

El Coaibai en las crónicas indianas del Caribe: punto de intersección entre la vida y la muerte

Mariana Pablo Norman
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

El Coaibai representa la superposición de dos planos: la vida y la muerte. Asimismo, es el punto donde colisionan dos percepciones opuestas del mundo: la europea y la de las tierras amerindias. Y no sólo eso, pues da cuenta de otros problemas medulares sobre el tema: la distinción entre muertos y fantasmas como reinos independientes en el tiempo y el espacio, además de la función crucial del alimento como método de contención, como modo de obtención de información sustantiva y como medio de retribución entre ambos mundos.

Palabras clave: Coaibai, muertos, fantasmas, Caribe, europeo, amerindio, crónicas.

ABSTRACT

The Coaibai represents the superimposition of two planes: life and death. Likewise, it is the point where two opposed perceptions—the European and the Amerindian—of the world collide. Moreover, it points to other core issues on the subject: the distinction between the dead and ghosts as kingdoms independent in time and space, in addition to the crucial function of food as a method of containment, as a means of obtaining substantive information, and as a means of retribution between both worlds.

Keywords: Coaibai, dead, ghosts, Caribbean, European, Amerindian, chronicles.

Muchas obras de la humanidad han sido engullidas por el silencio del tiempo. Desafortunadamente, qué se conserva y qué no es una cruel decisión del azar. En la historia de la literatura, de seguro el número de textos perdidos supera por mucho al de los que han llegado hasta nuestras manos. A pesar de esto, el eco de algunas obras se aferra con sus garras para no desaparecer en las fauces fantasmales del olvido. De algún modo logran asomar sus rostros transparentes, infiltrándose en las páginas de otras creaciones que sí han logrado preservarse.

Entre tantos ejemplos posibles me viene a la mente el de *Protesilao*, tragedia escrita por Eurípides, que fue rescatada de la extinción —al menos su argumento— al quedar fosilizada en los *Comentarios* de Arístides de Atenas en el siglo II d.C. (Roscher, 1978: 671). Esta afortunada supervivencia arroja datos inusuales que no siempre fueron transmitidos por el resto de la tradición clásica, como el nombre y vida del primer héroe caído al invadir Troya o el descontento general de los pueblos helenos para marchar en contra de los teucros.

La aparición de esta información privilegiada puede replantear la interpretación no sólo de una obra literaria, sino también la de una etapa histórica entera. Dos mil años después y del otro lado del mundo, Hernando Colón tuvo el buen juicio de cobijar en la *Historia del almirante* (1991: LXII) un resumen de la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*,¹ escrita por fray Ramón Pané, un ermitaño de la orden de San Jerónimo que dominaba la lengua de los indígenas del Caribe y que la redactó por mandato de Cristóbal Colón. Este documento, cuyo contenido antropológico, etnográfico y literario es invaluable, no sólo contiene la teogonía y antropogénesis, sino también un extraordinario monumento a las creencias en torno a la muerte de los pueblos del Caribe. Sus características son tan peculiares que es posible suponer la existencia de una tradición amerindia respecto a los estados *post mortem* independiente de las del resto del mundo.

Pero ¿cómo distinguir una línea de tradición nueva cuando ésta ha sido descrita por un cronista occidental que a su vez refiere la obra perdida de otro? Considero que, cotejándola con otras líneas de tradición literaria, es posible discernir elementos inusuales e innovadores.

¹ Hacia 1498 entregó a Colón sus apuntes en español, con el título “Relaciones acerca de las antigüedades de los indios”; el material llegó a Sevilla, donde Pedro Mártir de Anglería (1455-1526), miembro del Consejo de Indias y primer historiador general de las Indias, publicó —en latín— un resumen de su contenido en *Décadas del Nuevo Mundo*, y Bartolomé de las Casas extrajo algunos fragmentos, agregándoles comentarios propios para su edición de *Apologética historia de las Indias*.

Varios aspectos resultan cruciales en la descripción y comparación de los estados *post mortem* insulares: la locación temporal y espacial de los muertos —incluidos los fantasmas; cómo sacian el hambre y de qué modo lo retribuyen a los vivos; la movilidad temporal y espacial de los fantasmas y de qué manera esta cualidad explica las funciones de estos seres en los relatos.

Distinción de una línea de pensamiento amerindio insular.

*Locación espacial y temporal de los muertos y fantasmas en las islas del Caribe*²

Dos preguntas fundamentales ocupan el pensamiento mortuorio de todos los pueblos: ¿dónde habitan los muertos? y ¿cuándo conviven con los vivos? En el caso de los antiguos habitantes de las islas del Caribe, estas preguntas no fueron distintas. Y aunque parecen de solución elemental, pronto será evidente que son únicas en los vestigios literarios.

Locación espacial

El Coaibai, valle donde habitan todos los difuntos, es el único lugar que se sitúa en idéntico plano espacial que el mundo de los vivos. No hay que emprender temibles travesías iniciáticas, a gran profundidad ni a gran altura; tampoco es necesario atravesar inmensos mares brumosos: tan sólo se requiere viajar un mínimo trayecto horizontal, al norte de la isla —Soraya era el nombre de esa región de la isla La Española—, para encontrarlo. Por si fuera poco, “afirman que allí encuentran a sus padres y a sus antecesores; que comen, tienen mujeres y se dan a placeres y solaces” (Colón, 1991: LXII).

Después de leer la aparente simplicidad con que se explicaban el Coaibai, supuse que en otras fuentes antiguas encontraría referentes similares. Así advertiría si Hernando Colón, al transcribir la obra perdida del fraile ermitaño de la orden de San Jerónimo, vertió consciente o inconscientemente características de otras líneas de tradición literaria respecto a las regiones de los muertos.

Al igual que en el pensamiento insular amerindio, los referentes occidentales y orientales más antiguos reúnen en un mismo lugar, sin que medie aún distinción

² El estudio se refiere a la isla La Española cuyo nombre autóctono era Haití, en tanto que las otras islas del Caribe eran llamadas Bohío.

moral alguna, a todos los muertos. En cuanto a la localización exacta de este lugar, la situación no es tan clara como la del Coaibai. En las tradiciones acadias y sumerias de Oriente Medio, dos mil años antes de nuestra era, el mundo de los muertos se situaba en línea vertical. Sirva el ejemplo de Gilgamesh, quien debe cavar un agujero para acceder a él y consultar al alma de su desafortunado amigo Enkidú, si bien nunca se aclara el lugar donde debe ser cavado tal agujero. La información que recibe es nada alentadora: se trata de un mundo perpetuo de polvo y tiniebla, donde su cuerpo es roído por la polilla (Pritchard *apud* Minois, 1994: 21). Dista mucho de ser el lugar placentero de esparcimiento del valle haitiano de Saroya.

Alrededor de mil años después, el mito mesopotámico del Irkalla, “la tierra sin retorno”, es también un lugar subterráneo cuyo acceso parece más elaborado que un simple hoyo en la tierra. Da cuenta de ello el descenso de Inanna, quien debe franquear siete murallas con puertas y cerrojos herrumbrosos y empolvados (Leick, 2002: 84). Adentro se presenta un escenario completamente lúgubre. Irkalla es también llamada “la casa oscura, cuyos moradores están privados de luz” (Minois, 1994: 25).

En otro mito mesopotámico, todavía más evolucionado, el del Aralú, hay que recorrer una larga travesía hacia el sol poniente, luego sortear desiertos y lagos de aguas negras,³ hasta llegar a una cueva por la que se desciende (Jastrow, 2006). En los dos últimos casos, la locación de estos inframundos es más compleja, pues implica recorrer dos planos, uno horizontal y otro vertical.

El Seol hebreo⁴ es otro ejemplo de oscuridad y descenso en la imaginaria infernal antigua. El término, al parecer, proviene del verbo hebreo *scha-‘á*: “pedir”, “solicitar”. ¿Deriva acaso su nombre de la insaciabilidad de la sepultura, que siempre está pidiendo más muertos, o bien es el reclamo de los muertos hacia los vivos, exigiendo un hálito de vida a través de una ofrenda o libación? Porque el Seol es un terrible recinto estéril,⁵ vago y difuso al que van sin distinción buenos y malos, y permanecen allí en una especie de letargo eterno.

En la literatura de la India védica, el lugar de todos los muertos era el Karta, que literalmente significa “hoyo”. Ahí, en calidad de sombras fantasmales, yacían

³ De acuerdo con Durand (2012: 100), el agua sombría es la epifanía de la muerte.

⁴ Génesis 37:35: “Y se levantaron todos sus hijos y todas sus hijas para consolarlo; mas él no quiso recibir consuelo, y dijo: Descenderé enlutado a mi hijo hasta el Seol, y lo lloró su padre”.

⁵ Proverbios 30:16: “El Seol, la matriz estéril, La tierra que no se sacia de aguas, Y el fuego que jamás dice: ¡Basta!”.

los *petras* o difuntos, a modo del Seol hebreo. La diferencia crucial es que los *petras* podían salir de Karta de vez en tanto para hostigar a los vivos en forma de fantasmas vengativos (Doniger, 2005: 56).

La enorme maquinaria de los infiernos grecorromanos tiene un punto en común: para alcanzarlo hay que realizar un viaje vertical hasta sus entrañas. Previo al descenso debe recorrerse un trayecto hacia el Poniente. Igual que en los mitos mesopotámicos, el viaje implica dos planos. Odiseo navega más allá del horizonte occidental para encontrar la entrada (Homero, 2002: XI). Hermes conduce a las almas de los pretendientes hacia las puertas del Sol, después del río Océano, y sólo entonces pueden ingresar a través de los hoyos en el suelo (*ibidem*: XXIV).

En la *Iliada* se le sitúa en las más ocultas profundidades de la tierra (Homero, 1997: XX, XXII). Y al igual que Homero, Hesíodo lo describe como una caverna húmeda y con olor a moho. Otro importante escritor que hizo una geografía del inframundo fue Virgilio. Él hizo descender a Eneas al reino de los muertos por el Averno (Virgilio, 1962: VI), un cráter cercano a Cumas entre Miseno y Dickeyria, antigua colonia samia. El Averno era un lago dentro de un cráter que emanaba gases tóxicos, y que por esa razón las aves evitaban sobrevolar; de allí la etimología *a ornos*, “sin aves” en griego, y que por asimilación derivó en latín de *avornus* a *avernus*. Por su parte, Pausanias (1994: X, 27) y Tito Livio (1998: XXIX) localizan el Hades en idéntico plano subterráneo.

El *Hel* germano se corresponde con muchas de las tradiciones descritas con anterioridad. En éste no existe una distinción moral de sus habitantes y es una región oscura y fría. El modo de alcanzarlo es mediante un viaje marítimo, lleno de pruebas. Existen dos etapas de creencias en torno a la localización y acceso al *Hel*: el periodo de tumbas comunitarias o túmulos y el periodo de tumbas individuales. El primero sitúa la entrada en el Norte, y en el segundo se localiza en el Este (Hubert, 1988: 272). La relación entre el Norte de la etapa de túmulos y el Este de la etapa de tumbas individuales apunta hacia una evolución en el pensamiento germánico en torno a la localización de la región de los difuntos, tal vez debido a la influencia de las tradiciones romanas.

Lo mismo ocurre en el caso de los celtas y escandinavos. Un primer grupo de héroes (Bran, Chuchulain, Connla y Oisin) que se aventura en la búsqueda del rey de los muertos, Mannanán, lo hace por mar. El segundo grupo de héroes (Conn o Nera) sigue itinerarios subterráneos. En estos mundos tampoco hay distinción de orden moral.

El conjunto de tales mitos tendría una influencia determinante en la época cristiana, como en los viajes de Maldeuin, los de san Brandán y el sueño de san Patricio

(Minois, 1994: 37), que al igual que los héroes nórdicos son capaces de ir a la región de los muertos, incluso dormidos.

Después de esta revisión es posible aventurar varias conclusiones: no hay paralelos en la literatura occidental u oriental sobre el infierno que se equiparen con la concepción insular amerindia. En ningún caso la región de los muertos estuvo tan cercana físicamente en el imaginario de los pueblos como en el de las islas del Caribe.

Es posible formular entonces la siguiente hipótesis: a menor conocimiento de su entorno geográfico, una cultura tiene una mayor cercanía con los muertos. Por consiguiente: a mayor conocimiento de su entorno geográfico, las culturas tienden a alejar más y más su contacto con los muertos, ubicando su reino en lugares sumamente lejanos e inaccesibles: del otro lado del mundo conocido, de mares brumosos e intransitados, de ríos salvajes y sobrenaturales, y el lugar que representa más de 90% de los casos, donde los vivos simple y sencillamente no son capaces de respirar: debajo de la tierra.

Locación temporal

De la hipótesis anterior se desprende la siguiente: a mayor cercanía espacial del inframundo, mayor cercanía temporal de una cultura con sus muertos.

El caso único del Coaibai

Los habitantes del valle del Soraya, en la isla caribeña de La Española, transitan sin restricción alguna durante la noche, todas las noches de todos los años de todos los siglos...

Es verdad que la noche es el primer símbolo del tiempo (Durand, 2012: 95). Para los pueblos del Caribe, la dicotomía entre día y noche era la única frontera que dividía la fragilidad de la vida con la potencia de la muerte. Y ya que el valle de los muertos estaba tan cerca espacialmente, por lo menos había un modo de contener su presencia continua: la luz.

Cuando el sol decae, la noche es rasgada y entra como torrente el ejército de los muertos.

En la noche se despiertan todos los miedos. Éstos pertenecen a las sombras, porque la oscuridad siempre se ha vinculado con lo muerto: “Los muertos no se les

aparecen de día, sino siempre de noche; y por ello no sin gran miedo se atreve algún indio a ir solo de noche” (Colón, 1991: LXII). Pero aun en la seguridad de las casas los *operitos*, como se llamaba a los difuntos, podían infiltrarse, y la única manera de descubrirlos era palpándoles el vientre, porque carecían de ombligo.

Esta convivencia inusual me resultaba completamente nueva, así que de la misma forma en que había indagado la relación espacial de los muertos con los vivos, era menester averiguar ahora si existía esa misma relación temporal en el pensamiento de otras culturas.

Lo que he identificado es que, entre más lejos se sitúe la región de los muertos, el contacto temporal con los vivos se restringe a un par de días al año, dejando al Coaibai de nuevo como un caso único en la literatura.

Expongo algunos ejemplos de los días de liberación de los difuntos en varias líneas de las tradiciones literarias. Lo importante para el caso es resaltar que la libertad de los muertos coincide con festividades de cosecha y fertilidad, que los días en que se festejan pueden ser movibles y, lo más importante, que la restricción temporal es impuesta por los vivos.

En Grecia, los días en que la relación entre vivos y muertos se restablecía eran conocidos como Antesterias (τό ἄνθος, οὐς, “flor”), celebrados el 11, 12 y 13 del mes Antesterion (febrero), en honor del dios Dioniso. El primer día los *Pithoigía* (ὁ πίθος, οὐ, “jarrón”) era la representación de la apertura del inframundo –como lo describe Hesíodo (2006), donde una gran tinaja de barro era metida en la tierra, a la vez que se destapaban enormes jarras de vino–. A través de éste se evocaba la salida colectiva de los muertos del mundo subterráneo y servía a modo de canal o paso directo entre los dos mundos. El vino a su vez representa uno de los símbolos nictomorfos plasmado por Heráclito: el devenir hídrico es la invitación al viaje sin regreso, la figura de lo irrevocable.

Este mismo símbolo es el que distingue al dios terrorífico del panteón mesoamericano: Tezcatlipoca. El agua, al tiempo que es líquido, constituye el primer espejo estancado y oscuro; es la encrucijada, el devenir (Durand, 2012: 100). El segundo día el *khoái* (ἡ χοή, ῆς, libación) o libación en honor a los muertos consistía en verter una mayor cantidad de vino, provocando la llegada del dios y de su epifanía. Se representaba a Dioniso viniendo del mar sobre una barca, dato que constata el lugar por el que se iba y se llegaba del inframundo, tal como se describe en la *Iliada* y la *Odisea*. El tercer día, el de “las marmitas”, *khytroi* (ὁ χύτρος, οὐ., “marmitas”), dedicado a Hermes, por ser el guía de las almas, todos participaban de un banquete que ofrecían a los muertos en las vasijas de barro que dan nombre al día. Tras alimentarlos, se les

despedía con amenazas y a bastonazos: “¡Fuera de aquí, oh Keres, las Antesterias han terminado!” (“El culto...”).

A finales de octubre e inicios de noviembre los romanos festejaban las Saturnales. El mundo de los espíritus abría sus puertas y salían las almas tenues, los cuerpos que habían sido enterrados y las sombras. Los días precisos de la celebración eran variables. Así lo expresa Ovidio: “¿Por qué pides [al calendario] fiestas móviles?”, le cuestiona la musa. A lo que el poeta responde: “Como es incierto el día al rito, así es cierta la época: cuando la tierra es fecunda, una vez que han sido arrojadas las semillas” (Ovidio, 1985: I, vv. 656 y ss.).

Por las mismas fechas los celtas apaciguaban los poderes del otro mundo y propiciaban la abundancia de las cosechas con la celebración de la fiesta Samhaim, la cual era, para unos, el comienzo del invierno, y para otros, el final de verano; en todo caso constituía el principio de una nueva gestación y de un periodo de intensa comunicación entre los habitantes de éste y del otro mundo. Se reunía una gran multitud porque se trataba de una fiesta obligatoria. Quien no asistía corría el peligro de perder la razón. La fiesta era para los celtas una concentración de lo sagrado en un tiempo y un lugar determinados. Los mitos afirman que era el momento en que se producían acontecimientos cósmicos, y cuando tenía lugar la muerte tanto ritual como simbólica del rey y su reemplazamiento. Las ceremonias festivas actualizaban, celebraban y comentaban el origen mítico y la continuidad del mundo (Hubert, 1988: 466).

Walpurgis Nacht o la noche del Walpurgis, celebrada en gran parte de Europa central, sigue teniendo lugar en el transcurso de la última noche de abril y la primera de mayo. Señala la transición del invierno a la primavera. Simbólicamente, la transición de la muerte a la vida. Es el día en que, según la tradición, salen todos los muertos: una tradición ampliamente citada incluso en el primer capítulo de Drácula: *Wenn die Toten reiten schnell* (“Cuando los muertos andan rápido”).

El origen de esta festividad procede de antiguas celebraciones paganas celtas, posiblemente de la época de los vikingos, cuando se adoraba e invocaba a los dioses de la fertilidad en la noche del 30 de abril. Esta celebración nórdica se mezcla así con el Beltane celta.

En el mundo nahua existían dos festividades en que los muertos retornaban al mundo de los vivos. Estos eran el Huey Miccaillhuitontli, dedicada a los muertos adultos, y el Miccaillhuitontli, en honor de los muertos pequeños. Juntas tenían una duración de dos meses.

Una vez terminado este apartado, es menester explicar la situación de los fantasmas: en la línea de pensamiento insular existe una extraña convivencia entre muertos, vivos

Muertos y fantasmas: reinos aparte

DISTINCIÓN	MUERTOS	FANTASMAS	PARTICULARIDADES LITERARIAS Y CULTURALES DE LOS FANTASMAS
Locativa	Se suelen confinar en regiones alejadas de los vivos.	Tienen libre tránsito en ambos mundos.	Dan información crucial a quienes no pueden ir a los inframundos a obtenerla.
Temporal	Sólo tienen acceso al mundo de los vivos un par de días al año.	Salta sin restricción entre pasado, presente y futuro.	Esta cualidad determina y explica la relación entre el tiempo narrativo y la función de los fantasmas en los relatos.
Cómo sacian el hambre (funciones del alimento)	Como modo de contención. Como modo de obtención. Como modo de retribución a los vivos.	Los fantasmas no comen.	Generan personajes inusuales en las tramas, aspecto ligado con la ausencia de alimentación en los fantasmas.

y fantasmas. Los muertos sólo pueden salir del Coaibai durante la noche; sin embargo, los fantasmas no tienen restricción temporal. Por ejemplo, pueden salir a tener un trato íntimo con los vivos tan pronto como les plazca. En el resto de los casos analizados los muertos se encuentran separados física y temporalmente de los vivos, y sólo tienen un breve contacto al año.

Los fantasmas, sin embargo, no tienen restricción alguna, espacial ni temporal. Pueden aparecer donde sea y cuando sea, invocados o por su propia decisión. No importa cuánto una cultura restrinja en el tiempo y el espacio a sus hordas de muertos: los fantasmas se erigen como los conductores entre esta vida y la muerte.

Muertos y fantasmas: reinos aparte

Durante este proceso he advertido otra cuestión de suma importancia y que no había contemplado hasta ahora: los muertos y los fantasmas parecen pertenecer a reinos diferentes.

Esta distinción explicaría ciertas inconsistencias de su concepción en el ámbito literario, y asimismo su paradigmática presencia y conducta en el ámbito cultural de tantos pueblos.

Tal hipótesis se fundamenta en el cuadro de arriba.

El reino de los muertos

Respecto a cómo los muertos sacian el hambre, el trabajo ha resultado arduo. Ha sido necesario constatar mi hipótesis no sólo en fuentes amerindias, sino también en otras literaturas antiguas. La creencia en que los muertos siguen estando vivos a pesar de la tumba y el temor a que éstos regresen de ella es algo que ha ocupado la mente de muchas civilizaciones. Una manera general de contenerlos –entiéndase: mantenerlos contentos– ha consistido en otorgarles agua y comida. Es un modo de protección, de proporcionarles lo necesario para el largo viaje que deben emprender a los distintos reinos de los muertos, a fin de mantenerlos bien lejos y evitar que regresen a atormentar o a causar algún daño en el mundo de los vivos. Este temor ha generado un culto a los ancestros. Honor y alimento es lo que los mantiene satisfechos.

El alimento como modo de contención

Ninguna civilización tan elaborada en este aspecto como la china, que pensaba que existían dos almas: *po* y *hun*. La primera se originaba por el esperma en el momento de la concepción; la otra, por el aire que se respiraba en el momento del nacimiento. Después de que alguien moría, el alma *po* se disolvía junto con la tierra, pero el alma *hun* debía ser alimentada por sus descendientes en su travesía hacia el mundo inferior. De no ser así, se tornaba en un ente sumamente peligroso (Canetti, 2002: 320).

Entre griegos y romanos también estaba ampliamente difundida la idea de que los muertos –aun enterrados– seguían vivos de cierto modo. Para prevenir posibles apariciones se practicaban complejos procesos de exorcismos: se llamaba por su nombre al difunto tres veces y se agregaba la fórmula “Que te sea leve la tierra”,⁶ pero la más importante era la introducción de un largo tubo que iba directo al fondo de la sepultura. De esa manera los deudos podían verter sin complicaciones líquidos y alimentos especiales durante el aniversario luctuoso del difunto (Toynbee, 1971: 201).

En la región sudamericana de Demerara –la actual Guyana holandesa– vivió un pequeño niño que había adquirido el terrible hábito de comer arena y murió a causa de eso. Sus padres y abuelos lo conminaron a que no regresara a buscarlos, y por eso le pusieron un saquito de arena en su tumba, para que comiera (Canetti, 2002: 320).

⁶ *Sit tibi terra levis* y variantes (Marcial, 2001: V, 34, 10; VI, 52; IX, 29, 11).

En el pueblo tarahumara también se teme el retorno de los difuntos. Similar al caso de Demerara es el narrado por Lumholtz, quien describe cómo una madre que perdió a su hijo pequeño le dice: “No vuelvas de noche a buscarme el pecho, ¡vete y no vuelvas más!”, y le coloca un pocillo con leche. También presencié el entierro de un ahorcado cuyo padre le gritaba al tiempo que le ponía un recipiente con cierta bebida: “Ya no vuelvas a beber tesguino con nosotros, quédate ahí” (Lumholtz, 1986: 200).

Ofrecerles esa cerveza de maíz tostado y toda clase de alimento es un modo de suponer que necesitan todo lo que consumían aquí. Ejemplo de lo anterior son las mujeres muertas en el parto, que “en la noche bajan del cielo en busca de sus usos y sus útiles para tejer” (Seler y *Códice Fejérváry-Mayer apud* Westheim, 1985: 41). Y también el hecho de que en el inframundo se sigan consumiendo tamales y atole, aunque en este caso de pinacates y pus (Sahagún, 1977: cap. II).

Fray Bartolomé de las Casas narra que las ofrendas de comida para los muertos se extendían hasta por cuatro años, con tal de que entendieran que no debían volver (De las Casas, 2004: 185). En Sahagún está descrita una plegaria pronunciada por un anciano ante el cadáver de un joven, a quien se le ofrece un jarro con agua para que parta y no regrese (Sahagún, 1989: 293). El agua derramada sobre las tumbas mantiene en un estado de confort al difunto y, por lo tanto, lejos.

Los habitantes del Coaibai se diferencian por completo de las huestes de los muertos convencionales porque comen solos y no necesitan ofrendas del ser humano. Por lo tanto, no pueden ser contenidos con alimentos.

La tenue membrana del día es la única frontera.

El alimento como modo de obtención de información sustantiva

El alimento no sólo contiene a los muertos en sus tumbas. También es el medio más efectivo de trueque para obtener información sustantiva sobre el rumbo de una civilización e incluso de la propia humanidad.

Es muy importante aclarar que sólo los héroes iniciados o los dioses poseen la posibilidad de convertirse en héroes buscadores que bajan a los distintos inframundos para conseguir información. Ningún ser humano normal goza de semejante privilegio. Basta mencionar el caso de Odiseo, quien ofrenda sangre al alma de Tiresias a cambio de la información que le permita regresar a Ítaca (Homero, 2002: XI) y convertirse en uno de los héroes con mayor fama no sólo de todas las literaturas, sino

de todos los tiempos. Asimismo es posible citar a tantos héroes más: Orfeo, Eneas, Heracles...

En los mitos asirios, la diosa Ishtar no sólo baja por información crucial, sino por un objeto maravilloso: el agua de la vida, que será indispensable para resucitar al dios Damuzu (Mauss, 1970: 23).

En la mitología mesoamericana está contenido el ejemplo claro de cómo los muertos poseen información determinante, en este caso el surgimiento de la humanidad. En la leyenda de los soles, Quetzalcóatl camina a Mictlán para consultar a Mictlantecuhtli sobre cómo formar a los macehuales, que somos todos los seres humanos (Westheim, 1985: 33). Y no sólo eso: una vez formados, viajará de nuevo al inframundo para saber cómo alimentarnos. Otra vez la presencia del dios o héroe cultural, al igual que en otros mitos, ha de buscar a través de su astucia el destino común.

Los muertos del Soraya no están interesados en revelar información sustantiva alguna a los vivos: los medios alimenticios de persuasión de los seres humanos los tienen sin cuidado.

El alimento como modo de retribución de los muertos a los vivos

Los muertos no son sólo proveedores de información ni entes que requieren ser contenidos: constituyen la materia de la que se han conformado y se conformarán todas las cosas; son el alimento del pasado y el futuro: su certeza.

Quetzalcóatl conforma a los humanos a partir de los huesos de los muertos. Los lleva al Tamoanchan, el “lugar del origen”, donde son molidos en el metate por la diosa de la tierra. Quetzalcóatl y Tezcatlipoca fecundan la masa que echan en un lebrillo con sangre que se sacan de todas las partes del cuerpo (*idem*). Los muertos son los responsables de la antropogénesis. Tezcatlipoca tiene un muñón sangriento en vez de pierna. Cipactli, símbolo de la Tierra, tiene en el hocico el pie que, al ponerse el Sol, le arrancó al dios de un mordisco. Del pie muerto, hundido en el vientre de la tierra —el inframundo—, surge una planta de maíz. Junto a ella se encuentra el *tecpatl*, cuchillo de pedernal, alusión al hecho de que el grano de maíz debió morir primero y que el brote de la mata es su resurrección (*Códice Fejérváry-Meyer*, lám. 14).

En el mito peruano, el Ukju-Pacha, el mundo inferior es donde estaban guardados los gérmenes de la vida, las semillas y las raíces de las plantas. Y eran los muertos los mensajeros para pedir alimento y que los hombres y las plantas y los animales pudieran subsistir (Valcárcel *apud* Westheim, 1985: 31).

Los muertos son también la fuente para la generación de almas:⁷ “El que moría muy niño y era aún una criatura que estaba en la cama se decía que no iba allá al mundo de los muertos, sólo iba allá al Xochatlapán” (Sahagún, 1977: cap. III). También se conoce a este lugar como Chihihuacuauhco. Ahí los niños maman de un árbol nodriza y pueden reencarnar (Códice Vaticano, A3738).

En el imaginario del Caribe hubo un ser llamado Maquetaurie Guayaba (Colón, 1991: LXI, cap. 12). Él fue el primer habitante del Coaibai y se transformó no sólo en su regente, sino también en la materia de la que se nutre su población: las guayabas. Los muertos consumían estos aromáticos y exóticos frutos, cuyo interior, al igual que el de la Tierra, está atiborrado de semillas. Es su vínculo con la vida. Los muertos son capaces de transformar su carne en carne jugosa. Pueden transmutarse durante la noche en dulce fruta para ser ingeridos por los vivos, infiltrándose en su interior palpitante. El fruto es alegoría del punto donde convergen la luz amarilla de sol y su fertilidad con la sustancia oscura de la muerte. En verdad no hay lugar de bienestar en esa isla. Hasta ese grado se superponen los espacios donde residen muertos y vivos.

El reino de los fantasmas

Movilidad espacial y temporal. A diferencia de los muertos, los fantasmas operan de maneras muy distintas. No poseen sujeción alguna temporal ni espacial. Tienen libre tránsito por ambos mundos y saltan sin restricción entre pasado, presente y futuro. Esta cualidad determina y explica la relación entre el tiempo narrativo y las funciones de los fantasmas en los relatos. Así se pueden compendiar en tres tipos: los fantasmas vinculados con hechos pasados, los vinculados con hechos presentes y los vinculados con hechos futuros. Todo en relación con el tiempo narrativo de la trama.

Los vinculados con el pasado aparecen para delatar a sus asesinos, solicitar exequias, consumir venganzas y yacer con los vivos.

Los vinculados con el presente alertan sobre acontecimientos potencialmente mortales que se están desarrollando a la par en que se genera la historia.

Los vinculados con el futuro anticipan acontecimientos que se generarán en un tiempo posterior respecto al que se está narrando.

⁷ “La masa de los muertos es el arca de agua de la que surgen las almas de los nuevos vástagos,” dice Canetti (2002: 75). En la *Eneida* (libro VI), Virgilio (1962) también hace referencia sobre los muertos, que han de ser las nuevas almas de los seres humanos.

Cómo sacian el hambre. Debido a su completa movilidad espacial y temporal, los fantasmas no pueden ser contenidos con alimentos. Por lo tanto, no comen ni les interesa hacerlo. Existe un aspecto estrechamente ligado a la ausencia de alimentación en los fantasmas: la generación de nuevos personajes en las tramas.

Debido a que los fantasmas no comen, tampoco requieren de un trueque alimenticio con los vivos para otorgarles información. Por lo tanto, los humanos no necesitan ser héroes iniciados ni dioses. Tampoco necesitan emprender travesías imposibles al inframundo para ganar el acceso al conocimiento que poseen los muertos. Los fantasmas son el acceso directo. Esto implica que en una trama se generan, aquí, en la Tierra, héroes buscadores tan pronto como el fantasma irrumpe en escena.

Los fantasmas poseen información particular y generalizada sobre la humanidad. Por eso los héroes culturales han dejado de ser imprescindibles en los relatos. Nadie los requiere para viajar a las moradas de los difuntos solicitando información crucial, porque se erigen como agentes indiscutibles de la comunicación entre los vivos y los muertos.

Hasta el momento ha sido descrito el carácter único de las creencias caribeñas respecto a la muerte. Hay otros elementos que reafirman esta singularidad. Sólo en el documento de fray Ramón Pané —y no en el resto de las crónicas de Indias— aparecen fantasmas amorosos y fantasmas vengativos. No brotan del valle de Soraya, porque se presentan durante el día; no son muertos ni *operitos*, como ellos los llamaban, ya que viven en un plano diferente.

En las páginas de los testimonios caribeños es posible leer que los aldeanos eran sorprendidos de repente por mujeres que yacían con ellos. Sin embargo, cuando les palpaban el vientre no tenían ombligo y se esfumaban de entre sus brazos como si fueran de humo, cualidades atribuibles a los fantasmas más que a los muertos. Además, estos encuentros se suscitaban de día, por lo que esas mujeres no formaban parte de las huestes del Coaibai: la luminosidad no representaba restricción alguna para ellas (*idem*).

A pesar de que en otras literaturas antiguas hay reportes de fantasmas amorosos, siempre se materializan con todos los atributos de alguien normal. Carecer de ombligo no forma parte de ninguna otra tradición conocida.

Ni siquiera en las osadas anécdotas de los paradoxógrafos griegos, como Flegón de Trales, del siglo II d.C., existe algo similar: Filinión fue una jovencita que regresó del sepulcro para tener un trato íntimo con Macates, un huésped familiar. Sin embargo, de espectral nada tenía: era bella, sutil, de piel tersa y nada inusual la distinguía. Tampoco en el excéntrico caso narrado por Heródoto en el siglo V a.C.: Astrabaco,

muerto en batalla, regresa coronado de laureles a su hogar, yace con su esposa y de esa antinatural unión nace un hijo (Heródoto, 1976: VI, 69).

Mucho menos en las literaturas contemporáneas, donde los fantasmas, producto de la imaginación pura, son arrojados al mundo como creaciones estéticas de sus autores: Washington Irving publicó en 1824 *Los cuentos de un viajero*, libro en el que incluyó “El estudiante alemán” (Dorestes, 1990), efectiva y contundente elaboración de la leyenda de la novia muerta tratada por primera vez en las *Mirabilia* del ya mencionado Flegón de Trales, luego por *Goethe* (Varios autores, 1996) en “La novia de Corinto”, de 1797, y posteriormente por Théophile Gautier (Varios autores, 1972), en “La muerta enamorada”, de 1863.

Los fantasmas vengativos del Caribe son también especímenes únicos en las letras antiguas. Se trata de espectros que retornan para desfogar su ira contra los vivos. A diferencia de otras fuentes arcaicas, están ligados estrechamente con una magia oscura y endémica de las islas, en lo absoluto relacionada con el enorme aparato de la magia importado por las oleadas de esclavos de África. El *bahique* era un médico nigromante. Si fallaba en la curación de algún paciente y éste moría, los familiares del deudo podían matarlo a palazos. Si esto ocurría, todas las serpientes del monte acudían a lamerlo hasta que su alma u *opía* regresaba para asediar a sus asesinos (Colón, 1991: LXII, cap. XVI).

En los registros de necromancia que se vinculan con fantasmas vengativos, como en el caso del espectro de Samuel (28: 8-18) reportado en el Antiguo Testamento, o las referencias egipcias brillantemente satirizadas por Apuleyo (1972) en las *Metamorfosis*, tampoco figura la resurrección de ningún mago gracias a la acción de las serpientes.

Después de todo lo dicho en estas páginas, sigue resultando intrigante cómo, de algún modo, esas islas caribeñas poseían las cualidades necesarias para que tres dimensiones cohabitaran. En el centro se erigía el Coailbai, vórtice donde los espacios imaginarios se intersectaban: el reino de los muertos, el reino de los fantasmas y el reino de los vivos.

Bibliografía

- APULEYO, *Metamorfosis*, Barcelona, Bruguera, 1972.
CANETTI, E., *Masa y poder*, México-Barcelona (Galaxia Gutenberg), 2002.
CASAS, Bartolomé de las, *Los indios de México y la Nueva España*, México, Porrúa, 2004.
COLÓN, Hernando, *Historia del almirante*, Madrid, Luis Arranz (Historia), 1991.

- “El culto a los muertos: las Antesterias. Dioniso y los muertos”, en línea [<http://virgipla.blogspot.mx>].
- DONIGER, W., *The Rig Veda*, Londres, Penguin, 2005.
- DORESTES, T., *Antología del horror y del misterio*, Barcelona, Grijalbo, 1990.
- DURAND, G., *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, FCE, 2012.
- HERÓDOTO, *Historias*, México, UNAM, 1976.
- HOMERO, *Ilíada*, México, UNAM, 1997.
- _____, *Odisea*, Barcelona, Gredos, 2002.
- HUBERT, H., *Los celtas y la civilización céltica*, Madrid, Akal, 1988.
- HESÍODO, *Teogonía*, Buenos Aires, Losada, 2006.
- LEICK, G., *Mesopotamia: la invención de la ciudad*, Barcelona, Rubí, 2002.
- LUMHOLTZ, C., *El México desconocido*, México, INI, 1986.
- JASTROW, MORRIS, *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*, Nueva York, Kessinger, 2006.
- MARCIAL, *Epigramas*, Barcelona, Gredos, 2001.
- MINOIS, G., *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994.
- MAUSS, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Barral, 1970.
- NACAR, FUSTER y COLUNGA (eds.), *Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Clásicos, 1970.
- OVIDIO, *Fastos*, México, UNAM, 1985.
- PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Madrid, Gredos, 1994.
- PRITCHARD, J. B. (comp.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1955.
- ROSCHER, W. H., *Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Nueva York, Georg Olms, vol. III, núm. 2, 1978.
- SAHAGÚN, B., *Primeros memoriales*, Norman, University of Oklahoma Press, 1977.
- _____, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Alianza, 1989.
- TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, México, UNAM, 1998.
- TOYNBEE, A. J., *Death and Burial in the Roman World*, Nueva York, Cornell University Press, 1971.
- VARIOS AUTORES, *El libro de los vampiros*, México, Fontamara, 1996.
- _____, *Las mejores historias insólitas*, Barcelona, Bruguera, 1972.
- VIRGILIO, *Eneida*, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija, 1962.
- WESTERMANN, A., *Paradoxographi Graeci*, Ámsterdam, Adolf M. Hakkert, 1963.
- WESTHEIM, P., *La calavera*, México, FCE, 1985.