lo intubaron y le colocaron un respirador para ayudarlo por medios artificiales a desempeñar sus funciones vitales. Desde entonces, mi padre ya no despertó.

Los médicos explicaron a mis hermanos la gravedad de la situación, y preguntaron qué deseábamos que se hiciera ante un nuevo episodio como el que se había suscitado...; es decir, si solicitábamos que se aplicaran métodos de resucitación, o bien, que se dejara seguir el propio proceso del organismo.

Al platicarlo, todos coincidimos en que no tenía ningún sentido prolongar la vida de mi padre, puesto que sólo significaría alargar su sufrimiento, no tanto por la parte pulmonar (que no era cualquier cosa), sino, sobre todo, porque teníamos muy presente la cuádrupleja que tendría que padecer en adelante. Decidimos sin controversia alguna, la segunda opción.

Después de eso, mi padre vivió dos días más; poco a poco sus órganos dejaron de funcionar, hasta que, en la madrugada del 3 de diciembre, murió.

Esta sucesión de eventos desde que mi padre fue ingresado, hasta que presentó el paro respiratorio, es muestra clara de la incompetencia y la negligencia del cuerpo médico e, incluso, de la administración del hospital. Es obvio que el haberlo retenido innecesariamente tantos días, demorando hacer un diagnóstico tan evidente y exponiéndolo al contagio de enfermedades como la neumonía, así como la falta de atención a los síntomas iniciales de ella, fue lo que ocasionó su deceso.

Sin embargo, aunque en esos momentos no me faltaban motivos para sentir rabia y resentimiento, en el fondo agradecí que así sucedieran las cosas. Lo veía como una extraña coincidencia de sucesos que más allá de la apariencia, habían hecho bien a mi pa-

dre; otra vez, como si alguien hubiera dispuesto todo para hacer que su final fuera digno y con el menor sufrimiento posible.

Y es que, la lesión en la columna ahí estaba; nada iba a revertirla. Estoy segura de que él habría preferido morir así, rápido, en lugar de pasar años viviendo postrado en una cama sin la más mínima capacidad de movilidad y dependiendo de otros hasta para los más íntimos procesos de su cuerpo. Creo que, por otro lado, él, en sus creencias, deseaba fervientemente reunirse pronto con su esposa, y este trance fue sólo el medio para lograrlo.

De modo que quedé en paz con la manera en que ocurrió su deceso; no sé si exista una muerte perfecta; supongo que todas llevan implícito algún grado de sufrimiento, y pienso que en el caso de mi padre fue el necesario. Creo que no fui la única en verlo así; durante su sepelio, fueron generalizados los comentarios de que él no merecía la calidad de vida que le esperaba y que, en cambio, ya estaba en donde quería estar desde hacía un buen tiempo.

En el pueblo de mis padres se cree que cuando el difunto desea irse, la carga del ataúd hacia el panteón se hace muy ligera para quienes lo llevan en hombros (y viceversa); y los familiares y amigos que cumplieron esa tarea con mi padre, repetían reiteradamente lo fácil que les resultó todo. Hubo tristeza por perder a un ser querido, pero estoy convencida de que también tranquilidad por saber que su partida fue lo más tersa posible.

Al inicio del presente artículo se señala que la dignidad es un constructo personal. En realidad, nunca platiqué con mis padres sobre sus expectativas hacia el final de sus vidas, pero conociéndolos, pienso que albergaban al menos los siguientes deseos: no perder su independencia, no sufrir demasiado, no ser una carga para sus seres queridos, irse en paz con Dios y morir en su casa rodeados de su familia. Y si era así, puedo afirmar que salvo por el último aspecto, los dos tuvieron acceso a una muerte digna.

Sin embargo, para el objetivo que nos ocupa es preciso apuntar hacia las circunstancias que les permitieron morir sin haber padecido un sufrimiento intenso y prolongado, y sin ver mermada su calidad de vida; algo que parecía imposible en su condición y contexto legal. Y es que mi madre falleció a menos de un mes de haber recibido el diagnóstico de cáncer y antes de los dos meses de presentar síntomas; mientras que mi padre falleció a tan sólo dos semanas de haber quedado cuadripléjico.

Desde mi punto de vista, los paros respiratorios que sufrieron, más allá de haber sido la causa final de su muerte, constituyeron el medio para que tuvieran un final digno, al librarlos de un sufrimiento inminente y al preservar su dignidad humana hasta el último minuto. La muerte digna de mis dos padres fue circunstancial e imprevista —incluso, para muchos de quienes la testificaron, fue una verdadera bendición—, que de no ha-

ber ocurrido así, el destino de ambos habría sido padecer lo indeseable, tanto en lo físico como en lo psicológico.

Estoy convencida de que fueron muy afortunados, pero también lo fuimos sus hijos, porque también es un tormento ver sufrir a quien amas sin poder hacer nada para mitigar su dolor, lo que infinidad de personas y familias completas no pueden decir de sí mismas.

Una muerte cercana siempre provoca reflexiones sobre la propia vida, y mi caso no fue la excepción. Recuerdo que el médico que atendió a mi madre su último día y que certificó su muerte se mostró sumamente atento y sensible a nuestras necesidades; en ese marco de confianza, me atreví a preguntarle si el cáncer de hígado era genético (preocupada claro, por mí misma a futuro), a lo que me respondió que sí podría serlo, pero que nada garantizaba que éste fuera el caso, pues pudo haber sido generado por diversos factores.

Tiempo después busqué información en internet para intentar conocer si yo o alguien más de mi familia estábamos en riesgo de desarrollar este cáncer u otro, encontrando, por ejemplo, que la diabetes, que mi madre presentaba y que sí tiene un alto componente genético, se encuentra entre sus factores predisponentes y que, por otro lado, aquélla se halla en la categoría de enfermedades crónico-degenerativas.

No es en lo absoluto algo que me obsesione, pero por supuesto que sí me genera preocupación. Si algún día me encuentro frente a una enfermedad o condición que me provoque una pérdida sustancial en mi calidad de vida y un sufrimiento mayúsculo sin esperanza de mejora, deseo tener opciones reales para morir de manera digna, y no esperar pasivamente a que ocurra un evento circunstancial que me libere como a mis padres: me refiero a la muerte médicamente asistida.

Comprendo la muerte como un hecho universal e irrenunciable, pero no creo que el dolor que la acompaña deba serlo también. Tengo la plena convicción de que, como individuos, deberíamos tener el derecho de ejercer nuestra facultad de autodeterminación sobre lo que consideramos más conveniente para nuestras vidas, incluido el final de ellas; y que el Estado debería ser un verdadero garante de ello.

Conclusiones

La noción de dignidad que, en la sociedad actual de la Ciudad de México, acompaña como condición deseable a la muerte, requiere ser discutida y analizada; no para homogeneizarla, sino por el contrario, para reconocerla en su diversidad y, por lo tanto, respetarla en cada una de sus implicaciones, ya sea de tipo psicológico, religioso, cultural y legal.

La Constitución Política de esta ciudad consigna el derecho a una muerte digna; sin embargo, no ofrece alternativas puntuales y pertinentes para que la diversidad de dignidades tenga efecto. La actual legislación concede el ejercicio del derecho a una muerte digna a quienes la conciben como aquella que tiene lugar de manera natural o por designio divino, pero no para quienes la consideran como un acto de autodeterminación para poner fin al sufrimiento irreversible que implica una vida que ha perdido incluso la mínima calidad.

En este sentido, avanzar en materia de derecho a la muerte digna (con los distintos medios para acceder a ella) representaría, a la vez, un progreso en la operación de principios de justicia y equidad para todos los ciudadanos en su diversidad de creencias, lo que en última instancia podría representar avances en la configuración del Estado democrático que todos anhelamos.

Bibliografía

- ALEGRE-AGÍS, Elisa y Isabella RICCÒ, “Contribuciones literarias, biográficas y autoetnográficas a la antropología médica en España: el caso catalán”, *Salud Colectiva*, vol. 13 núm. 2, 2017.
- ÁLVAREZ DEL RÍO, Asunción, “Ampliar las opciones al final de la vida (ponencia)”, en *Primer Coloquio Internacional por el Derecho a una Muerte Digna*, México, Por el Derecho a Morir con Dignidad, A.C., 2018.
- “Artículo 6. Ciudad de libertades y derechos”, en *Constitución Política de la Ciudad de México*, 29 de enero de 2016.
- BLANCO, Mercedes, “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, núm. 19, México, 2012.
- CAMPS, Victoria, *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*, Barcelona, Editorial Ares y Mares, 2001.
- DE CASTRO DE LA IGLESIA, Fructuoso, “Aportación antropológica ante los dilemas bioéticos que plantea la enfermedad y la etapa final de la vida. El problema de la dignidad en la diversidad cultural”, tesis de Doctorado en Antropología Social y Cultural, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2017.
- DMD (2016), *Encuesta nacional sobre muerte digna, México 2016*, México, Por el Derecho a Morir con Dignidad, A.C., recuperado de: <<https://dmd.org.mx/wp-content/uploads/2017/09/dmd-encuesta3.pdf>>.
- INEGI, “Mortalidad general. Conjunto de datos: 13. Defunciones generales por residencia habitual del fallecido y causa de la defunción (lista 1-CIE 10)”, 2019, recuperado de: <<https://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/registros/vitales/mortalidad/tabulados/def04.asp?t=13&c=11816>>.
- KISSLING, Frances, “La perspectiva del catolicismo en el derecho a morir con dignidad: Estados Unidos (ponencia)”, en *Primer Coloquio Internacional por el Derecho a una Muerte Digna*, México, DMD, 2018.

MEDINA ARELLANO, María de Jesús, “La muerte digna se discute en nuestro país”, en Asunción Álvarez del Río (coord.), *La muerte asistida en México. Una opción más para morir con dignidad*, México, DMD México / Colegio de Bioética / Programa Universitario de Bioética-UNAM, 2017.

MORIN, Edgar, *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 2003.

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN, “Decreto por el que se adiciona un párrafo segundo al artículo 77 bis y se reforma el párrafo segundo del artículo 77 bis 29 de la Ley General de Salud”, *Diario Oficial*, 4 de diciembre de 2020, recuperado de: <https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5606845&fecha=04/12/2020#gsc.tab=0>.

VANDA CANTÓN, Beatriz, “Conceptos básicos sobre la atención médica al final de la vida”, en Asunción Álvarez del Río (coord.), *La muerte asistida en México. Una opción más para morir con dignidad*, México, DMD México / Colegio de Bioética / Programa Universitario de Bioética-UNAM, 2017.

La muerte abolida. De la esperanza religiosa a la existencia plena

J. Erik Mendoza Luján

Dirección de Antropología Física, INAH

RESUMEN

La vida se contrapone a la muerte, polos opuestos en un mismo continuo, dos verdades irreconciliables, en contraposición a la idea de nacimiento como génesis y muerte como apocalipsis. Idealizar en continuos como líneas rectas o cíclicas nos lleva a imaginarios de una existencia en el tiempo infinito. Esto es, crear sistemas de esperanza que nos ayuden a liberarnos de la angustia que provoca la conciencia de finitud, creando una autodefensa sustrayéndose psicológicamente a la situación que provoca la angustia. Más que una angustia a lo desconocido de la muerte, es a no poder controlar su tiempo de vida. El tiempo del hombre tiene un principio y un fin, a esto se refiere el tiempo lineal, en el cual un polo se contrapone al otro, sin tocar jamás sus puntas, mientras que el tiempo tiene una forma cíclica, en la cual el principio es el fin y viceversa. La idea del tiempo lineal en el hombre provoca el terror, miedo al fin, por lo tanto, trata de abolir la linealidad del tiempo para volverlo cíclico. La forma en la que se suprime esta recta es por medio de los símbolos contenidos en los mitos y ritos de cada sociedad-cultura, convirtiendo en ciclo aquello que tiene un principio y un fin.

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

ABSTRACT

Life is opposed to death, opposite poles in the same continuum, two irreconcilable truths, as opposed to the idea of birth as genesis and death as apocalypse. Idealizing on continuums as straight or cyclical lines leads us to imagery of an existence in infinite time. That is, creating systems of hope that will help us free ourselves from the anguish caused by the consciousness of finitude, creating self-defense by psychologically removing ourselves from the situation that causes anguish. More than an anguish to the unknown of death is not being able to control their life time. Man's time has a beginning and an end, this is what linear time refers to, in which one pole is opposed to the other, without ever touching its tips, while time has a cyclical form, in which the beginning is the end and vice versa. The idea of linear time in man causes terror, fear of the end, therefore it tries to abolish the linearity of time to make it cyclical. The way in which this line is suppressed is through the symbols contained in the myths and rites of each society-culture, turning into a cycle that which has a beginning and an end.

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

J. Erik Mendoza Luján

*Muerto, adj. Dícese de lo que ha concluido el trabajo de respirar;
de lo que ha acabado para todo el mundo;
de lo que ha llevado hasta el fin una enloquecida carrera;
y de lo que al alcanzar la meta de oro,
ha descubierto que era un simple agujero.*

AMBROSE BIERCE (*EL DICCIONARIO DEL DIABLO*)

Después de todo, la muerte es sólo un síntoma de que hubo vida

MARIO BENEDETTI

Hablar de la *vida* nos lleva de consuno a hablar de la *muerte*; no podemos omitir ninguno de los dos conceptos por más miedo que nos dé vivir o morir. Definir la vida, nuestra vida, es definir a la muerte, nuestra muerte. Lo que signifique cada una es cuestión individual al mismo tiempo que es una construcción colectiva. A fin de cuentas, todos somos miembros de una especie y compartimos una serie de características y singularidades.

La vida se contrapone a la muerte, polos opuestos en un mismo continuo, dos verdades irreconciliables, en contraposición la idea de nacimiento como génesis y muerte como apocalipsis. Idealizar en continuos como líneas rectas o cíclicas nos lleva a imaginarios de una existencia en el tiempo infinito. Esto es, crear sistemas de esperanza que nos ayudan a liberarnos de la angustia que provoca la conciencia de finitud.

Esta angustia se configura como un estado ansiógeno, marcado por una total incertidumbre y una imagen caótica del mundo por parte de quienes han estado expuestos a la finitud y pérdida. Se trata, según Freud, de un remedo de la angustia de castración: “Me mantengo fiel a la hipótesis de que la angustia ante la muerte debe considerarse como algo análogo a la angustia ante la emasculación” (Freud, 1978: 278). Sin embargo, se ha observado que el término “angustia” sería impropio en este contexto, puesto que es una reacción emocional hacia un objeto no definido; siendo más propio utilizar el término de “miedo” como reacción emocional ante un objeto determinado. El problema que viene de consuno con la idea de la muerte es su particularidad de ser un evento bio-lógico definido, pero desconocido en la experiencia. Lo que provoca un caos emocional es lo desconocido, el “no objeto”, que afecta al nivel psíquico como algo indeterminado y perceptible. En este sentido pueden homologarse angustia y miedo.

La aparición de la angustia y de tensiones genera en el individuo y en el grupo una crisis, que se puede definir como estrés, estudiada con gran perspicacia por C. M. Par-

kes (1972). La crisis interrumpe las modalidades usuales de las personas afectadas, alteran tanto su situación como sus proyectos, e imponen la necesidad de un trabajo psicológico que requiere tiempo y esfuerzo. La teoría de la defensa psicológica se basa en la hipótesis de que existe un “volumen total de angustia” que puede tolerar un individuo, creando una autodefensa, sustrayéndose psicológicamente a la situación que provoca la angustia.

Más que una angustia a lo desconocido de la muerte, es a no poder controlar su tiempo de vida. El tiempo del hombre tiene un principio y un fin, a esto se refiere el tiempo lineal, en el cual un polo se contraponen al otro, sin tocar jamás sus puntas, mientras que el tiempo tiene una forma cíclica, en la cual el principio es el fin y viceversa. La idea del tiempo lineal en el hombre provoca el terror, miedo al fin, por lo tanto, trata de abolir la linealidad del tiempo para volverlo cíclico. La forma en la que se suprime esta recta es por medio de los símbolos contenidos en los mitos y ritos de cada sociedad-cultura, convirtiendo en ciclo aquello que tiene un principio y un fin.

La idea de un tiempo para morir y un tiempo para vivir ha consumido la vida de muchos pensadores. El llamado ciclo vital es una construcción que nos llevaría a pensar en un más allá. Nacer, crecer, reproducirse, envejecer y morir es eso que denominamos como “el ciclo vital”, o al menos esto es lo que enseñan en las escuelas desde la primaria hasta la universidad, pero ¿qué tanto es un ciclo, en la medida en que no volvemos a nacer, crecer, reproducirnos, envejecer y morir? Más bien esta idea es la de una cadena, en la que el morir es el último eslabón natural para todos los seres sexuados, donde dejan paso a la descendencia.

La idea de la inmortalidad y el renacimiento puede tener dos vertientes, la teológica y la pseudo científica: en la primera se llega a abolir el tiempo lineal para volverlo cíclico a partir de los sistemas de esperanza contenidos en los signos y símbolos propios de los ritos y ceremonias de cada religión, permeando la vida de los fieles; mientras la segunda se refiere a la posibilidad de que la tecnología y el conocimiento humano logren anular la muerte, considerada como una enfermedad, al igual que la vejez, o en el peor de los casos asumirse como inmortal por medio de la descendencia. Cada una de las dos vertientes es válida por sí misma, y cada cual tiene sus verdades para dar validez a su forma de pensar.

Con estas visiones, podemos comenzar a descubrir el interés de este trabajo: la muerte derrotada por la religión, el medio de transición, o conformadora y confirmadora de vida, por medio de los rituales propios de cada cosmovisión, los cuales permiten aliviar la angustia y miedo a la finitud, dando la esperanza de abolir el tiempo lineal para volverlo cíclico.

Hasta el momento se ha hablado de la muerte, pero todavía no abordamos el concepto propio, aquello que nos permite conocer y re-conocer una cosa a partir de mencionarlo, de domesticarlo para evitar el miedo a la ignorancia y la angustia a lo desconocido. Mucho se ha escrito acerca de la muerte, pero —parafraseando a Rochefoucauld— ni el sol ni la muerte pueden mirarse cara a cara, por lo tanto, es poco el conocimiento que tenemos relativo de este evento bio-lógico.

En su definición más laxa, la muerte se puede considerar como deceso, es decir, como un hecho que tiene lugar en el orden de las cosas naturales, o en su relación específica con la existencia humana; por lo tanto, es un hecho natural como todos los otros y no tiene, para el hombre, un significado específico. Cada vez que se habla de la muerte en este sentido, como de un hecho natural comprobable por medio de procedimientos apropiados, se entiende la muerte como deceso. Lo mismo sucede cuando se considera la muerte como una condición de la economía de la naturaleza viva o de la circulación de la vida o de la materia. Marco Aurelio hablaba de la igualdad de los hombres frente a 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 entre los átomos”. Y Shakespeare decía en el mismo sentido: “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 del ser vivo, cualquiera que sea y no se hace referencia específica al ser humano. La única actitud filosófica posible es la expresada por Epicuro: “Cuando existimos, la muerte no existe y cuando está la muerte no existimos”. En el mismo sentido Wittgenstein ha dicho: “La muerte no es un evento de la vida: no se vive la muerte”, y redondearía con lo que menciona Thomas:

Ya sea que creamos o no que la muerte puede ser experimentada, es evidente que la muerte es importante para la experiencia. No obstante, lo que experimentamos no es nuestra propia muerte, así como no podemos experimentar que estamos dormidos. Lo que experimenta el hombre es la muerte de los otros, no en relación con su muerte física, sino como el daño que provoca irreversiblemente a la red de conexiones con otras personas (Thomas, 1989: 58).

Por su parte, Sartre ha insistido acerca de la insignificancia de la muerte: “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” (Sartre, 1980: 95). Así entendida, la muerte no concierne propiamente a la existencia humana.

En su relación específica con la existencia humana, la muerte puede ser entendida como la iniciación de una etapa de vida, como el fin de una etapa de vida o como la posibilidad existencial.

Como iniciación de una etapa de vida, es entendida la muerte por muchas doctrinas que admiten la inmortalidad del alma. Para tales doctrinas la muerte es lo que decía Platón: “La separación del alma del cuerpo”. Con esta separación se inicia, en efecto, un nuevo ciclo de vida del alma, entendido como un proceso de reencarnación del alma en un nuevo cuerpo o como una vida incorpórea.

Idéntico concepto de la muerte se encuentra siempre que se considera la vida del hombre sobre la tierra como preparación o acercamiento a una vida diferente. Y aparece también cuando se afirma la inmortalidad impersonal de la vida, tal como lo hace Schopenhauer, quien compara la muerte con el ocaso del sol que es, al mismo tiempo, el orto del sol en otro lugar.

Desde esta perspectiva, la muerte tendrá por lo menos dos significados diferentes. Por un lado, se encuentra el de deceso, el cual corresponde al evento natural que ocurre a las cosas orgánicas y corresponde al tiempo lineal que tiene sólo dos polos: el inicio y el fin, correspondiendo la finitud al polo del deceso.

Por otro lado, tenemos el significado de la muerte que tiene relación específica con el ser humano, su existencia y su ser. Este concepto tiene un significado que va más allá del deceso, al tratarse de una noción construida socio-culturalmente, que permea el evento natural del fin de la vida, convirtiéndolo en un hecho socio-cultural. Esto es, la muerte deja el terreno de lo meramente físico-biótico, tangible, mensurable y ponderable, para incrustarse en los signos, símbolos e imaginarios colectivos con un significado más allá de lo orgánico, incorporándose a las estructuras socio-culturales. De esta manera, la Muerte —ahora con mayúsculas— significa el tiempo y espacios cíclicos, donde la finitud es abolida por medio de la cosmovisión y los rituales propios de cada religión y/o cosmovisión.

Así pues, al asignársele un significado a la muerte dentro del pensamiento mágico-religioso, se demarcan terrenos en los cuales cumple su función simbólica de límite para el paso entre los diferentes estadios de la existencia. Con esta manera, más amable de entender y significar la muerte, la *angustia por la muerte* o el *miedo a la finitud* ve su consuelo en la idea de la sobrevivencia: el *trascender*, pasar de un estadio de existencia a otro diferente.

El horror al vacío y a la descomposición compelió al hombre a imaginar cosmologías que explicaran su propia razón de ser, su procedencia y su destino. Muy frecuentemente son una serie de leyendas, mitos y creencias religiosas las que han relacionado el tran-

ce de la muerte con un río o un mar, ancho y oscuro que hay que atravesar para llegar a la luz, la prolongación eterna de la existencia. Elias menciona que, “[...]solo una creencia muy fuerte en la propia inmortalidad [...] permite eludir tanto la angustia de culpabilidad vinculada con el deseo de muerte [...] como] la angustia por el castigo de las propias faltas” (Elias, 1989: 46).

Existen cuatro modelos propuestos por Thomas (1991) de estas concepciones o sistemas de esperanza:

1. *El más allá cercano*, en un universo casi idéntico al de los vivos, con la posibilidad constante de reencuentros.
2. *El más allá sin retorno*, en un mundo diferente y lejano.
3. *La resurrección de la carne*, que reemplaza al mito del tiempo cíclico por el tema de una dimensión lineal y acumulativa.
4. Por último, *la reencarnación*, en el caso del hinduismo.

Estos cuatro modelos tienen a su vez como base cuatro sistemas lógicos fundamentales: el primero se relaciona con la distinción entre lo cercano y lo lejano; el segundo tiene que ver con las modalidades de la existencia de quienes habitan el reino de los muertos; el tercero, más difícil de circunscribir, opone la idea de un comienzo absoluto y único (concepción o nacimiento) al tema oriental de los nacimientos (y de las muertes) repetidos; el cuarto, de orden religioso-moral, refiere las injusticias de este mundo, ¿obtienen reparación en el más allá?

Cada una de estas posturas y sus contrarias responden a aspiraciones profundas, y dan cohesión a una sociedad, ya que, para que exista una persona debe de estar interactuando en una red de conexiones, o experiencias, con otras personas. Una de estas interacciones es la religión que constituye un lazo social, o más exactamente suprasocial, que, por consiguiente, es principalmente socio-lógica, y que sus divisiones capitales están socio-lógicamente orientadas, pero la organización de la doctrina, la moral y el culto, no son más que la realización de necesidades y pulsiones.

La religión se compone, por tanto, de tres partes: el dogma o mito, la moral y el culto. Estas divisiones son por demás conocidas y se admiten generalmente. La distinción entre el dogma, la moral y el culto no puede ponerse demasiado de relieve. Así, la filosofía no tiene culto, pero posee un dogma y una moral, y la ciencia sintética sólo tiene el dogma. La reunión de estos elementos lleva, por el contrario, a las religiones a su mayor poder; tampoco lo consiguen sino en el momento de su desarrollo, sobre todo cuando se han enriquecido con la unión de la moral.

El dogma, la moral y el culto se componen por una serie de signos y símbolos que dan coherencia a la fe, y que, a partir de los comportamientos rituales y las ceremonias, permiten expresar los sentimientos más profundos, tanto entre los individuos como con la divinidad.

Entre las religiones primitivas la moral está enteramente separada de la religión; el hombre sólo pide a los dioses salud, felicidad, seguridad y victorias; la ofrenda del sacrificio (*sacro-oficio: hacerlo, volverlo sagrado*) no implica idea alguna de redención y reparación de faltas, sino solamente la de obtención de favores; así se sobrepone con mucho a todos los demás medios del culto, y la oración, propiamente dicha, se usa poco. Sólo más tarde el sacrificio, que aún no era un acto de expiación, es muy tardío. La moral se forma aparte, tiene su evolución propia, distinta de la religión. Por su parte, se afirma y espiritualiza poco a poco, y sólo después de estos progresos se une a la religión misma. Tiene un origen mecánico, nace de las costumbres, del hábito, absolutamente como el derecho. Por lo demás, el objeto de la religión ritual o dogmática y el de la moral son muy distintos. Quiere la primera solamente conocer y entrar en relación con la divinidad.

¿Qué le importa a ésta, *a priori*, que el hombre sea bueno o malo, siempre que le esté sometido, que la adore, que le dedique dones? ¿No subsiste aún esta idea en nuestras actuales religiones y sistemas de fe? Por otra parte, no todas las divinidades son buenas, las hay malas y crueles, y no es siendo bueno como puede agradárselas; por el contrario, será con actos inmorales.

En este sentido, se debe hacer una diferenciación entre la moral psíquica y la religiosa. La primera es la introyección y aceptación de las reglas socio-culturales en cada uno de los individuos, que puede ser plástica, en la medida en que el sujeto determinara el bien y el mal a partir de su conveniencia para sobrevivir, mientras que la segunda remite a la reglamentación, normativización y administración de las conexiones interpersonales e interindividuales al interior de un grupo socio-cultural, legalizándose a partir de un mandato divino o con la divinización del grupo de orden hegemónico. En el caso de la religión, la moral se presenta después de la emergencia del culto, independiente de la moral psicológica, lo que permite la adhesión de los sujetos a una comunidad o su rechazo, en la medida de la aceptación de las normas establecidas por el orden hegemónico.

Éstos son los conflictos entre la moral psicológica (ética) y la religiosa (social), antes de fundirse, y que se manifiestan en la idea de muerte en las religiones. Puede principalmente señalarse: el asesinato religioso, la antropofagia religiosa, el suicidio religioso, la filiación natural religiosa, el infanticidio y el genocidio, todos desde una perspectiva tangible o simbólica, y tienen el mismo fin, la supervivencia del grupo y la inmortalidad.

El acto más frecuente que la religión manda es el homicidio, sobre todo en los sacrificios humanos, algunas veces tangibles y otras de forma simbólica. La Biblia nos dice que Yahvé ordenó a los hebreos, en varias ocasiones, pasar por el cuchillo a los pueblos vencidos, hombres, mujeres y niños, y que perdonar a uno solo era una infracción religiosa. Es lo que ordenaba el islamismo para con los pueblos conquistados que no querían hacerse creyentes. En todos los países se practica la intolerancia religiosa contra los disidentes, principalmente los apóstatas, es decir, los que primeramente participaban de la misma creencia, y esta intolerancia no es propia de una sola religión ni de las primitivas ni las actuales por el contrario, pues se tiene en mayor grado en las actuales, en las que se cree estar en posesión exclusiva de la VERDAD. Se practica hasta con la propia familia, “los enemigos de nuestro dios son nuestros enemigos”.

Las prácticas de sacrificio humano los podemos ordenar de la siguiente forma, dependiendo de su estructura simbólica:

1. Parcial.
2. Total.

Algunas veces el sacrificio es parcial, y se satisface con una herida, una mutilación, meritoria en cuanto que es religiosa. Como ejemplo, se encuentra las ofrendas de sangre entre los mexicas en las que se realizaban perforaciones en los labios, genitales y lengua, o cortes en brazos, pecho y piernas. Este tipo de sacrificio tenía dos significados: por un lado, la expiación pedida por Tlazolteotl para limpiar de culpas a sus fieles, y por el otro, la reinstalación del pacto entre los hombres y Quetzalcoatl. Debemos recordar que el mito de la creación del hombre entre los mexicas es a partir del sacrificio voluntario de Quetzalcoatl, “después de haber robado los huesos del Mictlán, Quetzalcoatl muele los huesos para hacer un polvo, que con su sangre creó una masa con la que formó al hombre”.

Los fenicios tenían una práctica semejante, pero escogían para este sacrificio a los infantes varones porque la sangre de las mujeres era maldita y sucia por los dioses. En Grecia se sacrificaba el cabello, el semita practicaba la circuncisión; la mutilación se practicaba en ciertas sectas, y numerosos sacerdotes hacían voto de castidad y realizaban actos de austeridad nocivos a la salud, y a veces a las mismas costumbres, antihigiénicos, por lo menos. Es éste un suicidio parcial que la moral ordinaria no aprueba en mayor grado que el suicidio total.

Como parte del segundo tipo se encuentran los sacrificios otorgados a los dioses y a los muertos. En esta categoría se encuentran las ceremonias fúnebres entre los chinos, en el cual se quemaba sobre la tumba a las mujeres y esclavos, pero esta práctica se pro-

hibió a partir de un edicto imperial en el año 972, convirtiéndose en la quema de figuras en papel de las ofrendas. Asimismo, los galos hacían hecatombes humanas, donde las víctimas eran quemadas vivas, encerradas en un maniquí de mimbre; así se sacrificaba sobre la tumba del guerrero a los animales, servidores y familiares por él preferidos para asegurar su vida en el más allá.

Pese a que sea parte del culto, el fervor religioso influyó a realizar un cambio en el rito; así, la muerte, en vez de ser impuesta a la víctima, llegó a ser voluntaria y llevó al suicidio reprobado por la moral psicológica, en algunos casos, pero exigido, por el contrario, y meritorio, según la religiosa. Conocida es la costumbre de las *suteas* en la India, donde la viuda sube a la hoguera con el difunto y es quemada con él, aún cuando esta práctica no es exclusiva de este pueblo. El suicidio ritual entre los japoneses conocido como *sepoku*, no entra en el mismo orden de ideas, pero también tiene un origen religioso, por lo tanto, equivale al propio sacrificio.

Otro dato conocido por todos es el sacrificio de Jesús de Nazareth, para expiar los pecados de los hombres en la tierra y, así, convertirse en el Cristo (el Salvador). Quisiera detenerme un poco más en este punto, puesto que contiene dos aspectos importantes: por un lado, la abolición de la muerte, que significa el pecado, y por el otro, la muerte como dadora de vida, que se contienen en la redención.

Redención viene del latín *redimere*, que significa el rescate que asegura la libertad de un esclavo. El empleo de esta expresión para designar la acción salvífica de Dios con respecto a su pueblo ha hecho de ella el término por excelencia para expresar el sentido de la cruz de el Cristo.

Dios se había manifestado como el redentor de su pueblo, sobre todo cuando lo había liberado de la esclavitud de Egipto. La aplicación de esta imagen del rescate a la cruz se hizo en relación con la aplicación que el nazareno hace del gran texto de Isaías 53, sobre el siervo inocente que sufre por el pueblo pecador. El término de rescate no se encontraba en el texto del profeta —que habla solamente de un sacrificio por el pecado, en hebreo *ašam*, en el v.10—. Pero la más alusiva expresión de Jesús a este texto (MT 20:28 y MC 10:45) la resume introduciendo expresamente la idea (en griego *lytron*). De ello resultará la conjunción constante en la teología cristiana de las dos ideas del sacrificio y de la redención o rescate, hasta el punto de que se tenderá a identificarlas pura y simplemente.

De igual manera, no se puede comprender la redención por la cruz, si se la aísla de su contrapartida positiva en la reconciliación con Dios (idea que sustentará la comunión, o el canibalismo ritual simbólico cristiano). Tampoco es necesario, en modo alguno, si se quiere llevar el Nuevo Testamento, representarse esta última como simplemente a la redención propiamente dicha. En opinión de san Pablo, si Dios nos ha liberado de la esclavitud del

pecado y de la muerte es, muy al contrario, como dice formalmente en la segunda epístola a los Corintios, “porque Dios estaba en Cristo, reconciliando el mundo consigo mismo” por la sangre de su cruz. Así, el sacrificio en la cruz se convierte en la redención de los pecados y en la nueva alianza entre Dios y los hombres, por lo que se llega a abolir la muerte.

El concepto de la muerte, como fin de una etapa de la vida, ha sido expresado en la Biblia como castigo del pecado original (Génesis, 2:17; Romanos, 5:12); es, al mismo tiempo, su concepto como conclusión del ciclo de la vida humana perfecta de Adán, y el concepto de una limitación fundamental que la vida humana ha sufrido a partir del pecado del mismo Adán. Dice santo Tomás a este respecto: “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”.

Pero este segundo aspecto, que es propio de la teología cristiana, pertenece precisamente al concepto de la muerte como posibilidad existencial. El concepto de muerte, como posibilidad existencial, implica que la muerte no es un acontecimiento particular, que se ubica en la iniciación o en el término de la vida propia del hombre, sino una posibilidad siempre presente en la vida humana y de tal naturaleza que determina sus características fundamentales.

De esta forma, no sólo afirma la Biblia con una claridad creciente en el curso de todo el Antiguo Testamento, y con una claridad decisiva en el Nuevo Testamento, que el hombre está destinado a una vida eterna, sino que precisa que la introducción de la muerte, en la humanidad al menos, es contraria al designio de Dios.

La *Sabiduría de Salomón* declara expresamente: “no es Dios el autor de la muerte” (1:13), precisando así lo que estaba al menos implicado en el relato de la caída (Génesis, 3:19). San Pablo será más tajante todavía: “Por el primer hombre, el pecado ha entrado en el mundo, y, por el pecado la muerte, y la muerte ha pasado a todos los hombres, porque todos han pecado” (Romanos, 5:12).

En un sentido contrario a las perspectivas del pensamiento religioso griego, que verá en la vida corporal el efecto de una caída, y en la muerte corporal la liberación del alma —el juego de palabras entre *soma*, “cuerpo” y *sema*, “tumba”, tomado por Platón—, todo el Antiguo Testamento ve en la muerte una maldición, y la inmortalidad esperada tomará en él sin dificultad el aspecto de una resurrección del hombre entero.

El Nuevo Testamento confirma plenamente esta espera, y para san Pablo en especial, la esperanza cristiana se afirma como la esperanza de una resurrección con el Cristo, oponiéndose explícitamente a la simple esperanza de una inmortalidad del alma (Corintios, 15). Esto no supone negar que el alma sobreviva al cuerpo, sino en la reunión de

todos los fieles con el Cristo, por una reintegración y una transfiguración de su humanidad total, cuerpo y alma.

De ello resulta también que el cristiano podrá desear la muerte, pero no por sí misma, sino para alcanzar en ella su unión a la cruz salvadora de Cristo, y así encontrarse desde ahora consumado en una unión con él, aunque esta unión no se perfeccionará más que en la resurrección general. Es lo que las actas auténticas de los mártires pondrán en su admirable evidencia, y ante todo las declaraciones de san Ignacio de Antioquía, en su epístola a los romanos que trataban de hacerle escapar de esta prueba de su fe. Su deseo era evidentemente la resurrección con el Cristo, pero le parece que no podría alcanzarla mejor que en una muerte por el Cristo en respuesta a la muerte de Cristo por él, y que le consume en su unión con él.

El Evangelio de San Juan, por su parte, ve la glorificación del Cristo en tal continuidad con su cruz, que con el término de “elear” expresa sistemáticamente a la vez el suplicio de la cruz y la gloria de la ascensión (Juan, 3:14, 8:28, 12:32). El sentido de esta conjunción no ha sido expresado nunca más explícitamente ni más felizmente que en el *tropario pascual* de la liturgia bizantina: “Cristo ha resucitado de los muertos: por su parte ha vencido la muerte, dando la vida a los que estaban en las tumbas”. En el mismo sentido, el prefacio eucarístico romano de la cruz establece una identificación entre el árbol de la muerte de la cruz y el árbol de la vida.

Grosso modo se ha visto una serie de posturas religiosas en torno a la muerte, preponderantemente la visión cristiana. Pero, a fin de cuentas, todas las religiones y cosmovisiones coinciden en la idea de la muerte derrotada, la esperanza de una vida más allá de la terrenal, o paralela a ésta. La promesa que lleva de consuno muerte es la trascendencia, la existencia plena de los individuos a partir de la trascendencia y/o transmutación.

Para lograr la trascendencia es necesario el sacrificio vivo, esto es, vivir a partir de los dogmas y reglas predeterminados por cada religión o cosmovisión; se ritualiza así el tiempo, el espacio y la existencia de las personas. Al aceptar, por medio de la adhesión al sistema, las normas y reglas impuestas por el sistema creencia, se comienza la introyección de las doctrinas compartidas para dar paso a la fe y esperanza propia de cada religión. A fin de cuentas, la religión se propone como una forma de vida y un modo de ligarse a *el* o *los* seres superiores, creadores y criadores de la humanidad.

En la medida que se entra en comunión con lo metahumano, lo metafísico, se posibilita la generación de nuevos símbolos en la vida cotidiana. La persona religiosa sabe de antemano que la unión que tiene con Dios, a partir de rituales propiciatorios donde se realizan pactos de alianza y fidelidad, le proporciona un espacio y tiempo donde continuar con su existencia.

Asimismo, los rituales socio-culturales confirman la trascendencia y transmutación de la persona, el paso por los diferentes roles sociales, aun después de fallecidos. Así, el muerto pasa a ser antepasado, y en algunos casos, beato, santo, héroe. La trascendencia social promueve el recuerdo de los desaparecidos y, por lo tanto, su transmutación en parte de la historia de las comunidades.

Así pues, las religiones permiten aliviar la angustia en torno a la muerte y el miedo al fin, a partir de la promesa de la continuidad de la existencia, aboliendo el tiempo y el espacio lineal por medio de la escatología. Promesa de vida eterna y sin penas a cambio del sacrificio, del sometimiento a las reglas y normas establecidas en los dogmas de fe. Sacrificio de vivir en paz y concordancia con el resto de las personas que conforman una comunidad.

Bibliografía

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, FCE, 1961.
- ARIÉS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus Humanidades, 1982.
- BLANCK-CEREJEIDO, Fanny, *La vida, el tiempo y la muerte*, México, FCE, 1982.
- CARSE, James P., *Muerte y existencia*. México, FCE, 1987.
- DERRIDA, Jacques, *Dar la muerte*. España Paidós, 2006.
- ELIAS, Norbert, *La soledad de los moribundos*, México, FCE, 1989.
- FREUD, Sigmund, "Inibizione, sintomo, angoscia", en *Opere*, trad. It., vol. x, Turín, 1978, p. 278.
- GLUCKMAN, M., *Essays in the ritual of Social Relation*, Manchester, 1962.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- KLARSTELD, André y Frederic Revah, *Biologie de la mort*, Madrid, Editorial Complutense, 2002.
- MENDOZA LUJÁN, J. Erik, *Día de muertos en la Mazateca. Una mirada desde la antropología del comportamiento*, México, INAH, 2005.
- , "Hay muertos que no hacen ruido... La Antropología de la Muerte, una línea de trabajo", *Diario de Campo*, México, núm. 64, 2004, pp. 20-22.
- OLIVÉ, León, "La muerte. Algunos problemas filosóficos", *Ciencias*, núm. 38, abril-junio de 1995, pp. 55-65.
- PARKES, C.M., *Bereavment. Studies of Grief in Adult Life*, Londres, Hardmondsworth, 1972.
- RUFFIÉ, Jacques, *El sexo y la muerte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988.
- SARTRE, J.P., *L'être et le néant*, Paris, Editions du Seuil, 1980, p. 95.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1989.
- , *El cadáver, de la biología a la antropología*, México, FCE, 1980.
- , *La muerte*, Barcelona, Paidós Studio, 1991.

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 *Variá* la extensión máxima es de 8000 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 con interlineado doble, letra Times New Roman de 12 puntos, en procesador de textos Word. 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 la siguiente dirección: antropologiadela muerte_daf_inah@hotmail.com

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", *El Trimestre Económico*, núm. 17, México, 1979, pp. 17-28.

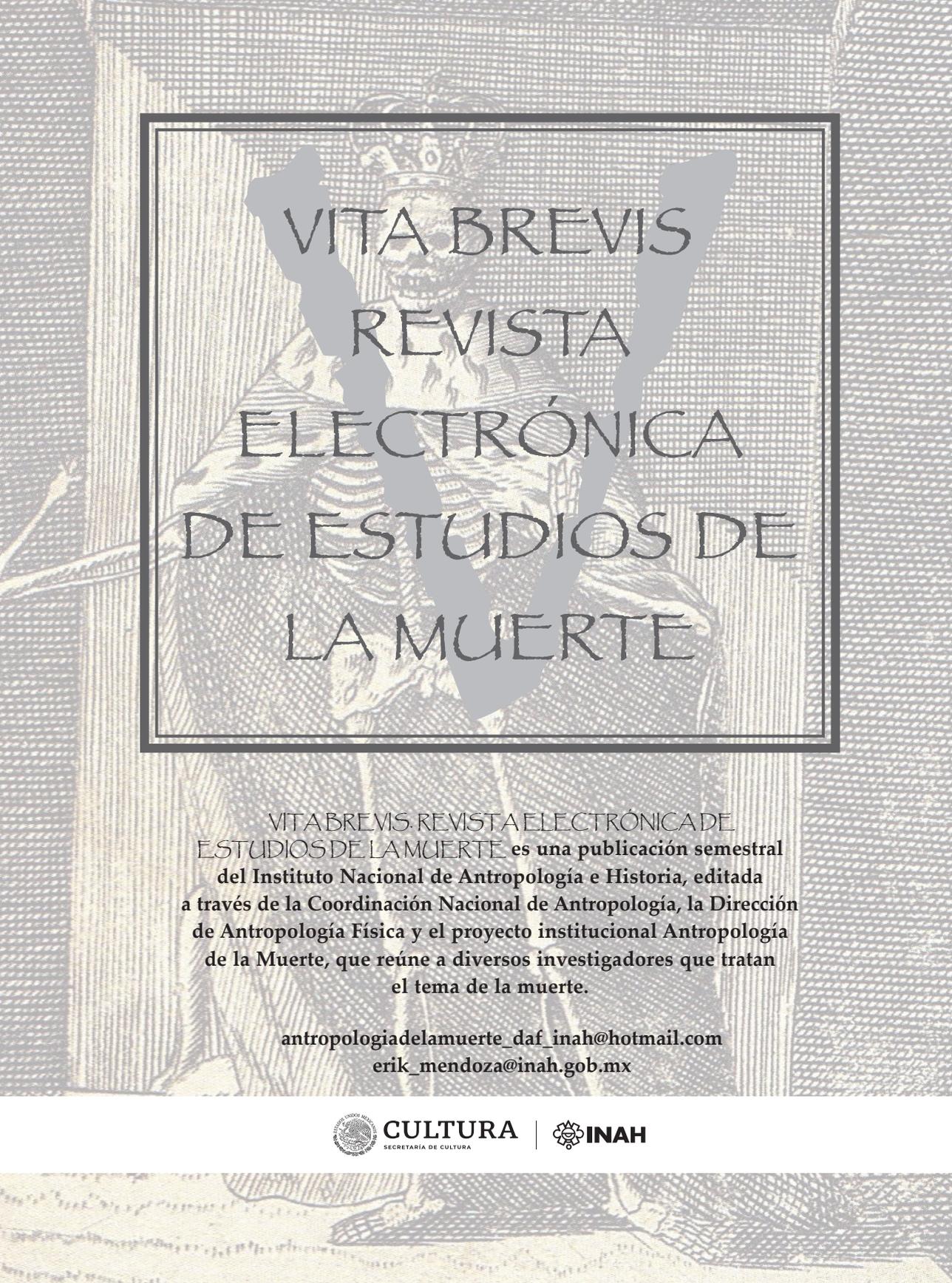
k) La bibliografía irá al final del artículo, incluyendo, en orden alfabético, todas las obras citadas en el texto y en los pies de página. El autor debe revisar cuidadosamente que no haya omisiones ni inconsistencias entre las obras citadas y la bibliografía. Se enlistará la obra de un mismo autor en 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 REVISTA ELECTRÓNICA DE ESTUDIOS DE LA MUERTE

VITABREVIS·REVISTA ELECTRÓNICA DE ESTUDIOS DE LA MUERTE 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.

antropologiadelamuerte_daf_inah@hotmail.com
erik_mendoza@inah.gov.mx



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

