

DEL PAROXISMO RITUAL AL PROTOPESIMISMO NAHUA:
MUERTE, FUGACIDAD Y DESAMPARO EN LOS ICNOCUICATL Y
TLAOCOLCUICATL

FROM RITUAL PAROXYSM TO NAHUA PROTOPESSIMISM:
DEATH, TRANSIENCE, AND ABANDONMENT IN THE ICNOCUICATL AND
TLAOCOLCUICATL

Martin Martínez Medina

Instituto Politécnico Nacional (IPN) | México

Resumen

Este artículo propone la categoría de protopesimismo nahua para describir, con cautela metodológica, una constelación de motivos presentes en determinados icnocuicatl y tlaocolcuicatl: la fugacidad de lo existente, la inevitabilidad de la muerte, la experiencia del desamparo y la insuficiencia del mundo terreno como morada estable. La hipótesis no sostiene que en el México prehispánico haya existido una doctrina pesimista equivalente a las filosofías europeas de los siglos XIX y XX. Se distingue, en cambio, entre una negatividad ritual-performativa, visible en los cantos de lamentación y en las prácticas funerarias, y una negatividad lírico-reflexiva, perceptible en los cantos de orfandad. A partir de esta distinción, se establece un diálogo comparativo con Schopenhauer, Cioran, Mainländer y, de manera secundaria, Ligotti. El objetivo es mostrar afinidades sin borrar las diferencias históricas, religiosas y conceptuales que separan al horizonte nahua del pesimismo filosófico moderno.

Palabras clave: poesía nahua; icnocuicatl; tlaocolcuicatl; pesimismo; muerte; ritual; Nezahualcōyotl

Abstract

This article proposes the category of Nahua proto-pessimism to describe, with methodological caution, a constellation of motifs found in selected icnocuicatl and tlaocolcuicatl: the transience of existence, the inevitability of death, the experience of abandonment, and the insufficiency of earthly life as a stable home. The argument does not claim that pre-Hispanic Mexico developed a pessimistic doctrine equivalent to nineteenth- or twentieth-century European philosophies. Instead, it distinguishes between a ritual-performative negativity, visible in lament songs and funerary practices, and a lyrical-reflective negativity, perceptible in orphanhood songs. From this distinction, the article establishes a comparative dialogue with Schopenhauer, Cioran, Mainländer and, secondarily, Ligotti. The aim is to identify affinities without erasing the historical, religious and conceptual differences between the Nahua horizon and modern philosophical pessimism.

Keywords: Nahua poetry; icnocuicatl; tlaocolcuicatl; pessimism; death; ritual; Nezahualcōyotl

Introducción: el problema de nombrar un pesimismo nahua

La aflicción, la incertidumbre ante la muerte y la conciencia de la fugacidad atraviesan numerosas tradiciones culturales. El mundo nahua prehispánico no constituye una excepción. Los cantares conservados en fuentes de los siglos XVI y XVII registran imágenes recurrentes de marchitamiento, pérdida, orfandad, sueño, precariedad y muerte. Sin embargo, reconocer esa recurrencia no autoriza por sí misma a afirmar que los antiguos nahuas formularon una “filosofía pesimista” en el mismo sentido en que la expresión puede aplicarse a Schopenhauer, Mainländer o Cioran. El problema central de este trabajo consiste precisamente en determinar hasta dónde es legítimo hablar de pesimismo cuando el corpus estudiado pertenece a un horizonte histórico, ritual y lingüístico radicalmente distinto.

La categoría de protopesimismo se empleará aquí en un sentido restringido. No designa una doctrina sistemática, un movimiento intelectual ni una teoría del valor de la existencia plenamente articulada. Designa, más modestamente, una constelación de motivos que permiten valorar la existencia como estructuralmente precaria: la imposibilidad de arraigo definitivo en la tierra, la certeza de la muerte, la persistencia del dolor, la fragilidad de las obras humanas y la experiencia de una divinidad cuya acción puede aparecer como distante, burlona o inescrutable. Hablar de “proto” permite conservar la distancia histórica y evita convertir retrospectivamente a los poetas nahuas en precursores de filosofías europeas que les son ajenas.

El método será comparativo, pero no genealógico. No se pretende demostrar influencia alguna ni una identidad conceptual entre los cantares y el pesimismo moderno. Las comparaciones con Schopenhauer, Cioran, Mainländer y Ligotti funcionarán como contrapuntos capaces de iluminar una experiencia común de negatividad, al mismo tiempo que permitirán destacar sus diferencias. Una semejanza verbal —por ejemplo, la imagen de la vida como sueño— no equivale a una identidad doctrinal. En Schopenhauer, la apariencia del mundo se inserta en una arquitectura metafísica de Voluntad y representación; en la poesía nahua, el sueño aparece primordialmente ligado a la inconsistencia, la brevedad y la pérdida. La comparación será filosóficamente fecunda sólo si conserva esa asimetría.

El corpus se concentra en dos formas: los *tlacolcuicatl*, o cantos de lamentación, vinculados con el duelo, la música, la danza, el llanto y la ejecución comunitaria del dolor; y los *icnocuicatl*, o cantos de orfandad, de tono más reflexivo, donde la transitoriedad de la existencia y la imposibilidad de permanecer en *tlalticpac* se convierten en interrogación. La tesis de este artículo es que ambas formas elaboran la negatividad de manera diferente: los *tlacolcuicatl* la ritualizan y la vuelven acción colectiva; los *icnocuicatl* la interiorizan y la transforman en pregunta sobre el sentido, la permanencia y la muerte.

Esta distinción permite plantear una hipótesis más precisa que la simple identificación de “pesimismo” en los poemas. En el mundo nahua, el dolor no conduce necesariamente a una negación de la vida ni a un deseo de extinción. Incluso cuando la muerte aparece como tributo común y la tierra como morada insuficiente, persiste la búsqueda de equilibrio, continuidad ritual, canto, amistad y memoria. El protopesimismo nahua, en consecuencia, no debe confundirse con nihilismo ni con antinatalismo: es una conciencia aguda de la precariedad que coexiste con prácticas destinadas a sostener la vida y el orden cósmico.

Los cantos de muerte y la negatividad ritual

Las fuentes distinguen diversos tipos de cantos relacionados con la muerte y la aflicción: *miccacuicatl*, *xochimiquizcuicatl*, *yaomiquizcuicatl*, *itzmiquiztli*, *cococuicatl* y *tzocuicatl*, entre otros. No todos poseen el mismo estatuto ni expresan el dolor de la misma manera. Para los propósitos de este estudio interesa especialmente el *tlacolcuicatl*, porque en él la lamentación no se limita a un contenido verbal: se integra en un acontecimiento ritual donde intervienen voz, cuerpo, instrumentos, gestos, llanto y comunidad (Johansson, “*Miccacuicatl*” 7–87).

La dimensión paroxística es decisiva. En los funerales, el dolor no se presenta como una disposición puramente interior, sino como una energía que debe adquirir forma y exteriorizarse. El llanto, el canto y la danza convierten el duelo privado en una experiencia compartida. En este sentido, el ritual no elimina la aflicción; la ordena, la hace visible y le proporciona un cauce. El pesimismo que puede reconocerse aquí no consiste todavía en una doctrina acerca de la maldad del mundo. Es, antes bien, una práctica de reconocimiento de la pérdida. Un fragmento de lamentación formula la imposibilidad de poner término

a la aflicción: “¿Reconfortarán mi corazón? / No puedo poner fin / a la aflicción, ohuaya” (Johansson, “Miccacuicatl” 7). Oc nechonyollocchuiz? / Auh yn amo nicctlamitinemiz a yenoopillotl, ohuaya.

El punto filosóficamente relevante no reside sólo en la tristeza expresada por el hablante, sino en el hecho de que la aflicción exige una elaboración ceremonial. El sentimiento se vuelve ritmo, sonido y gesto. En otro canto se afirma: “Con él lloro, ya destruye nuestra muerte, / destruye nuestro pesar, el bello canto” (Johansson, “Miccacuicatl” 47). El canto aparece así como una tecnología ritual de la pérdida: acompaña a la muerte y, al mismo tiempo, hace posible soportarla.

Esta función permite introducir una diferencia fundamental frente al pesimismo moderno. Para Cioran o Ligotti, la conciencia del sufrimiento puede adquirir el carácter de una lucidez que separa al individuo del mundo; en el *tlacolcuicatl*, por el contrario, la negatividad tiende a ser reintegrada en una forma comunitaria. No desaparece el sufrimiento, pero su expresión participa de un orden ritual que impide reducirlo a una experiencia solitaria. La negatividad es dinámica: se llora, se canta y se danza para despedir, recordar y restablecer una relación entre vivos, muertos y potencias sagradas.

De ahí que el término “pesimismo ritual” deba emplearse con cautela. No significa que el rito predique que la vida carece de valor; significa que la existencia es concebida como vulnerable y que esa vulnerabilidad requiere ser representada públicamente. El paroxismo no contradice la continuidad de la vida. En muchos casos la hace posible: el dolor debe descargarse, representarse y reinscribirse en el cosmos.

Este punto explica también por qué las analogías con el pesimismo europeo deben ser parciales. La frase cioraniana sobre la música como alejamiento del mundo puede iluminar el modo en que la experiencia sonora transforma la relación con lo real, pero no constituye una clave suficiente para interpretar el rito nahua. El canto funerario posee una función social y religiosa que no puede reducirse a la estética de la desilusión. Su negatividad es inseparable del acto ritual.

Ignocuatl: orfandad, fugacidad y desarraigo

Si el *tlacolcuicatl* exterioriza el dolor en el rito, el *ignocuatl* lo convierte con mayor claridad en interrogación. Aquí aparece con especial fuerza la experiencia de la orfandad, entendida no sólo como pérdida de una persona, sino como carencia de arraigo y estabilidad. La tierra es un lugar en el que se está apenas por un breve tiempo; lo sólido se quiebra, lo bello se marchita y la identidad misma parece sometida a una condición de préstamo.

Debe evitarse atribuir automáticamente todos estos cantares a Nezahualcōyotl. La transmisión oral, la posterior fijación manuscrita y la complejidad de las atribuciones aconsejan hablar, cuando corresponda, de poemas tradicionalmente asociados al gobernante texcocano o conservados dentro de una tradición poética vinculada con su figura. La discusión sobre la autoría individual de los cantares es antigua y sigue siendo un problema filológico e historiográfico (Baudot 17–28). Esta precaución no disminuye la importancia filosófica del corpus; al contrario, evita que la interpretación dependa de una autoría individual imposible de establecer siempre con certeza.

Uno de los pasajes más radicales del corpus declara:

“En vano he nacido, / en vano vine a salir / de la casa del dios a la tierra, / ¡yo soy menesteroso! / Ojalá en verdad no hubiera salido, / que de verdad no hubiera venido a la tierra” (León-Portilla, *Trece poetas* 59).

La fuerza de estos versos reside en que el lamento ya no se refiere únicamente a una muerte particular. El nacimiento mismo aparece retrospectivamente como acontecimiento problemático. Sin embargo, sería excesivo leer aquí un antinatalismo en sentido contemporáneo. El poema no desarrolla una teoría moral según la cual procrear sea incorrecto; expresa, más bien, la experiencia de haber sido arrojado a una existencia precaria, sin raíces estables. La afinidad con el pesimismo moderno es fenomenológica: el hablante cuestiona el valor de su propia aparición en el mundo.

La misma constelación reaparece en el poema “Nitlayocoya”: “He venido a estar triste, me aflijo [...] Sólo he venido a quedar triste, / yo a mí mismo me desgarré” (León-Portilla, *Trece poetas* 64). La tristeza no es descrita como un accidente pasajero, sino como una condición que acompaña al estar aquí. Esto permite hablar de una negatividad reflexiva: el sujeto no sólo padece, sino que se reconoce padeciendo y convierte esa experiencia en palabra.

Otro de los núcleos fundamentales es la fugacidad:

“¿Acaso de verdad se vive con raíz en la tierra? / No para siempre en la tierra: / sólo un poco aquí. / Aunque sea de jade se quiebra, / aunque sea de oro se rompe” (León-Portilla, *Trece poetas* 49). “Cuix oc nelli nemohua in tlalticpac? / An nochipa tlalticpac: / zan achica ya nican / ca chalchiuil no xamani, / no teocuicatl in tlapani, no quetzali poztequi”

La imagen de la raíz es central. No se afirma simplemente que cada individuo morirá, sino que ninguna forma de excelencia material —jade, oro, prestigio— garantiza permanencia. Todo lo valioso participa de la destrucción. El poema no formula una teoría de la entropía y conviene evitar ese anacronismo; lo que sí formula es una intuición poderosa de impermanencia. La materia prestigiosa no salva del deterioro.

El mismo motivo reaparece en la conocida imagen pictórica: “Como una pintura, / nos iremos borrando. / Como una flor, / nos iremos secando / aquí sobre la tierra” (León-Portilla, *Trece poetas* 50). En este caso, la desaparición no se concibe como irrupción súbita, sino como proceso. La pintura se borra, la flor se seca. La vida contiene ya su desgaste. Este movimiento puede ponerse en diálogo con la insistencia de Cioran en la descomposición y con la imagen schopenhaueriana de la vida sostenida a sabiendas de su final, pero el poema nahua posee su propia lógica: la fugacidad se expresa mediante objetos de gran densidad cultural —flor, pintura, jade— que hacen sensible la pérdida.

La noción de protopesimismo se justifica aquí mejor que en cualquier afirmación abstracta. No porque el poema declare que “el mundo es malo”, sino porque pone bajo sospecha la posibilidad misma de permanencia. La condición humana aparece como temporal, dependiente y vulnerable; incluso la belleza participa del acabamiento. Se trata de una negatividad ontológica en sentido débil: no una metafísica desarrollada, sino la experiencia de que existir es estar expuesto a desaparecer.

El dador de la vida: distancia, burla e inescrutabilidad

El vocabulario religioso de los cantares introduce un segundo problema: la relación entre la precariedad humana y la potencia que hace posible la vida. Expresiones como *Ipalnemohuani*, *Teyocoyani*, *Moyocoyani* o *Tloque Nahuaque* han sido interpretadas de diversas maneras dentro de los estudios nahuas. En este artículo no se asumirán como prueba inmediata de un monoteísmo filosófico ni se equiparán sin más con el Dios de la metafísica occidental. Se atenderá, en cambio, a la experiencia poética que producen: el ser humano vive por una potencia que lo excede, pero no obtiene de ella una garantía de permanencia.

Uno de los cantos formula esa tensión de manera particularmente intensa:

“Tú, Moquequelo, nos desprecias, / nos desdeñas, nos destruyes aquí [...] / Somos tus hechuras [...] / Es como un sueño, soñamos, lo que decimos en la tierra” (Johansson, “*Miccacuicatl*” 54).

La palabra *Moquequelo* —traducida habitualmente como “el que se burla”— permite hablar de una experiencia de la divinidad como desconcertante o inescrutable. El paso desde esa experiencia a la afirmación de una “deidad creadora e indiferente”, sin embargo, debe evitarse si no se cuenta con una demostración adicional. El canto expresa que el ser humano se siente desdeñado o destruido; no necesariamente que la teología nahua sostenga como doctrina la indiferencia divina.

Por ello resulta más preciso hablar de una experiencia de distancia divina. El sujeto se sabe dependiente del Dador de la vida y, al mismo tiempo, se descubre expuesto a la muerte. La contradicción no se resuelve: aquello por lo que se vive no asegura que la vida permanezca. En esta tensión puede reconocerse un motivo comparable con el pesimismo teológico moderno, pero no idéntico a él.

Cioran radicaliza el problema al imaginar un creador defectuoso y culpable de haber interrumpido la paz de la nada; Mainländer, por su parte, convierte el origen del mundo en consecuencia de la disolución de una unidad divina. Ninguna de esas construcciones puede trasladarse directamente al ámbito nahua. La comparación es productiva sólo como contraste. Mientras Cioran acusa al creador y Mainländer interpreta la multiplicidad como caída hacia el no-ser, los cantares nahuas continúan vinculados con prácticas de ofrenda, búsqueda de equilibrio y continuidad ritual.

Este contraste impide convertir a *Tezcatlipoca*, *Ometéotl* o *Ipalnemohuani* en equivalentes de un demiurgo gnóstico. El lenguaje del “demiurgo mesoamericano” puede ser sugerente como imagen

ensayística, pero resulta históricamente demasiado cargado. La categoría gnóstica presupone una ontología y una valoración del mundo que no se desprenden del corpus estudiado. Es preferible afirmar que ciertos cantos dramatizan una relación conflictiva con la instancia que concede la vida.

Del mismo modo, la interpretación de Ometéotl debe formularse como una lectura historiográfica, no como hecho indiscutido. Allí donde se adopta la propuesta de León-Portilla acerca de una divinidad dual y de una búsqueda filosófica de unidad, conviene explicitar que se está siguiendo esa reconstrucción, cuya formación y transformaciones han sido objeto de análisis historiográfico (González Díaz 179–216). Con ello se preserva la riqueza especulativa del tema sin convertir una interpretación moderna en descripción transparente de la religión prehispánica.

Sueño, transitoriedad y comparación con Schopenhauer

El motivo del sueño ofrece uno de los puntos de contacto más fértiles con el pesimismo moderno, pero también uno de los mayores riesgos de anacronismo. En el canto atribuido a Tochiuhitzin Coyolchiuhqui se dice:

“De pronto salimos del sueño, sólo venimos a soñar. / No es cierto, no es cierto que venimos a vivir en la tierra. / Como hierba de primavera es nuestro ser” (León-Portilla, *Trece poetas* 130).

La afinidad con Schopenhauer parece inmediata: ambos discursos desconfían de la consistencia de la experiencia ordinaria. Sin embargo, sus fundamentos son distintos. En Schopenhauer, la representación designa el mundo tal como aparece para un sujeto bajo las formas de la cognición, mientras que la Voluntad nombra la cosa en sí (Schopenhauer). El sueño funciona dentro de una problemática epistemológica y metafísica precisa. En el poema nahua, por el contrario, la imagen del sueño intensifica sobre todo la brevedad y la inestabilidad de la vida.

La comparación, por tanto, debe situarse en el nivel de la experiencia y no de la identidad conceptual. En ambos casos el mundo vivido pierde su pretensión de firmeza; pero la razón de esa pérdida no es la misma. Para Schopenhauer, la apariencia remite a la estructura de la representación; para el canto nahua, la fragilidad se manifiesta en que aquello que florece desaparece. El sueño es una metáfora de transitoriedad antes que una teoría del conocimiento.

Este matiz permite conservar una de las intuiciones más sugerentes del artículo original sin forzarla. La poesía nahua y Schopenhauer pueden dialogar porque ambos cuestionan la estabilidad del mundo que se presenta a la conciencia. No obstante, la distancia histórica debe mantenerse visible. La comparación no demuestra que los nahuas anticiparan la distinción entre fenómeno y noumeno; muestra que tradiciones distintas pueden producir imágenes análogas para expresar la fragilidad de lo real.

El mismo cuidado debe aplicarse a la expresión “pesimismo metafísico”. Puede utilizarse sólo si se entiende de forma heurística: como nombre para aquellos pasajes donde la negatividad parece exceder una desgracia particular y tocar la estructura misma del existir. Un verso como “¿Dónde puede estar mi hogar? [...] Porque yo soy menesteroso en la tierra” permite pensar esa dimensión, pero no autoriza a atribuir al poema un sistema metafísico completo.

Entre el deseo de vivir y la conciencia de morir

Uno de los mayores méritos del corpus es que impide una lectura unilateralmente sombría. Junto con la certeza de la muerte aparecen exhortaciones a gozar, reunirse y cantar. Esta coexistencia constituye una diferencia decisiva respecto de las formulaciones más radicales del pesimismo europeo. En un poema atribuido a Cuacuauhtzin, después de insistir en la imposibilidad de escapar a la muerte, se pregunta: “¿No hemos de tener alegría? / ¿No hemos de conocer el placer, amigos nuestros?” (León-Portilla, *Los antiguos mexicanos* 85–87).

La presencia de alegría no cancela la negatividad; la vuelve más compleja. El gozo es posible precisamente porque el tiempo es limitado. La reunión adquiere valor por su brevedad. Esta lógica se aparta tanto del optimismo ingenuo como del negativismo absoluto. El mundo no ofrece permanencia, pero dentro de su precariedad siguen existiendo amistad, canto, fiesta, arte y memoria.

Por eso resulta impropio identificar el protopesimismo nahua con antinatalismo. Ligotti puede servir como contrapunto contemporáneo para mostrar hasta dónde podría conducir una valoración

radicalmente negativa de la existencia (Ligotti 246), pero el corpus nahua no sostiene que la procreación sea moralmente condenable ni que la continuidad de la vida deba interrumpirse. El ritual sacrificial, la obligación de mantener el movimiento cósmico y la búsqueda de continuidad colocan al pensamiento nahua en otra dirección.

Lo mismo ocurre frente a Mainländer. En su filosofía, la multiplicidad del mundo se orienta hacia la redención en el no-ser; la muerte universal puede interpretarse como cumplimiento de una tendencia metafísica (Mainländer). En el horizonte nahua, la muerte también es constitutiva, pero participa de ciclos de transformación, reciprocidad y renovación. Incluso cuando el Mictlan o los diversos destinos post mortem introducen incertidumbre y sufrimiento, la muerte no se presenta simplemente como anulación deseable.

La comparación revela así una diferencia de fondo. El pesimismo moderno suele organizarse alrededor de una pregunta valorativa: ¿merece la vida ser afirmada? Los cantares nahuas parecen formular otra pregunta: ¿cómo habitar una existencia que no puede fijarse, cuya belleza se marchita y cuya continuidad depende de fuerzas que exceden al individuo? El protopesimismo nahua no responde necesariamente “no” a la vida; muestra que vivir es hacerlo bajo el signo de la pérdida.

Del dolor individual al orden cósmico

La dimensión ritual permite comprender por qué la tristeza de los cantares no desemboca necesariamente en desesperación absoluta. En el pensamiento religioso nahua, el ser humano participa en un orden de relaciones entre comunidad, divinidades, tiempo y cosmos. El dolor puede ser extremo, pero no carece siempre de función. La muerte, la ofrenda, la penitencia y el duelo se inscriben en prácticas que pretenden sostener la continuidad (Johansson, “La muerte” 47–93).

En este contexto, el término “paroxismo” debe entenderse descriptivamente: designa la intensidad expresiva del llanto, los gritos, la música y el movimiento corporal. No implica que el participante se encuentre fuera de todo marco normativo. Al contrario, el paroxismo forma parte de una gramática ritual. El cuerpo doliente no rompe necesariamente el orden; puede contribuir a restaurarlo.

La diferencia con el pesimismo individualista moderno es significativa. Mientras buena parte de la escritura de Cioran se construye desde una conciencia aislada que contempla la ruina de toda justificación, el canto funerario nahua se realiza ante otros. La aflicción posee destinatarios, testigos, ritmos y fórmulas. La comunidad participa de la pérdida y la convierte en memoria. En este sentido, el dolor es también una forma de vínculo.

Aquí se encuentra uno de los aportes más fecundos de la comparación: ampliar la historia del pesimismo más allá de la forma tratadística. Una cultura puede elaborar filosóficamente la negatividad sin hacerlo exclusivamente mediante conceptos abstractos. El canto, el rito y la metáfora pueden contener modos de reflexión sobre la finitud. Reconocer esta posibilidad no significa llamar “filósofo” a todo poeta, sino admitir que la pregunta por el valor y la fragilidad de la existencia puede aparecer en registros distintos del tratado.

Afinidades y límites del diálogo con el pesimismo moderno

A la luz de lo anterior, las analogías con Schopenhauer, Cioran, Mainländer y Ligotti pueden organizarse con mayor precisión. Con Schopenhauer, la afinidad principal se encuentra en la precariedad del mundo vivido y en la centralidad del sufrimiento; la diferencia reside en que el sistema schopenhaueriano explica esa negatividad mediante la Voluntad (Schopenhauer). Con Cioran, el punto de contacto se halla en la sospecha frente a la creación y en la experiencia del desamparo; la diferencia es que el escritor rumano radicaliza esa sospecha hasta convertirla en acusación contra el creador (Cioran).

Con Mainländer, la comparación se concentra en la relación entre origen, multiplicidad y muerte (Mainländer). Sin embargo, mientras Mainländer piensa el devenir como proceso orientado hacia el no-ser, la cosmología nahua conserva una lógica de continuidad, transformación y reciprocidad. Finalmente, Ligotti permite contrastar la tristeza y el desamparo con un pesimismo contemporáneo próximo al antinatalismo (Ligotti 246). Precisamente por contraste se vuelve visible que los cantos nahuas no conducen a una política de extinción ni a una condena global de la reproducción.

En todos los casos, el beneficio de la comparación depende de evitar dos errores. El primero consiste en convertir una semejanza de imágenes en identidad doctrinal. El segundo, en utilizar a los filósofos

Europeos como criterio de autenticidad: los cantares no son filosóficamente interesantes porque “se parezcan” a Schopenhauer o Cioran. Son interesantes porque plantean, con recursos propios, preguntas sobre permanencia, muerte, dolor, divinidad y sentido. Los autores modernos sirven como interlocutores, no como medida.

Esta regla permite también prescindir de algunos paralelos que, aunque sugestivos, dispersan el argumento. Las referencias a Nietzsche, al gnosticismo, al samsara, a la entropía física o al antinatalismo sólo son útiles cuando aclaran una diferencia concreta. Si se acumulan sin delimitación, producen la impresión de que todo discurso sobre la muerte pertenece a una misma familia pesimista. La comparación rigurosa exige seleccionar y jerarquizar.

Conclusiones

No hay base suficiente para afirmar la existencia de una filosofía pesimista nahua sistemática comparable con el pesimismo europeo moderno. Sí existe, en cambio, un conjunto significativo de textos y prácticas en los que la muerte, la fugacidad, la orfandad, el dolor y la fragilidad de la existencia ocupan un lugar central. La categoría de protopesimismo permite nombrar ese conjunto siempre que se mantenga su carácter heurístico y no se confunda con una doctrina histórica plenamente constituida.

El análisis ha distinguido dos modalidades principales. Los *tlacolcuicatl* elaboran una negatividad ritual-performativa: el dolor se exterioriza mediante canto, llanto, danza, música y gestos colectivos. Los *icnocuicatl* desarrollan una negatividad lírico-reflexiva: la pregunta se dirige a la falta de raíces, la transitoriedad de la belleza, la imposibilidad de permanecer y la relación incierta con el Dador de la vida. Esta distinción permite comprender por qué el pesimismo nahua no es simplemente una versión temprana de Schopenhauer, Cioran o Mainländer.

La comparación con esos autores es útil cuando se mantiene asimétrica. Schopenhauer ayuda a pensar la inestabilidad de la apariencia y el sufrimiento; Cioran, la experiencia de una creación problemática; Mainländer, el vínculo entre existencia y muerte; Ligotti, el extremo contemporáneo de una conciencia que puede volverse contra la continuidad de la vida. Pero los cantares conservan una lógica propia: el dolor coexiste con el rito, la comunidad, el canto, la búsqueda de equilibrio y la posibilidad de gozar durante el breve tiempo de la reunión.

Por ello, el núcleo del protopesimismo nahua no debe buscarse en una supuesta doctrina de que “todo es malo”, sino en una pregunta más elemental y quizá más profunda: ¿cómo habitar un mundo en el que nada puede echar raíces para siempre? La poesía responde sin resolver el enigma. Las pinturas se borran, las flores se marchitan, el jade se quiebra y los seres humanos parten. Pero mientras dura la reunión, todavía se canta.

El diálogo con el pesimismo filosófico moderno permite formular una última cuestión sin convertirla en conclusión dogmática: si la vulnerabilidad, la pérdida y la muerte son accidentes de la existencia o si pertenecen a su estructura más íntima. Los cantares nahuas no ofrecen una respuesta sistemática. Su fuerza consiste, precisamente, en haber mantenido abierta la pregunta.

Obras citadas

- Baudot, Georges. “Nezahualcóyotl, príncipe providencial en los escritos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.” *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 25, 1995, pp. 17–28.
- Cioran, E. M. *El aciago demiurgo*. Traducido por Fernando Savater, Taurus, 2000.
- González Díaz, Cruz Alberto. “La interpretación del mito en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes, 1956–2006*.” *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 35, no. 137, 2014, pp. 179–216. <https://doi.org/10.24901/rehs.v35i137.153>.
- Johansson K., Patrick. “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas.” *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 43, 2012, pp. 47–93.
- Johansson K., Patrick. “Miccacuicatl: cantos mortuorios nahuas prehispánicos. Textos y ‘con-textos’.” *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 48, 2014, pp. 7–87.
- León-Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Educación Pública, 1983.

- León-Portilla, Miguel. *Trece poetas del mundo azteca*. Versión, introducción, notas explicativas y selección de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.
- Ligotti, Thomas. *Nacido para el miedo: entrevistas a Thomas Ligotti*. Traducido por Marta Lila, Valdemar, 2024.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención: antología*. Selección e introducción de Sandra Baquedano, Perro Calato Ediciones / Wilmer Skepsis, 2019.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Traducido, introducido y anotado por Pilar López de Santa María, 2 vols., Trotta, 2003–2004.