

FILOSOFÍA Y PSICOLOGÍA

Pensar en la muerte

Consideraciones en torno a la finitud del hombre
y el ocaso de los tiempos

Roberto Andrés González Hinojosa





CONACYT
Registro Nacional de Instituciones
y Empresas Científicas y Tecnológicas
Registro: 1900555

Pensar en la muerte. Consideraciones en torno a la finitud del hombre y el ocaso de los tiempos

© Roberto Andrés González Hinojosa

Dirección del Proyecto

Eduardo Licea Sánchez

Esther Castillo Aguilar

José Eduardo Salinas de la Luz

Arte

Paulina Cordero Mote

Vanesa Alejandra Vázquez Fuentes

Livia M. Rocco Sarmina

Formación de Interiores

Paulina Cordero Mote

1ª. Edición

© 2021 Fernando de Haro y Omar Fuentes

ISBN 978-607-437-544-2

D.R. © CLAVE Editorial

Paseo de Tamarindos 400 B, Suite 109.

Col. Bosques de las Lomas, Ciudad de México, México. C.P. 05120

Tel. 52 (55) 5258 0279/80/81

ame@ameditores.mx

ecastillo@ameditores.mx

www.ameditores.com

Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, archivada o transmitida en forma alguna o mediante algún sistema, ya sea electrónico, mecánico o de fotorreproducción, sin la previa autorización de los editores.

Elaborado en México.

Índice

Introducción	11
Situación humana y la idea de la muerte, o acerca de los límites del hombre y los confines del pensamiento en la obra de Sartre <i>Roberto Andrés González Hinojosa</i>	17
La muerte: su sentido hermenéutico en la obra de Paul Ricoeur <i>Emmanuel Flores Rojas</i>	33
Una reflexión sobre los efectos mortuorios en la gubernamentalidad neoliberal desde la obra de Michel Foucault <i>Carlos Rodrigo Vázquez Valdés</i>	57
Teoría general del suicidio, una aproximación a la visión de la muerte en Emil Cioran <i>Alán Alexei Hernández Martínez</i>	69
Sacralidad y legalidad de la muerte. Reiteraciones platónicas sobre el juicio y condena de Sócrates <i>Gustavo Esparza</i>	81
De camino a la inminencia de la muerte <i>Josué Manzano Arzate</i>	101
Morir antes de morir: <i>ethos</i> ante la muerte <i>Mariano Rodríguez González</i>	123
La muerte: algunas consideraciones del ayer a la luz del presente <i>Herminio Núñez Villavicencio</i>	137

La muerte, una aproximación filosófica <i>Óscar Juárez Zaragoza</i>	155
La concepción de la muerte en el pensamiento Náhuatl <i>Juan Monroy García</i>	175
Acerca de los autores	191

La muerte: algunas consideraciones del ayer a la luz del presente

Herminio Núñez Villavicencio

1. Punto de partida

Escribir sobre la muerte, comunicar lo que se considera es ella, se presenta como un propósito casi imposible desde su inicio si se pretende que el concepto sea comprendido de manera clara por el interlocutor o lector. El intento es todavía de mayor dificultad si se quiere formular una acepción que tenga visos de general. Se ha dicho que la comunicación siempre es inexacta y que con frecuencia da lugar al equívoco. La aprehensión de lo que queremos decir con esta palabra no sólo conlleva considerable carga de subjetividad, sino que también está relacionada con lo social, con la cosmovisión, con la religión, con el grado de conocimiento en sus múltiples investigaciones, deriva en manera considerable de lo que ha sido la concepción del hombre y su entorno en la historia.

Se sabe que en la evolución de las ideas se registran muchas formas de presentar lo que se ha considerado como la “esencia” de lo humano, Aristóteles, por ejemplo, consideraba al hombre como “animal racional”, Hegel y Marx subrayan el trabajo como su “esencia probatoria” y Heidegger, por mencionar un caso más, dice que “la esencia del ser-ahí se funda en su existencia”. La primera de estas nociones fue puesta en crisis de manera contundente en el siglo pasado; la segunda, sobre todo en los últimos siglos, ha sido motivo de grandes discusiones que probablemente continúen a lo largo del devenir humano; la tercera ha sido central en el sentir y en el pensamiento principalmente de la última centuria. Lo que es claro en estos tres casos, que buscan distinguir lo propio del ser humano, es que este propósito lo han perseguido en diferentes circunstancias espacio-temporales, señalan sólo uno de sus múltiples aspectos y; sin embargo, no llegan a contradecirse. En este sentido no está de más señalar que cuando se habla de muerte de manera simbólica la concreción del término se disgrega todavía más porque el símbolo, en tanto convención, se abre a múltiples posibilidades: “muerto en vida”, la “santa muerte”, “muerte política” “el muerto vivo en la muerte, tres veces fuerte” etc. El discurso es la negación de la cosa concreta. La ambigüedad semántica, la anfibología, el chiste,

el piropo, en tanto juegos de palabras son contrarios a lo cabal y determinado. “El malentendido entre los seres hablantes (...) no es accidental ni contingente, sino estructural”, afirma en alguna parte Jacques-Allain Miller. Al respecto, Augusto Roa Bastos en *Yo el supremo* dice lo siguiente:

Las formas desaparecen, las palabras quedan, para significar lo imposible [...], mas el verdadero lenguaje no nació todavía. Los animales se comunican entre ellos, sin palabras, mejor que nosotros, ufanos de haberlas inventado con la materia prima de lo quimérico. Sin fundamento. Ninguna relación con la vida. ¿Sabes tú, Patiño, lo que es la vida, lo que es la muerte? No, no lo sabes. Nadie lo sabe. No se ha sabido nunca si la vida es lo que se vive o lo que se muere. No se sabrá jamás. Además, sería inútil saberlo, admitido que es inútil lo imposible. Tendría que ver en nuestro lenguaje palabras que tengan voz. Espacio libre. Su propia memoria. Palabras que subsistan solas, que lleven el lugar consigo. Un lugar. Su lugar. Su propia materia. Un espacio donde esa palabra suceda igual que un hecho (Roa Bastos, 2018:112).

Esta voluntad de sobreponerse a la muerte la encontramos en la novela de Roa Bastos y en muchas más, pero también se ha tenido en la historia y la tenemos los humanos día tras día, aunque no con la misma intensidad. En el diálogo epistolar entre Séneca y Lucilio, por ejemplo, emerge la desesperada soledad del intelectual en el periodo final de la vida entre el miedo a la muerte y la preparación a la muerte como juicio. En una de las últimas cartas, recordaba: “Di a ti mismo que todas estas cosas que aparecen como terribles pueden ser dominadas. Existieron muchos hombres que las vencieron”.

En la mayor parte de casos y en el día a día en realidad se suele usar la palabra muerte como contrapuesta a la vida las pocas veces que se la toma en cuenta mientras nuestras condiciones de salud permiten relegarla, porque agrada jugar a ser inmortales, pero cuando la salud emprende el declive, entonces inicia la experiencia de la condición mortal. En su acepción común y con mayor carga semántica que proviene del campo de la salud, se dice que un organismo o ser viviente muere cuando deja de tener signos vitales. Se habla de muerte cuando constatamos que un cuerpo que a partir de su nacimiento siempre se le vio con vida, ahora ya no la tiene. Pero este modo de considerar la muerte, al parecer tan sencillo, no lo es tanto, y tampoco hay seguridad de que la conclusión de esta vida terrestre sea por todos temida, porque mientras para unos consiste en el fin de la existencia y no hay nada más, para otros es el comienzo de otra vida que, por el contrario, se ansía, dado que en la propia religión se sostiene que existe otra vida mejor y que se puede obtener con lo que hagamos en esta vida terrena. Agustín de Hipona decía que la

muerte no es un mal sino por lo que la sigue (San Agustín, 2001). En otra parte de *Yo el supremo* se leen estas palabras del protagonista: “Muy cierto, compadre. Menos cruel es estar ya muerto de una buena vez, que hallarse esperando el fin de la vida. Sobre todo, cuando yo mismo he dictado mi sentencia y la muerte escogida por mí es mi propia creatura” (p. 667). En otro contexto tal vez más cercano a la experiencia que procura evitar el tema de la muerte porque todo “parece suceder de maravilla”, cuando el excesivo goce debilita no sólo la imaginación sino también el juicio, como sucedía cuando adolescentes que con la primera amante se perdía la incipiente inquietud metafísica o, como sucede con ciertos matrimonios que, por el contrario, la tienen tan cerca, siendo su unión conyugal el resultado de acuerdos burocráticos que se convierten en los monótonos funerales de la intrepidez y la inventiva. En fin, la muerte es un tema polifacético y, sin poder evitarlo del todo, la conciencia de su inevitabilidad nos llega de vez en cuando; la muerte de un ser cercano nos aflige y puede recordarnos que a ella algún día llegaremos; ciertamente puede aterrarnos, o dejarnos casi indiferentes, pero también nos hace tomar conciencia de que vivimos con otros, porque como dice el poeta “La muerte de cualquier hombre me disminuye porque estoy ligado a la humanidad, por eso no preguntes por quién doblan las campanas, doblan por ti”⁵⁰. “Solo no eres nadie, es preciso que otro te nombre”, decía Bertolt Brecht.

En el ámbito religioso, por cierto, decisivo casi en todos los tiempos y culturas, la acepción de este término también es múltiple. Para el cristianismo, por ejemplo, morir significa la separación del cuerpo y el alma. Pero en este morir del cuerpo la vida no se acaba por el hecho de que su cuerpo deja de funcionar, su alma continúa existiendo de mejor o peor forma, dependiendo de que supere o no —como se explica el juicio del difunto en la antigua religión egipcia— el examen de la balanza de los buenos y malos actos realizados en este mundo. Para los cristianos la inevitable muerte es el umbral hacia dos posibilidades: la salvación o la condenación eterna. Visión que hace pensar en la función que cumple la religión en nuestras vidas. Tópico de suma importancia, pero no abordado en estas líneas. Los musulmanes tienen una creencia muy semejante a la nuestra en torno a la muerte, pero con una diferencia: la de eliminar el miedo que nos causa, no sin el reclamo de mayor abandono a la fe, ellos no sienten que les espera el infierno porque el profeta Mahoma intercederá por sus fieles y siéndolo lo evitarán.

Entre los hinduistas, en cambio, la muerte no significa el fin de la vida en este mundo, ni el comienzo de la vida eterna en el paraíso o en el infierno, porque

⁵⁰ Poema de John Donne, en el cual se inspira Ernest Hemingway para el título de su célebre novela sobre la guerra civil española, posteriormente llevada al cine.

quien muere no pasa a otro lugar. Una persona con su muerte inicia un nuevo ciclo de vida en el que su alma reencarnada continúa en este mundo, pero con el cuerpo de otro ser, posibilidad no limitada a la conformación física humana, sino que puede extenderse a la de cualquier animal o a la de cualquier otra forma de ser. En esta concepción religiosa de la muerte lo que determina la reencarnación es el karma, el resultado de las propias acciones en la vida concluida, porque toda acción tiene una fuerza dinámica que influye y se expresa en las sucesivas existencias del individuo.

Estos tres ejemplos de visión religiosa del inevitable momento que todos sin excepción tenemos que encarar, indican claramente que cada uno de ellos tiene su propia visión de lo que comúnmente llamamos muerte. La amplitud de sentido de este término es mayor, aquí el límite es considerarlo en el ámbito religioso, porque el propósito de este escrito es exponer en grandes líneas otra visión de la muerte, que se tenía y en alguna medida se sigue teniendo en nuestro país.

2. La muerte y la religión

Para entender el tópico muerte es necesario tomar en cuenta el importante lugar que ha tenido y tiene la religión en el ámbito de las diferentes sociedades, en las que ha sido una vivencia del universo que impregna y dirige el sentido de la vida en su totalidad. En este punto se presenta como necesario un planteamiento previo que permita pensar cómo el hombre llegó a la actitud religiosa, cómo pasó de la vida puramente extractiva al desarrollo de la capacidad productiva que culmina con la capacidad de crear conceptos, competencia que viene asociada con la idea religiosa. Aunque esto ha sucedido de diferentes maneras a lo largo de la historia en la que se han señalado dos sobresalientes modalidades, ambas de ellas indican que ni sus formas más antiguas o primitivas son un conjunto de prácticas meramente irracionales para obtener beneficios de los poderes divinos, no son una serie de usos para aplacar la ira de la divinidad o para obtener de ella su complacencia y el derrame de abundancia en sus afanosas actividades. La religión no es una práctica mágica o una forma de abandono a lo desconocido, al inexplicable más allá. La visión religiosa, como se ha manifestado, ciertamente no está basada en la razón, pero tampoco es simplemente su opuesto. Es una forma de comunicación con lo divino, porque ésta da sentido y consistencia a la comunidad interhumana. Sus prácticas rituales no son mero espectáculo vacío, estético o de diversión, son un denodado esfuerzo de comprensión, están basadas en un *pensamiento*, en una elaborada *concepción estructurada* del universo que ha requerido mucho en su construcción, que se manifiesta en los mitos, en las fórmulas religiosas y en los ritos. La actitud religiosa ha tenido importancia desde tiempos que hoy consideramos como remotos. Se ha ejercido como

instrumento de la inteligencia para descubrir verdades que son fundamentales para el ser humano y su sociedad, aunque el curso posterior de los hechos ha transferido esa aptitud a otras posiciones culturales desprovistas, por sí mismas, de todo compromiso con la presencia de un ser divino.

Para el occidental desprovisto de información sobre el tema, la religión es simplemente la creencia en uno o varios dioses. Y si le interesa conocer lo necesario sobre la misma, puede encontrar alguna ayuda en los textos de la religión que le interese, para conocer las maneras de concebirla en el mundo de la academia, pueden serle de utilidad autores como Émile Durkheim⁵¹, Bronislaw Malinowski⁵², o James George Frazer⁵³, entre otros. El primero de estos autores sostiene algo que a primera vista parece contradictorio, dice que en el continente australiano el budismo es una religión sin dios, y que la religión de los pueblos de ese continente es “en gran parte, extraña a toda idea de divinidad” (Durkheim, 1979:9) Malinowski, por otra parte, afirma que no se ha encontrado pueblo primitivo sin religión ni magia, y agrega algo que parecería contradecir lo que ampliamente se ha sostenido, que tampoco se ha hallado aldea originaria sin actitud científica. Pone de relieve esta última porque había entre sus colegas investigadores algunos que tenían la arraigada idea de que el hombre primitivo sólo se servía de la magia porque era incapaz de razonar científicamente. Frazer opina que la edad de la religión estuvo precedida por una edad de la magia y que en algún momento el hombre la abandonó para reemplazarla por la religión. Estos y otros investigadores nos ofrecen resultados de investigaciones sobre el origen de la religión, enfatizando que ésta es en gran medida propiciada por el hombre en su indagación sobre el origen del cosmos y del mismo hombre. En el prólogo a su obra citada, Durkheim pone sobre aviso de que la conclusión general de su libro es que “la religión es una cosa eminentemente social” (Durkheim, 1979: 13).

En nuestros días de continuos y sorprendentes cambios en que nos vemos arrojados a situaciones en las que fácilmente perdemos el horizonte⁵⁴, se puede tal vez con mayor facilidad reconocer y admitir la existencia de un ente ajeno a

⁵¹ Principalmente en (1979) *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le systè totémique en Australie*, París, Presses Universitaires de France, 1ª. ed., 1912.

⁵² Al menos se puede encontrar en “Magic, science and religion”, en (1948) *Magic, science and religion, and other essays*, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1ª. ed. 1925.

⁵³ Sobre todo en *The Golden bough. A study in magic and religion*, Nueva York, Macmillan, 1ª. ed, abreviada 1922.

⁵⁴ La diseminación de desviada o prejuiciada información no es algo nuevo, tampoco es nuevo que tendencias políticamente motivadas manipulen la desinformación pública, pero en la era de internet, la intensidad y la cantidad del fluir global de mensajes manejados con retórica proponen nuevos retos con implicaciones reales. En el campo del conocimiento científico brotan implicaciones planetarias que conllevan el futuro de la humanidad. En el campo del conocimiento social o cultural está en juego la cohesión de las sociedades y de su gente.

nuestra realidad humana inmediata, que determina en todo o en parte nuestro propio destino y con el cual nos encontramos inevitablemente relacionados. Este sentimiento lo vivimos de manera marcada cuando tomamos conciencia de nuestras limitaciones o nos enfrentamos a decisiones y momentos terminantes. A esta actitud que desde algún tiempo ha existido y existe en alto grado en las sociedades, por acuerdo implícito o explícito se le ha llamado religión. Cuando una sociedad y los humanos que la componen toma en cuenta esta relación con la divinidad-necesidad, en esa comunión intenta obtener explicación de los hechos inmediatos que le atañen y afectan, sucesos que le condicionan y a menudo perturban su existencia. En nuestro tiempo, en la etapa de evolución que tenemos, lo específico de la actitud religiosa consiste, las más de las veces, en la convicción de que el principio fundamental de la lógica y el de la justicia residen fuera de la órbita del ser humano, mismo que, por su imperfección, no puede llegar hasta esos principios. Entonces, se profieren frases como ¡se las verá con Dios! u otras semejantes, Dios es lo que el hombre no puede ser: la lógica y la justicia en sus estados puros. El camino recorrido en esta búsqueda ha sido largo y no sin obstáculos, como lo señala la historia de las ideas. A esta concepción religiosa de la realidad se pudo llegar sólo con un considerable grado de abstracción, después de haber superado tantos problemas y de haber intentado la construcción de tantas cadenas explicativas que se acercaban tanto a la tarea propiamente filosófica, como también en algunos aspectos a la ciencia. En esta labor de conceptualización se puede mencionar a la filosofía entendiéndola como intento de descubrir, mediante el razonamiento, una lógica integral en el universo de los fenómenos que envuelven al ser humano. En este sentido, la actitud religiosa en su nivel superior de desarrollo es también una filosofía. Pero al tratar de reconstruir cadenas causales y plantear normas de convivencia, esta filosofía-religión, en su escala superior, se vincula también con la ciencia que es un modo de creación cultural muy lentamente desarrollado en las sociedades humanas, procedimiento orientado a construir, aplicando pautas metodológicas rigurosas, estructuras lógicas para explicar fenómenos y descubrir dinámicas progresivas unificadas que permitan comprender satisfactoriamente procesos de muy distinto orden.

En este orden de ideas, Sergio Bagú, en quien se busca apoyo reiteradamente en este apartado, señala que la vivencia religiosa tiene todavía ahora vigencia similar a la que tuvo en sus orígenes o tal vez mayor, tanto en el Neolítico superior como posteriormente con la figura de Jesucristo. En el Neolítico superior, —dice Bagú— podemos ya considerarnos frente a un universo cultural que descansa sobre una estructura de construcciones abstractas logradas a partir de observaciones empíricas del más alto grado de originalidad. El mundo

que contemplaba y escrutaba el hombre de entonces era el de la naturaleza, del cosmos. En ese periodo se inician las matemáticas en las que por cierto destacaron nuestros antepasados, quienes realizaron adelantadas observaciones astronómicas y lograron un cálculo calendárico, en esa época apareció la reflexión filosófica, la lógica dialéctica, la proto-ciencia, la poesía filosófica, la arquitectura monumental y la construcción de ciudades (Bagú, 1989:57).

El Neolítico superior es un punto clave en el pasado, porque desde éste puede hablarse del momento de partida de la historia de las sociedades humanas, de sus modos organizativos y de sus aptitudes de razonamiento y, según Bagú, debemos suponer que la agricultura —ciclo de vida vegetal inducido por el hombre— fue el primer paso de ese universo cultural y organizativo tan excepcionalmente original que inicia con la observación del ciclo vital y que da una respuesta al misterio del ordenamiento cósmico y a las preguntas sobre la existencia humana. El principal deseo, entonces acuciante, lo constituía la búsqueda de una explicación causal de la realidad toda, ambición que lleva al humano a imaginar un principio extrahumano de la existencia (Eliade, 1949: 223-228). Se trataba de descubrir algunos de los mecanismos fundamentales de la reproducción de la vida y de comprender varias etapas de su ciclo repetitivo, al cabo de todo lo cual, según M. Eliade, ese hallazgo permite diversificar y regular la alimentación de la comunidad, hacerla sedentaria y crear, en la capacidad productiva global de la población, un excedente de energía que pudiera aplicarse a todas las otras actividades no directamente productivas⁵⁵. En ese periodo se pudo generar un conjunto de observaciones que se traducen en una escala lógica muy amplia. Hombre, tierra y vegetal se funden en un dinamismo único: “el destino de la tierra es engendrar sin cesar”. Y, en la sucesión de etapas que la mentalidad del Neolítico superior concibe en ciclos perfectamente cerrados, la tierra se transforma en vegetal, el vegetal en ser humano, el ser humano en tierra, la tierra otra vez en vegetal y así hasta el infinito de los tiempos. Se comprende entonces que el hombre llegue a considerarse, a sí mismo y en definitiva, como “la apariencia efímera del vegetal” (Eliade, 1949: 262-267). El primer asomo a la idea de la divinidad se produjo cuando el hombre empezó a

⁵⁵ Se ha señalado con insistencia que el humano tiende primero a satisfacer sus necesidades primarias (alimento, vestido, vivienda...), es comprensible que no pudo haber ingresado a la edad de los metales sin la capacidad previa de reproducir el ciclo de vida del vegetal (la agricultura) y la del animal (la ganadería). Porque, como señala Bagú, el metal otorga una base tecnológica solamente aprovechable cuando la comunidad humana ha logrado antes diversificar su alimentación y producir un excedente alimentario, lo cual le ha permitido iniciar la especialización productiva y crear el mundo urbano (Bagú, *La idea de Dios...* op. cit. p. 37). En esas condiciones se origina el arte dadas las circunstancias que lo hacen posible, pero con ello el sentido de propiedad propiciado o necesitado por la existencia de excedente de producción.

relacionar su propio destino inmediato con las fuerzas naturales que le llenaban de asombro y por ello las consideraba de naturaleza superior. El relámpago, la lluvia, el viento, lo subyugaban. Los llamó divinidades y buscó relacionarse con esas fuerzas superiores divinizadas. Por estos motivos se puede decir que fue un periodo panteísta en que los dioses son los elementos de la naturaleza. Y también fue politeísta, porque consistía en la convivencia de considerable número de dioses, cada uno de los cuales ya no es únicamente fuerza natural, sino la generalización de un poder extrahumano que, sin embargo, tiene limitaciones y debe convivir con otros poderes similares. El agricultor del Neolítico busca el principio único de todo. Era también —diríamos— una visión vitalista en sus primeros gérmenes.

¿Cuál era el estatus ontológico del hombre de este periodo? El hombre de entonces tenía de sí una visión que ahora nos parece rara y poco asequible, se consideraba hijo y al mismo tiempo hermano de todas las fuerzas naturales con las que convivía y dialogaba. Se consideraba una fuerza natural porque se veía incluido en el ciclo de renovación de la vida (hombre, tierra, vegetal). Más allá de su rasgo poético, esta era una de las convicciones esenciales que determinaban su identidad. El hombre era la imagen de la vida, pero también de la muerte, imagen derivada del ciclo de reproducción de las especies vegetales y animales. Esta concepción cósmico-religiosa se basaba en una doble convicción: por una parte, el hombre presentía que la divinidad podía desfallecer, podía morir; por la otra, el humano se daba cuenta de que la voluntad humana podía ser el agente capaz de asegurar su supervivencia. En esta visión hombre y divinidad eran interdependientes, se necesitaban mutuamente. La primera creencia se apoyaba en la observación del entorno natural en que veían, entre otros, el caso del astro rey, el sol que a diario surgía de las tinieblas, pero también al final del día se anegaba en ellas. En este movimiento de nacimiento y de muerte, de creación y de aniquilamiento, nadie podía estar seguro de que la fuente celeste de luz y vida volviera a resplandecer al día siguiente. Esta era, como lo veremos más adelante, la acuciante preocupación del hombre mesoamericano. Esta incertidumbre constituía la principal angustia del humano en esta etapa de su devenir. Pero ese desasosiego le permitió entrever su lugar y función en el cosmos: el sol nace y desaparece de manera cotidiana, pero puede morir; el humano, por su parte, observa y vive el día y la noche, pero los excede, porque su vida continúa a través de ellos; entonces le es viable creer que puede impedir la muerte del astro rey alimentándolo. El hombre llega así a considerarse un elemento necesario en el mantenimiento de la vida, su participación es indispensable y logra que después de la noche se produzca un nuevo amanecer. Esta concepción cosmogónico-religiosa se ha registrado en varios continentes y tuvo extrema importancia en las culturas superiores del Neolítico americano.

3. La muerte en la cosmovisión mesoamericana

Antes de pasar al desarrollo de esta parte y complementando una idea de la condición ontológica del hombre de ese periodo, ocurre preguntarse si éste sentía algo semejante a lo que siente el hombre contemporáneo, quien, apoyado en la ciencia y los adelantos tecnológicos, considera que es casi un dios y puede alcanzar lo que quiera, ¿inclusive el evitar la muerte? Algo llegaron a entrever en este punto. La respuesta está directamente ligada a la concepción que tenían de la divinidad, la cual para ellos era panteísta y politeísta, limitada, mortal y todavía muy alejada de la que se imaginaría más tarde en el monoteísmo de Abraham. En nuestro tiempo reviste gran importancia el considerar que en una cultura superior del Neolítico se registra un gran cambio, porque aparece un inca-dios y esto es algo de incalculable trascendencia, se da un sesgo o un agregado tanto en el concepto “religión” como en el de humano, que otorga a la voluntad humana una tremenda fuerza creadora porque no sólo logra mantener en movimiento el ciclo de vida, auxiliando a la divinidad, considerada débil en relación a la que imaginará el monoteísmo. La concepción del ser humano de entonces estaba dotada de una función creadora más vigorosa que la que le otorgará el monoteísmo. Aserción que inquieta, porque cabe preguntarse ¿esta visión del ser humano es, en alguna medida, el inicio de su concepción moderna? Porque en el caso de los incas y también de los aztecas ya no se trata tanto del producto de una visión cósmico-religiosa, sino que pende más bien por ser considerada como una necesidad inmediata, la búsqueda de solución a una situación ya no religiosa sino política, porque, como en el caso del Imperio romano en el que ciertamente fue fundamental el establecimiento de leyes de convivencia, tiende a asegurar la unidad y la expansión de un imperio que agrupa estructuras sociales disímiles en su organización y finalidades.

Las comunidades mesoamericanas del Neolítico son ya un producto histórico como lo son nuestras actuales sociedades, aunque concebidas como parte de una creación universal que, como tal, se ordena en el espacio y en el tiempo. Pero en Mesoamérica esta concepción cosmogónico-religiosa no contiene un código de conducta para sus miembros, ni predica una visión de la muerte como ahora la explican varias religiones en nuestras comunidades, de modo que este código sea o se pretende que sea un condicionante de nuestro cotidiano vivir, es más bien un plan de distribución de funciones esenciales para la comunidad y para el mantenimiento de la vida en general. Todo ello entendido como condición indispensable para que la divinidad, la comunidad y todo sobreviva por un acto voluntario.

Por lo expuesto de manera resumida se puede colegir que en la era en que el hombre vivía en estrecha relación con la naturaleza y con el cosmos, la concepción de la muerte correspondía a esa cosmovisión en la que el hombre ocupaba un lugar

central, era un elemento clave y el humano podía pasar a otra vida sin el dramatismo y angustia causada por la posibilidad de que ésta fuese de castigo. En algunos casos se la esperaba y hasta se procuraba.

Ahora bien, se acepta, de manera explícita o no, que en toda creación cultural se hace presente el modo de ser de su creador, no sólo en su manera de situarse en el mundo, sino también en la concepción que tiene, tanto del universo como de sí mismo, que es donde radica el sentido de lo que hace, como bien lo explica Eduardo Nicol en su libro *La idea del hombre*. En el pensamiento prehispánico de Mesoamérica los orígenes del hombre se explican porque éste es una necesidad de los dioses. Sin él los dioses no podrían existir, se pensaba que las divinidades necesitan el cuidado y servicio de los humanos, dedicación que culmina con el ofrecimiento de su propia energía vital. Esto explica la central importancia de los sacrificios de seres con vida y principalmente de los mismos humanos. La sangre era el alimento de los dioses; hecho que juzgado en nuestra manera de pensar actual se considera sin duda como horrendo crimen. Pero de forma paralela, el hombre de aquellos tiempos no podía vivir sin los dioses que también tenían sus decisiones. En este orden de ideas el Tonalli era de importancia central, regía la tierra, los pisos celestes y los inferiores, los cuatro rumbos del mundo y todo escenario en que se desarrollaba el trato inevitable entre el hombre y las divinidades, donde se lograba la armonía dinámica que les daba suficiencia.

Tanto en el ámbito maya como en el nahua, en los pueblos mesoamericanos, el hombre no se concebía como mera criatura cuya finalidad era la de obedecer, su objetivo de vida no consistía sólo en cumplir lo establecido, se consideró centro de lo existente⁵⁶ y llegó a pensarse a sí mismo como una especie de motor en la

⁵⁶ En relatos del origen del cosmos y del hombre mesoamericano se lee que el hombre es en el mundo y el mundo es para el hombre. Esta afirmación podría tomarse como una explicación antropocéntrica del cosmos. Pero en relación al tema de la muerte no se puede dejar de lado el considerar que en esos tiempos el hombre se movía en lo que ahora podemos llamar la ley dialéctica de lucha de contrarios, de muerte y de renacimiento, norma que regía hasta a los mismos dioses (Quetzalcóatl/Tescatlipoca). Aunque en el pensamiento del mundo prehispánico mesoamericano hay una diferenciación entre hombre y mundo, no obstante, el uno se explica por el otro y no de manera independiente; ambos como terrenales se explican por lo divino, conformando así una concepción unitaria de la realidad, unidad vivencial en la que la diversidad constituye una unidad dinámica, regida por la divinidad triunfante en la lucha que conocemos en el *Quinto Sol* y en otros textos. En esta forma de concebir la creación, ésta no se ha dado de una vez y para siempre, y no ha habido sólo un diluvio, el mundo ha pasado por varias edades o soles que fueron cuatro y terminaron con catástrofes ocasionadas por cada uno de los cuatro elementos. Nosotros nos encontramos en el Quinto Sol que también puede terminar. La visión mesoamericana de la realidad es una concepción dinámica, es la noción de un proceso generador determinado por un principio vital cósmico encarnado en el sol, que deviene produciendo sucesivamente los cuatro grandes elementos (tierra, viento, fuego y agua), los cuales, a su vez, actúan como medios de la aparición de nuevas plantas que determinan la mutación de los seres humanos y de nuevos animales que surgen de la metamorfosis de los hombres. El relato mesoamericano de la creación habla del mundo como de la progresiva aparición de sus componentes, incluida la

palpitación del universo, en el que el mundo, los astros, los dioses y el hombre mismo continuaban viviendo gracias a la interacción entre todos sus componentes, sobre todo entre los seres humanos y los divinos, estos últimos alimentados por el hombre. De esa manera la muerte no podía ser concebida como desaparición total, porque en el gran ciclo de la vida la energía cósmica se difunde y se reconcentra una y otra vez y según el ritmo y la medida de un tiempo sacralizado al que los sabios (*tlamatinime*) se esfuerzan por computar y comprender. Según la concepción mesoamericana el mundo se desarrolló apegado a medidas precisas del tiempo. De las edades cósmicas varios textos nos dan su tiempo, su duración, con fechas de sentido mítico-religioso, computación que es muestra de los reconocidos adelantos matemáticos de estas culturas.

El hombre mesoamericano sentía vivir y lograr su felicidad en la tierra en tanto que vivía de acuerdo con lo que consideraba, en última instancia, la razón de su origen en el universo. A tono con este motivo o causa, más allá de la muerte, su propio ser se mantendría en vinculación permanentemente dinámica con los dioses, en otras palabras, continuaría su participación activa en el mantenimiento del ciclo vital. Esa era su manera de situarse en el mundo, esa convicción le permitía comprender la muerte sagrada de los que perdían su vida en combate, de las mujeres que morían en el parto, es decir, la de los escogidos por Tlaloc o la de los niños que dejaban este mundo a muy corta edad. El mesoamericano no esperaba la muerte con pavor, ni así la esperaban aquellos que eran destinados al Mictlán o a “la región de los muertos”, porque al entregar estos su propio yólotl, su corazón, su núcleo dinámico a Mictlantecutli, su ser mismo quedaba allí, en los pisos inferiores, pero como reserva para formar hombres en edades o tiempos futuros.

Esta visión prehispánica en nuestro territorio tiene coincidencias con el concepto universalmente aceptado de muerte y renacimiento característico de todo rito iniciático: sólo con la muerte de la vida profana se puede lograr vinculación con lo divino. De esta manera se puede interpretar la sucesión de soles como la muerte necesaria para la regeneración del hombre, sacralizado por la sangre de los dioses que se sacrifican. Entonces, este hombre es y no es nuevo, pues al ser formado con los huesos de sus antepasados, es el mismo de los soles anteriores, es el descendiente de Oxomoco y Cipactónal, mismo que al final del cuarto Sol contaba ya con las prerrogativas para el salto cualitativo que lo uniría con los dioses.

En nuestro tiempo y en territorios que fueran los de Mesoamérica viene espontáneamente la tendencia a comparar este relato de la creación con el que nos ofrece la narración bíblica. En esta última, no obstante su visión monoteísta pro-

transformación del hombre. ¿Visión evolucionista?

gresivamente depurada hasta concebir a la divinidad como única causa eficiente y primera de todo lo creado, todopoderosa y perfecta; sin embargo, también la menciona —se dirá que por necesidad antropomórfica— como arrepentida de su creación, al grado de que ordena el diluvio en el que perece la humanidad, exceptuando a Noé y los suyos quienes, en una discriminación de buenos y malos, fueron los señalados para continuar la existencia de la creatura humana. En el mito cosmogónico de los Soles, según Mercedes de la Garza, se trata de una generación determinada por un principio vital cósmico, encarnado en el sol, el dios central —al que algunos llegan a avizorar como único—, que deviene sucesivamente en los cuatro elementos que determinan la mutación de los seres humanos y de nuevos seres que surgen de la metamorfosis de los hombres. Este mito nos presenta la génesis del mundo considerada como la aparición progresiva de sus elementos y la progresión del hombre. Son etapas de un mismo proceso generador en el que aparecen nuevas formas de vida, proceso que se nos presenta como visión evolutiva que parecería impensable para esos tiempos (León Portilla, 1968: 16). Esta evolución comprende a los mismos dioses, porque el dios que muere purificado por el fuego en el *Quinto Sol* renace convertido en sol y retoma su movimiento por la muerte de los otros dioses. Los mismos dioses mueren para ascender a un nivel superior de sacralidad. De esta manera, tanto dioses como hombres y todo lo que hay sobre la tierra han llegado, por evolución, al momento de un salto cualitativo en el que crean la armonía del cosmos, concepción de muerte en la que se daba el paso a otra forma de vida, sí, pero en la que se seguía siendo parte activa en el mantenimiento de la vida.

Con la sedentarización del hombre tiene lugar un profundo cambio, en territorio mesoamericano nahuas y mayas descubren el maíz, emprenden su cultivo y el de otros vegetales, inicia así la permanencia prolongada de grupos humanos que se habían mantenido en movimiento continuo tras la merma de pastizales y otros bienes de las estaciones del año. Emprenden cultivos que con sus excedentes dan origen a la propiedad y, con ello, a otra faceta de la relación interhumana. La vida puramente extractiva ha fenecido y con ella también una forma de considerar la muerte.

No se puede dejar de señalar que para nahuas y mayas la vida era compleja, y querer gozarla requería preparación, se lograba mediante la educación de la que se encargaban los *tlamatinime*, quienes formaban “rostros sabios y corazones firmes” de los rostros borrosos y los corazones débiles, como nos lo refiere Miguel León Portilla (León Portilla, 1968: 16). Los mayas tenían una concepción de hombre semejante a la que tenían los nahuas, la expresaban diciendo que si una persona era

hipócrita tenía “dos rostros”⁵⁷. Ambas eran sociedades que exigían a sus miembros cierto grado de esfuerzo y preparación si deseaban tener un lugar en ellas. La vida tenía sus rigores y penalidades y era hasta incomprensible y absurda —como la consideraban algunos poetas al decirnos también que sólo por breves momentos se es feliz—. Eran sociedades que, en busca de la propia superación, no siempre la lograban o se encontraban con lo opuesto, dependían de los designios divinos que les eran desconocidos. Esta visión con cierto desencanto la menciona Fray Bernardino de Sahagún en su *Historia General de las cosas de la Nueva España*, y también se la puede encontrar en los Libros del *Chilam Balam* y en algún otro texto.

Sin embargo, las asperezas de esta vida pueden tener un sentido si son las que conducen y justifican los momentos de gozo que hacen de nuestros días no ya algo gris y rutinario sino una especie de armonía de dolor y alegría y, si retomando el sentir del poeta nahua, no se tiene seguridad de otra vida después de la que de una manera u otra vivimos, *esta vida es lo más valioso que tenemos, el vivir vale por él mismo*. La finalidad de la vida humana es la vida misma. Vivir esta vida de la mejor manera, desde un plano natural, era lo que permitía al hombre sustentar a los dioses generadores de toda vida. Consideraban bueno todo lo que propicia, fortalece y prolonga la vida. En este orden de ideas queda claro que el mal es la muerte, pero el mal no era para ellos carencia de bien a la manera socrático-agustiniana, sino un eslabón en el ciclo de la existencia, en el que, así como hay una energía vital o de bien proveniente de los dioses, también hay una energía de muerte o de mal que proviene de las mismas divinidades. Como ya lo hemos señalado, en estas sociedades el hombre se comportaba moralmente no con la finalidad de recibir un premio o un castigo después de la muerte, sino para poder realizar sus “rostros sabios y corazones firmes”, que era la voluntad de sus divinidades, cumpliendo así el mesoamericano con su misión de sustentar a sus dioses. La finalidad perseguida era la vida. Profunda visión vitalista, pero de responsabilidad y obligación ritual que generaba la propia existencia y la del cosmos.

Junto con todo esto, se sabe también que en la antigüedad las diferentes agrupaciones humanas lamentaban su frágil y accidentada existencia temporal, limitada y contingente, buscaron trascender su breve paso por el mundo, se negaron a aceptar que la muerte fuera el fin absoluto y buscaron la continuidad después de la muerte, no sólo en la generación de sus hijos y en sus obras, como lo demuestra su creación artística y de toda otra índole, sino también en la idea religiosa de la inmortalidad de su propio ser individual, concibiendo una dualidad esencial en el hombre. Las ideas sobre la muerte, en el mundo mesoamericano, forman parte de este marco

⁵⁷ Como se puede constatar, principalmente, en el *Rabinal Achí*.

general de creencias, concebían la dualidad del hombre y la inmortalidad de una de sus partes constitutivas, tenían la idea de lugares donde iría esta parte inmortal, pero, a decir de Mercedes de la Garza (de la Garza, 1990:89), no se ha encontrado la existencia de una idea de premio o castigo en el “más allá” que dependa del comportamiento moral en esta vida, sino un pensamiento original o una idea *sui generis* respecto de la pervivencia del hombre después de la muerte. La misma autora nos hace pensar que lo que en las culturas nahua y maya pensaba el hombre de su muerte explica el sentido de su vida y también aclara lo que pensaba de su origen. Porque, si ha sido creado para sustentar a sus creadores, si su existencia en este mundo tenía como finalidad el procurar y fortalecer su vida y la de todo el cosmos, entonces parecería que su misión terminaba con su muerte. Pero creyeron en la sobrevivencia de una de sus partes. Sobre este punto, menciona la misma autora (de la Garza, 1990: 90) que los nicaraos —grupo nahua que se asentó en el territorio que hoy conocemos como Nicaragua— dejaron información sobre aquello que de la parte corporal del hombre sobrevivía después de la muerte, pero no ofrece datos de ello. En los textos nahuas y mayas hay alguna descripción de los rituales funerarios y se señala que ponían a los muertos una piedra preciosa en la boca, un *chalchíuitl* que simbolizaba el corazón, que era el receptáculo de la energía vital o el *yóllotl*, que designaba no el corazón material, sino un “corazón formal”, que es la individualidad o persona de cada hombre. Al respecto, Torquemada señala lo siguiente: “Poníanle en la boca una piedra fina de esmeralda, que los indios llaman Chalchíuitl, y decían que se la ponían por corazón” (Torquemada, 1969:521). Era una manera de indicar que como la piedra queda intacta entre las cenizas después de incinerado el cadáver, así el aliento o la energía vital de la persona sobrevive a la destrucción del cuerpo. La idea de que el aliento reside en el corazón, la parte inmortal del hombre, se encuentra en los *Anales de Cuautitlán*, que nos refieren la muerte de Quetzalcóatl: “Luego, de sus cenizas, hacia arriba salió su corazón... y como se sabía, penetró en el interior del cielo”. ¿Visión ya mezclada?

De manera semejante a como se narra el trayecto del difunto en narraciones medio orientales y europeas, para los nahuas, el común de los muertos, después de cruzar el río Chiconauhpan llegaba al recinto de Mictlantecutli, lugar oscuro y sin aberturas. Llegados ante la personificación divina de la muerte, dicen otros textos, el difunto desaparece definitivamente. “Y ahí en el Chicunauhmiclan, se destruían totalmente” (Austin, 1960). Entonces, ¿al terminar su recorrido hacia el reino de Mictlantecutli el corazón o energía vital muere y se pierde totalmente? El Mictlán era también llamado “nuestra común región de perdernos”, significación que es igual a la de Xibalbá: “Lugar de los desvanecidos”.

Pero, entonces, ¿los muertos seguían existiendo después de “desintegrarse totalmente”? No hay que olvidar que en algunos casos se trata de versiones que

refieren puntos de vista diferentes en espacio y tiempo de vigencia, que han sido recuperados de la memoria, que han sido traducidos y hasta reorientados por una visión impuesta. La opinión dominante en este caso es que entre nahuas y mayas no significó aniquilación, no fue concebida como la nada, concepto que ahora usamos de manera casi sin problemas, pero que para ellos era, si es que llegaron a pensar en algo semejante, muy difícil de comprender por su acentuada abstracción y, sobre todo, porque no les era necesaria en su apuro de entender su realidad. Lo que a ellos llamaba la atención era precisamente su contrario, la energía actuante en el cosmos, la palpitación de la vida. La muerte era vista como un modo existencial encarnado en una deidad, ocupando un sitio y una función particulares en el devenir cíclico del universo en el que se conjugan la vida y la muerte. De esta manera, los muertos siguen siendo, la muerte es la transformación de la energía vital que ha trascendido la muerte del cuerpo y recorre un camino como energía de muerte para cumplir con su función de sustentadora de Mictlantecutli y, al mismo tiempo, funge de fundamento para la existencia de nuevos seres. Los hombres del Quinto Sol surgieron de los antepasados que estaban en el Mictlán. En esta visión, el Tlalocan es el sitio de la energía de vida que en su desenvolvimiento no existe sin el Mictlán que es el sitio de la energía de muerte. Para nahuas y mayas esto no significaba que el primero fuese lugar de premio y el segundo fuese un lugar de castigo. Eran las etapas en el devenir del astro Sol alimentado por los humanos y acompañado en su trayecto en el que las mujeres fallecidas en el parto eran consideradas “valientes” y las igualaban a los guerreros y compartían la misma función en el ciclo: homenajearan al sol, acompañándolo desde el cenit hasta el ocaso en el que salían a recibirlo los que moraban en el Mictlán, al respecto, Sahagún dice:

[...] iban delante de él dando voces de alegría y peleando, haciéndole fiesta; dejábanle donde se pone el sol, y de allí salían a recibirlo los del infierno, y llevábanle al infierno (Sahagún, 1969: 181)

Esta mención de la actividad de los muertos que se encontraban en el Mictlán indica que estaban dedicados al servicio del dios de la muerte, al Sol en su fase oscura y de muerte, el cual, en el inframundo se convertía en el dios de la muerte. He aquí su manera de comprender la sucesión de día y noche, ambas con sus propias connotaciones que, como hemos dicho, preocupaba sobremanera a estos humanos que donaban su propia fuente vital para asegurarse que el Sol vigoroso y reluciente apareciera cada vez después de la noche.

Una interrogante no se puede esquivar en este punto: ¿por qué algunos van al Tlalocan mientras la mayoría va al Mictlán o Xibalbá lugar de la muerte? Pareciera que se trata de una conclusión de vida que se premia y de otra que se castiga, como

comúnmente se entendería ahora. Hay que tomar en cuenta que se trata de tiempos en que se inició la agricultura y Tlaloc era el dios más venerado, dado que el agua es el elemento básico para estos menesteres, entonces, más que la idea de un premio o castigo por el buen o mal comportamiento de normas morales, tenían prevalentemente presente la imagen del ciclo de la naturaleza y otras ideas, incluidas las ligadas con la magia. Se trata de la fertilidad producida por el agua, fuente de vida que, si se recibe en exceso, puede causar la muerte, como ocurre con la energía de vida que ejemplifican las mujeres muertas de parto. El poder sagrado del agua es ambivalente: da la vida y da la muerte, pero todo esto para permitir un nuevo vivir.

Parte final

¿Esta visión prehispánica en nuestras tierras no es sino algo sin importancia en el mundo moderno y científico? Así parece y así lo mantienen tanto los seguidores del cientifismo como también los fieles de una nueva religiosidad cristiana en occidente —mayormente protestante— aliada con las fuerzas políticas conservadoras en oposición a nuevos movimientos en pro de la igualdad, de la preservación de la naturaleza, de la justicia y otras necesidades que no se deben postergar. En nuestro continente, de manera particular, la nueva religiosidad es el frente ideológico-religioso que evita el resurgimiento de aspectos —en su diversidad y riqueza simbólico-religiosa— de la visión que sostenía a los pueblos originarios, vistos estos elementos como obstáculos a sus intenciones. América sigue siendo un campo de batalla, ahora entre seguidores del culto al capital a cualquier costo y los que se defienden del despojo, no solamente de sus bienes materiales sino de su libertad y autodeterminación. Hoy en día, parte del continente, la América Latina sigue siendo el territorio de la interminable conquista. Enrique Dussel ha sido contundente en señalar que el pensamiento de la colonialidad, nacido desde hace más de quinientos años, perdura hasta nuestros días. Y no sólo se ha intentado borrar todo elemento prehispánico, sino que quienes entendieron esas culturas y valoraron sus aportaciones han sido desde entonces marginados y ninguneados. Un Bartolomé de Las Casas y otros, por ejemplo, reviven ahora como peligrosos, subversivos y defensores de “indios violentos” que se lanzan contra el poder constituido; Hoy esto sucede de manera semejante a como ocurría con los conquistadores de hace cinco siglos. En el primer debate filosófico que se tuvo en el siglo XVI sobre la conquista española y la subordinación de las poblaciones aborígenes, Juan Ginés de Sepúlveda consideraba como justo y conforme al derecho natural que las personas encontradas en estas tierras fueran sometidas al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, y que fueran integradas a la religión verdadera (la católica), incluso por medio de las armas. Se entiende, en esa forma

de ver las cosas, era necesario rebajar a quien señalara como injusto y tiránico todo lo que se cometía en contra de los conquistados.

Hoy todo gira en torno a la divinidad dinero, la vigente es la religión del capital y en ella encuadran muy bien metáforas como las de “capital natural” y “capital humano”. La naturaleza y el hombre mismo tienen un sentido en cuanto eslabones en la cadena de la producción del capital. Desde 1955 hasta los últimos años setenta, se ha discutido con mayor intensidad la primera metáfora de las señaladas y no ha terminado bien para los depredadores de la naturaleza. Para terminar, hay que decir —aunque no parece necesario— que la concepción de naturaleza que se manifiesta en esta visión es diametralmente opuesta a la que se tenía en el mundo prehispánico y —esto sí hay que señalarlo— que ha sido una metáfora desafortunada, porque sus seguidores no llegan a comprender todo lo que ella implica. Colegas economistas opinan que sus técnicas de valuación de la naturaleza no llegan a medir con precisión económica lo que pretenden, los componentes de la naturaleza y, por ejemplo, en el problema que nos conturba, no conduce a una mayor precisión en la medición del deterioro ambiental. Y es que los verdaderos motores económicos de la destrucción del ambiente están en otra parte. Quedó grabada esta frase que sintetiza bien la complejidad del asunto: los que proponen poner precio a la naturaleza son como el cínico descrito por O. Wilde: éste es uno que conoce el precio de todo, pero el valor de nada.

La segunda metáfora bien vale la pena afrontarla, pero se perfila con mayor complejidad e interés y merita trato aparte. Por ahora hay que decir, según esta especie de religión, y porque así lo estamos viviendo en estos días, la muerte humana consiste, antes de la extinción física, en una desaparición pragmática, en la exclusión de la cadena productiva. No considero que así haya sucedido, pero cabe preguntarse si la COVID-19 fue provocada o no, dado que la mayor parte de sus víctimas son individuos improductivos sea por la edad o por otros motivos. Me llama la atención el no haber escuchado que algún plutócrata en estas condiciones haya fallecido por la actual pandemia, en cambio, sí se comenta que hay inquietud entre ellos por saber cómo serán las habitaciones en el planeta Marte. Ajustándose a la experiencia, un filósofo decía, en la primera mitad del siglo pasado, que nacemos para la muerte; pocos años después otro decía que el infierno son los otros. ¿Será posible que ya se esté pensando en dejar la tierra a los improductivos “*walking dead*” porque los poderosos cuentan con la posibilidad de poder vivir en otra parte sin este fardo? Tal vez también ilusionadamente han llegado a pensar que sin la muerte. Pero aplicando su punto de vista cabe considerar qué cuesta menos, reorganizar la vida con menos egoísmo y prepotencia y necesariamente conviviendo con los otros, o llegar a Marte y construir las condiciones de vida allí, con todo lo que ello implica y, casi seguramente, sin evitar la muerte.

Bibliografía

- Anales de Cuautitlán*, folio 7, trad. verbal de Miguel León Portilla.
- Anónimo (1995), *Teatro indígena prehispánico, Rabinal Achí*, México, UNAM, (Biblioteca del Estudiante Universitario).
- Augusto Roa Bastos (2018), *Yo el supremo*, edición de Milagros Esquerro, Madrid, Cátedra, 11 ed.
- Bronislaw Malinowski (1925), *Magic, science and religion, and other essays*, Nueva York, Garden City, Doubleday, 1ª. ed.
- Eduardo Nicol (1946), *La idea del hombre*, México, Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, Editorial Stylo.
- Émile Durkheim (1912), *Informes élémentaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France, 1ª. ed.
- Fray Bernardino de Sahagún (1969), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 vols., Editorial Porrúa, México.
- George Frazer (1922), *The Golden bough. A study in magic and religion*, Nueva York, Macmillan, 1ª. ed.
- López Austin (1960), “Los caminos de los muertos” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, vol. II, (Instituto de Investigaciones Históricas).
- Mercedes de la Garza (1990), *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, cuaderno 14.
- Miguel León Portilla (1968), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Miguel León Portilla (1959), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl (Biblioteca del Estudiante Universitario).
- Mircea Eliade (1949), *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.
- S. Agustín (2001), *De Civitate Dei*, Madrid, Gredos.
- Sergio Bagú (1989), *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, México, Siglo XXI Editores.
- Torquemada, Fray Juan de (1969), *Monarquía Indiana*, México, Editorial Porrúa, 3 vols. (Biblioteca Porrúa, 41-43), vol. II.