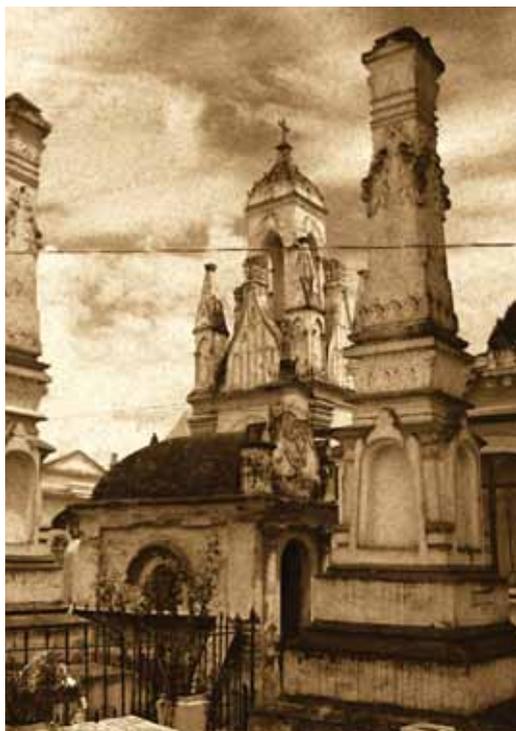


VITA BREVIS

Revista electrónica de estudios de la muerte

Los espacios de la muerte



DEBATE

Del naturalismo del jardín del Edén a la
aséptica pulcritud del conmemorativo bosque
de césped: el *Forest Lawn Memorial Park*
Gustavo Bureau Roquet • 1

“Espántame, panteón”. Los espacios
y usos del cuerpo muerto
J. Erik Mendoza Luján • 9

Transformación y permanencia
de las costumbres funerarias del pueblo
de San Lorenzo Tezonco
Ana Tania Romero Levario • 28

VARIA

La danza de “Los viejos”. Una representación
de la muerte en Tempoal, Veracruz
Rogelio Herrera Reséndiz • 41

La noción de muerte en el niño
y el suicidio infantil
Verónica Lidia Martínez Pulido • 48

La muerte y el autismo
Alejandra González Correa • 70

La espiritualidad humana y la muerte
Alejandro Lugo Romero • 76

RESEÑA

Restauración integral del panteón de Dolores
Araceli Peralta Flores • 82

1

año 1 • enero-junio de 2012



CONACULTA

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES

Consuelo Sáizar
Presidenta



INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Alfonso de Maria y Campos Castelló
Director General

J. Erik Mendoza Luján
Director de la revista

Miguel Ángel Echeagaray Zúñiga
Secretario Técnico

Eugenio Reza Sosa
Secretario Administrativo

Francisco Barriga Puente
Coordinador Nacional de Antropología

Benito Adolfo Taibo Mahojo
Coordinador Nacional de Difusión

Héctor Toledano
Director de Publicaciones

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

Alejandra González Correa
Coordinación Técnica

CONSEJO EDITORIAL

Antonio Arellano

Bárbara Mazza

Ethel Herrera Moreno

Félix José Piñerúa Monasterio

Gustavo Bureau Roquete

José Hernández Prado

Josefina Mansilla

Marta I. Baldini

Sandra Ferreira dos Santos

Verónica Zárate Toscano

Valentina Maceda

Diseño y edición
Tártaro

Soporte electrónico
Moisés Lozano

ISSN en trámite

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

J. Erik Mendoza Luján

Del naturalismo del jardín del Edén a la aséptica pulcritud del conmemorativo bosque de césped: *el Forest Lawn Memorial Park*

Gustavo Bureau Roquet
Universidad Veracruzana

El ser humano, en su confrontación existencial con la muerte, ha creado dos recursos sustanciales que le han permitido, de alguna manera, encararla y superarla. Estos dos recursos son la idea de una entidad trascendente, el espíritu, y la creencia en un estado de inmortalidad, ya sea a través de alguna forma de reencarnación o mediante su estancia en el ámbito eterno de aquello que hemos denominado como el “más allá”.

En el pensamiento occidental cristiano, el concepto de eternidad se asocia con un ámbito de regocijo y felicidad, de paz y bienestar permanente. En dicho discurso se hace referencia a un reino celestial, sitio que es análogo del Paraíso Terrenal, del jardín del Edén.

En el marco de esta concepción ideológica, cuando los camposantos tuvieron que salir de los recintos religiosos para trasladarse de nueva cuenta a las afueras de las poblaciones, se generó la búsqueda de propuestas y alternativas influidas tanto por la visión de enfoques naturalistas en el campo de las ciencias como por las ideas panteístas y deístas que penetraron en el juicio de la Iglesia y llevaron al pensamiento religioso de finales del XVIII y principios del XIX a la asociación del Paraíso Celestial con el concepto de los Campos Elíseos o de la Arcadia. A partir de esto se establecería la idea del jardín natural, en asociación con el jardín celestial eterno, como modelo conceptual e ideológico de la propuesta para la creación de los nuevos cementerios.

Del sacro bosque de Bomarzo al cementerio de Fisteria

En este proceso de asimilación del jardín natural como modelo de lo funerario para la generación de los cementerios modernos hay que destacar varios momentos

históricos representados por propuestas puntuales de la asociación entre los espacios naturales y los espacios de enterramiento. En ese sentido, retomo la referencia que González Gallego hace de tres casos concretos: primero, el del sacro bosque de Bomarzo; en segundo lugar, el “jardín paisajístico” del siglo XVIII, expresión del espacio arcadiano de la muerte representado por el cementerio de Père-Lachaise, y en tercer lugar, el cementerio del bosque de Gunnar Asplund.

A estos ejemplos hay que incorporar las propuestas de Enric Miralles (1955-2000) con el cementerio de Igualada y la de Cesar Portela con el de Fisterra, al tiempo que es obligado formular un breve acercamiento al carácter natural de los cementerios populares de México, todos ellos como modelos que, al ser confrontados con la propuesta de los actuales “bosques de césped conmemorativos” –los *Forest Lawn Memorial Parks*–, nos permiten ver dos posturas opuestas a partir del manejo de los mismos elementos: muerte y naturaleza. Mientras que en los primeros casos queda clara la intención de apoyarse en los recursos paisajísticos para fortalecer la idea de la trascendencia al morir, en el último de ellos el objetivo es el contrario, pues con el fortalecimiento del paisaje se pretende olvidar y cancelar la existencia de la muerte.

En lo que respecta al Bosque de los Monstruos de Bomarzo, hay que decir que en 1588, a la muerte de Julia Farnese, esposa de Vicino Orsini, duque de Bomarzo, éste trasformaría los palaciegos jardines de su residencia en lo que él llamaría el Bosque de los Monstruos, cuyo significado latino del término se debe entender como *monstrare*, es decir “demostrar”, y a través de lo cual el duque Orsini buscaría patentizar, en la idea de la edificación de un jardín como poema de ensoñación, su sentimiento neoplatónico ante el amor perdido.

El arquitecto y paisajista Pirro Ligorio (1524-1583) lo acompañó en esta creación mediante la cual se alternaron los elementos naturales propios del paisaje con la producción de detalles escultóricos de carácter funerario –rememorativos, que contienen una fuerte carga de expresión, en una recreación metafórica de vida, sueños y muerte.

El sacro bosque de Bomarzo, como señala González Gallego, constituye “un recinto funerario, espacio lunar que cobra majestuosidad religiosa, lugar sombrío y cerrado que llega a convertirse en el recinto preambular de la Sublime Puerta que nos comunica con el más allá, la misma que es construida en forma de gruta llamada la Boca del Infierno”.

Con respecto al jardín paisajístico del siglo XVIII como espacio arcadiano de la muerte, el pensamiento francés de la época fue proclive a la idea de aprovechar la liberación de los antiguos camposantos de los templos y del interior de las ciu-

dades para dar a las nuevas propuestas de campos de enterramiento un carácter paisajístico y de culto a la fama.

En la idea de exaltación de las virtudes humanas, el pensamiento del siglo XVIII retomó la necesidad de perpetuar la memoria heroica por encima de lo religioso, por lo que la academia concibió al cementerio como un emplazamiento de honor y fama, tal y como refiere Richard A. Etlin: “El cementerio debía ser fuente de emulación para la posteridad, para inspirar a los visitantes a igualar o exceder los hechos de sus predecesores. El cementerio, entonces, se había convertido en una escuela de virtud.”

Monumentos funerarios y elementos propios del paisaje natural habrían de conjugarse y unificarse en una propuesta de urbanismo armónico.

De esta forma, antiguos terrenos parisenses, como los de la colina del campo Evèque, serían transformados por el arquitecto Alexandre Théodore Brongniart (1739-1813) como la propuesta más representativa del modelo de carácter romántico del cementerio jardín. Fue en 1804 cuando el célebre cementerio de Père Lachaise abrió sus puertas para convertirse en el modelo a seguir tanto en Europa como en América a lo largo del siglo XIX e inicios del XX.

Con el transcurrir del tiempo nos encontramos con otra importante oferta de un arquetipo más de la idea de vincular con armonía a la muerte con la naturaleza. Me refiero a la propuesta de Eric Gunnar Asplund (1885-1940), quien en el cementerio del Bosque, a través del elemento más representativo, la capilla principal, conjugó la herencia de su tradición nórdica con los principios del racionalismo arquitectónico de su época.

En el cementerio de Asplund, éste rindió un tributo al concepto del bosque sagrado de los vikingos, donde el objeto se inserta y se incorpora como una parte más de la naturaleza. Los elementos empleados por Asplund son elocuentes en la búsqueda de esta integración tanto formal como simbólica. Así, en el manejo de un desplante donde predomina el arranque de las columnas, Asplund buscaba recrear de manera conceptual la elevación del conjunto de abetos, efecto que es más perceptible desde el interior hacia el exterior.

Con el remate de la cubierta en forma piramidal, Asplund asoció y enfatizó la búsqueda ascendente de los elementos naturales, al tiempo que recreó una de las formas iconográficas más características de las edificaciones funerarias, la pirámide, logrando en paralelo que, en su interior, la cubierta en forma de cúpula ilustrara el sentido de protección cósmica del universo, generando a su vez la homogeneidad de un espacio circular que nos recuerda los templos funerarios sagrados o *tholos*.

De esta forma, con la capilla del bosque Asplund conjugó la conceptualización racional con la integración armónica al bosque sagrado, todo ello en el marco de una función altamente significativa: el espacio funerario.

Y al igual que el cerrado bosque de abetos interpretado por Asplund, montañas, mares y desiertos son parte también de la naturaleza viva, socorridos en otros momentos históricos para resolver en forma análoga temas de naturaleza muerta, tales como los cementerios.

Así, el desierto marcó, con su deshidratante calor, la pauta para que uno de los pueblos de mayor tradición funeraria, el egipcio, estableciese la necesidad de conservar sus cadáveres al construir para ello montañas metafóricas: unas pequeñas, las mastabas, y otras mayores, las pirámides, en esa idea de vincular lo terrenal con lo eterno. Mientras tanto, otros pueblos recrearían en sus sepulcros el carácter asignado a sus fértiles montes. Fue el caso de los pueblos mesoamericanos, que edificaron monumentales conjuntos religiosos y funerarios sobre la cima de sus montañas, como Monte Albán, o levantaron para igual fin estructuras colosales que llegarían a competir con las elevaciones naturales, como en Teotihuacán, Palenque o El Tajín.

En este marco de referencia resulta inevitable mencionar el cementerio de Montjuic, en Barcelona, una especie de montaña sagrada que se alza frente al mar en forma de una gran ola que transita desde la patética visión decimonónica de la muerte hasta las propuestas más contemporáneas de la arquitectura funeraria actual.

Y esa idea nos remite –también de manera inevitable– a hacer mención del cementerio de Igualada (1985–1996), de Enrique Miralles y Carmen Pinos: horadado en la cima de la montaña, en el que se integran canteras naturales con estructuras de acero y hormigón reforzado mediante la composición plástica de nichos que cumplen una doble función: la de albergar los espacios sepulcrales y la de ir conformando un juego alterno de taludes que le dan un carácter natural, propio de las laderas de la colina.

El cementerio de Igualada conjuga conceptos de Gaudí, Aalto, Asplund y Le Corbusier, entre otros, y hace tangible “la idea de que el cementerio es una metáfora construida, fruto de la conjunción y del estudio no sólo de la obra, sino del pensamiento arquitectónico de todos ellos. Y en este punto radica su gran valor. No es una construcción de la metáfora, como un ejercicio posmoderno, sino que es la metáfora hecha de piedra. La arquitectura esculpida en la tierra”.

Con las bocas de entrada a sus espacios subterráneos alternos, con los pavimentos resueltos a base de troncos enterrados sobre la superficie del piso, se nos remite al

carácter propio de la naturaleza muerta que los autores pretenden expresar en esta posmoderna obra arquitectónica.

En esa recreación metafórica de la muerte, mediante el empleo de los elementos de la naturaleza, resulta ineludible recordar el sentido de libertad que Sócrates contempla en la muerte, una libertad implícita en el paisaje del mar. Ese mar que, como inmenso sepulcro, utilizaron los vikingos para emprender, en llameantes embarcaciones, el viaje final de sus muertos y que pareciera ser lo que alimenta el concepto que plantea Cesar Portela en su proyecto del cementerio de Finisterre, el cual está resuelto mediante grandes cubos de granito que albergan conjuntos de nichos que, como grandes bloques de piedra, se deslizan por la ladera que desciende a las aguas del cabo Fisterra o Fin de la Tierra, y que por fuerza nos rememoran los sepulcros totonacas de Quiahuitlán, ubicados en las laderas que descienden al mar.

En cada uno de los mencionados cubos, Portela albergó 12 nichos debidamente resguardados por proporciones estudiadas de manera razonada (3.3 m de alto por 5 m de largo), que dan a cada una de las 16 cámaras o cajas funerarias, de forma aislada, el sentido de recipiente de carácter privado propio de la función a que están destinadas pero que, vinculadas en conjunto, también adquieren en el contexto una expresión de elementos naturales.

Portela pretendía reavivar una metáfora de la transición de la vida a la muerte, haciendo una interpretación casi literal del nombre, en un sitio donde, como dijera Camilo José Cela, empieza el mundo de los muertos; termina el hombre y empieza la naturaleza, como natural es la cotidianidad de la muerte para los habitantes del lugar, que tantas veces han visto trascender a sus hombres, los pescadores, en las aguas de ese otro gran sepulcro eterno: el mar.

El sepulcro-jardín mexicano

Y en esa idea de relación entre muerte y naturaleza, hay que puntualizar que la tradición popular mexicana ha incorporado, desde los tiempos prehispánicos, el manejo del paisaje natural y, en particular, el empleo de la flora regional como parte representativa de su expresión cultural, tanto en el ámbito de lo cotidiano como en la celebración de sus ritos y ceremonias. El entorno de lo funerario constituye uno de los ambientes donde lo anterior se hace por demás manifiesto.

Es común encontrar, en los diversos cementerios del territorio mexicano, a la par de ricas ofrendas naturales, sepulcros sólo resueltos a base del empleo de flores y plantas

de ornato cultivadas en el sitio y que conforman auténticos jardines. Esto obedece a diversas razones, entre las cuales destaca, en primer término, la influencia de antiguos conceptos prehispánicos que daban a los elementos de la naturaleza un carácter divino.

Un segundo aspecto tiene que ver con la idea del retorno del espíritu a un ámbito paradisiaco, el Tlalocan, conceptualmente análogo a la idea del jardín arcádico o de los Campos Elíseos.

Un tercer aspecto se relaciona con el carácter simbólico de las dos especies de flores utilizadas con mayor frecuencia: una es la *Tagetes erecta* o flor de cempasúchil, nombre que deriva del vocablo cempoalxóchitl, que en náhuatl significa flor de las cuatrocientas vidas o de la vida eterna y cuyo color amarillo o anaranjado se asocia con la idea de la iluminación eterna. Otra especie utilizada con frecuencia es la *Amaranthus sanguineus* o “moco de pavo”, cuyo color rojo oscuro o violáceo es asumido como símbolo de luto o duelo.

Por otra parte, la idea de convertir un sepulcro en un jardín natural se vincula con el concepto de preservar la vida, y de alguna forma es la manera de conceptuar la idea de la reencarnación.

Hoy en día, la práctica de resolver el sepulcro a base de la creación de un sencillo jardín natural se ha visto estimulada por el incremento del costo económico que representa la construcción del tipo tradicional.

La negación de la muerte, el bosque de césped

Pero la vinculación entre naturaleza y ámbito funerario no siempre ha tenido la intención de exaltar ese sentido de trascendencia, de permanencia de lo vivo a través de la muerte. El carácter seglar que el siglo XX ha asumido como propio le ha dado también a lo natural un sentido de propiedad más que de conciencia.

El hombre debe dominar a la naturaleza, concluían los pensadores positivistas, y así lo natural se transformaría en un objeto más de pertenencia humana. El hombre ilustrado hizo de su interés por la naturaleza una vocación de apropiación, no de convivencia, y en ese sentido se lanzó a la cacería de especies tanto vegetales como animales, incluyendo en ocasiones, de forma indirecta, al hombre mismo para apropiarse de toda especie viva bajo un sentido científico de estudio.

Y le puso un valor acorde con el fortalecimiento del mercantilismo que se consolidaría en el siglo XX con el modelo de desarrollo económico, fincado en la acumulación de bienes y capital. Todo lo factible de comercializarse se puso a la venta, y así

la naturaleza, con todos sus componentes, se convirtió en negocio. El paisaje natural dejó de ser ese contexto místico donde el hombre recrea su relación con lo divino, para ser el entretelón de las ventas de objetos y productos varios. Y conceptos como los de Dios y la muerte tuvieron que entrar a ese mercado para sobrevivir, aunque ahora matizados por la superposición de un discurso que, anteponiendo la estética funcionalista, los mantiene pero al mismo tiempo los esconde. Lo importante ahora es que la iglesia, los templos sean formalmente gratos, sin importar si el carácter formal y la función específica son en verdad congruentes con el sentido original para lo que fueron creados.

Con los cementerios ocurre lo mismo. El hombre contemporáneo, que tanto le teme a la muerte, sabe que no puede eliminarla, aunque sí esconderla y provocar con ello la aparente muerte de la muerte.

Por ello resulta fácil entender por qué a principios del siglo XX se fortaleció la idea de transformar los cementerios en parques recreativos que rompiesen con el concepto de espacio lúgubre que hasta el momento había prevalecido.

En concreto, en 1917 un “visionario” empresario californiano, el doctor Huber Eaton, lanzó una idea altamente “vanguardista y rentable” que pronto prendió en un terreno tan fértil para ello como lo es la sociedad estadounidense. La idea era quitarle a los cementerios su carácter lúgubre, de misterio y misticismo que como espacios funerarios les daba sentido, para convertirlos en ámbitos neutros de toda esta carga emotiva, mediante pulcros jardines de vegetación altamente regulada y controlada, con un carácter, como señala Fernández Galiano (1991), aseado como campos de golf, donde el óbito apenas se percibe entre el césped y donde se carece de todo drama, porque precisamente era la idea propuesta por Eaton cuando estableció que el cementerio debía ser

[...] un gran parque, desprovisto de monumentos deformes y otros signos de costumbre de la muerte terrenal, pero lleno de árboles elevados, céspedes limpios y podados, con fuentes de aguas saltarinas, que permitan la presencia de los pájaros con sus cantos, así como la existencia de zonas de hermosas flores donde prevalezca la luz y el color natural, contando con la presencia de bellas esculturas clásicas que nos traigan recuerdos gratos.

En resumen, la idea consistía en cancelar el concepto del cementerio para transformarlo en un espacio en que desaparecía totalmente el carácter funerario.

Los monumentos, laudas y hasta las cruces serían proscritos, reduciéndose y permitiéndose tan sólo la colocación de pequeñas tabletas de hormigón prefabricado,

con el objeto de no interrumpir la vista en la continuidad del paisaje homogéneo de la hierba ni de obstruir el uso de la maquinaria empleada para el corte de la misma. A la postre, el pragmatismo creyó haber vencido a la muerte.

Sin embargo, la carga cultural de nuestro pueblo ha sabido enfrentar y superar la idea de esta propuesta, de tal suerte que con la conciencia que da la sabiduría popular, los modelos asépticos de los *Forest Lawn* están siendo transformados, contra las restricciones que la reglamentación de estos sitios establece, en bellas concepciones de lo que han sido los cementerios tradicionales o cuando menos en hermosos jardines mexicanos, con lo que nuestros pueblos y sus costumbres buscan revivir a la muerte.

Bibliografía

FERNÁNDEZ GALIANO, Luis, “Memento mori”, en *Una arquitectura para la muerte. Primer encuentro internacional sobre los cementerios contemporáneos*, Sevilla, Consejería de Obras Públicas y Transportes-Dirección General de Arquitectura y Vivienda, 1991, pp. 31-32.

GONZÁLEZ GALLEGO, José, “El espacio de la muerte”, tesis de doctorado (TE-24.261 V.1), Madrid, Universidad Politécnica de Madrid.

JACKSON, Kenneth T. y Camilo José VERGARA, *Silent Cities. The Evolution of the American Cemetery*, Nueva York, Princeton Architectural Press, 1989.

VARIOS AUTORES, “Forma y memoria”, en *Revista DPA. Documents de Projectes d'Arquitectura*, Departamento de Proyectos de Arquitectura de la Universidad Politécnica de Cataluña, núm. 18, 2002, pp. 5-89.

“Espántame, panteón”. Los espacios y usos del cuerpo muerto

J. Erik Mendoza Luján

Dirección de Antropología Física, INAH

La muerte no es misterio temible.

Tú y yo la conocemos bien.

*No tiene secretos que pueda conservar
para turbar el sueño del hombre bueno.*

No apartes tu cara de la muerte.

No temas que te prive de la respiración.

*No le temas, no es tu amo,
que se abalance sobre ti, más y más veloz.*

No es tu amo, sino el servidor de

tu Hacedor, de lo que o Quien

creó la muerte y te creó

y es el único misterio.

El libro de los enunciados

Entre los seres humanos la muerte abarca todos los aspectos de nuestra existencia, al encontrarse presente en la historia y en la sociedad; su definición y significación es cultural, además de formar parte de lo biótico, propio de nuestra especie *sapiens*. Así, un evento biótico significa para nuestra experiencia más de lo referente a la naturaleza; es un objeto simbólico y símbolo de la naturaleza.

Por tener esta característica de símbolo, el significado de la muerte va más allá de lo concreto y llega a lo abstracto de lo significante, confiriendo a las relaciones humanas un sentido emocional (sorpresa, horror, amor, entre otros). El temor o miedo es el sentimiento que se le asocia con mayor frecuencia. Miedo a la finitud, a sabernos perennes, con un final incierto.

Esta conciencia de finitud es lo que ha impelido al humano a crear una serie de cosmologías y cosmovisiones para curar la angustia a la finitud de ese animal *sapiens*, el cual tiene como característica específica la conciencia de ser consciente (en términos de Lizarraga, 1993), enfrentándolo al hecho biológico que es la muerte, la propia y la de sus semejantes, convirtiendo el *facto* biológico en *factus* socio-cultural. De esta manera, se ha concebido una serie de espacios de trascendencia.

Para tener acceso a estos espacios escatológicos es necesario diferenciar al vivo del muerto, a partir del cuerpo muerto, en tanto realidad orgánica y física palpable en la experiencia sensorial. La diferenciación se da a partir del ritual, como en todos los casos de la vida humana, determinando los espacios sagrados y tabú para los vivos. Los espacios diferenciales son físicos y metafísicos, entre los cuales se encuentra el cementerio y los usos rituales en torno al cuerpo-cadáver.

De esta manera, podemos contemplar dos aspectos importantes a considerar dentro de los estudios referentes a la muerte, el cuerpo inerte y los espacios propios del muerto:

1. El símbolo de la muerte, generado por la experiencia grupal en torno a este evento biótico y traducido en la cultura.

2. El ritual que confirma la separación de la vida y la muerte, donde se discrimina y determina la integración de las sociedades e identifica a los miembros de una comunidad a partir de la comunión –entendida como la conjunción de unión común de un grupo– de símbolos e instituciones culturales.

Comencemos pues con la muerte y el símbolo. La muerte se significa a partir de la experiencia individual y colectiva de los individuos. “Ya sea que creamos o no que la muerte puede ser experimentada, es evidente que la muerte es importante para la experiencia” (Carse, 1987: 45). No obstante, lo que experimentamos *no es nuestra propia muerte*, así como no podemos experimentar que *estamos dormidos* (entendiéndose esto no como la experimentación de soñar y estar consciente de que se sueña). Lo que experimenta el hombre es *la muerte de los otros*, no en relación con su muerte física, sino como el daño que provoca irreversiblemente a la red de conexiones con otras personas.

Cuando experimentamos la pérdida de la continuidad en la muerte del otro, por lo general reconocemos que se trata de algo sin sentido, inherente. ¿Por qué? Es la pregunta fútil e irresoluble que repetidamente invocamos ante el hecho de la muerte. El porqué tiene un significado más allá que el simple cuestionamiento de ¿por qué murió? No es más que la máscara de las preguntas que en realidad inquietan: ¿para qué existe la vida?, ¿cuál es el sentido real de mi vida? Preguntas ontológicas cuya respuesta tiene un referente cultural.

Cuando hablamos de cultura nos viene a la mente una serie de significados para este mismo concepto, los cuales llegan a ser contradictorios. Sin pretensión de ninguna naturaleza, se propone la siguiente conceptualización, que permite un mejor entendimiento del trabajo: “Sistema abierto de formas de ser, de vivir, de pensar, de actuar y comportarse de un grupo social extenso”. Este sistema comprende las

creencias, los modelos, los valores comunes a todo el grupo. Asimismo, las instituciones, normas, leyes y administraciones que le dan coherencia al grupo y permiten una identificación o identidad de grupo. Para lograr esto es necesaria la aceptación de la cultura por parte del individuo, que se introyecta por medio de la enseñanza y el aprendizaje. Por lo tanto, es imprescindible el manejo de signos, significantes, significados y símbolos para el entendimiento y la comunicación intragrupal, esto es, se necesita de un lenguaje articulado.

La importancia de la cultura en el significado de la muerte es harta, puesto que a partir de la misma se construye el universo y se le da un sentido, y la muerte forma parte de este universo. Con lo anterior, pareciera que la muerte y el universo son creaciones culturales del ser humano, lo cual es cierto a medias. Pareciera que el humano es un ser esquizofrénico, el cual vive en dos mundos diferentes que nunca se tocan, pero es lo contrario: conviven y el uno es parte del otro.

El humano, en tanto realidad material orgánica viva, experimenta a partir de su cuerpo biótico al mundo, al universo, a través de sus sentidos. Esto es, tiene una experiencia sensorial del contexto material y del que forma parte. El contacto con esta materialidad, la realidad, puede ser meramente como cualquier interrelación entre sistemas abiertos. Al tratar de aprehender la realidad la significa, le da un sentido mental a partir de la cultura. De esta manera el mundo de las cosas, la realidad material, se significa al asignarle un símbolo, el cual representa más allá del significado de la realidad material.

Al realizar este proceso donde la cosa es símbolo y el símbolo cosa, lo real (natural) y lo cultural (simbólico) se entrelazan para la construcción del significado del mundo material y su lugar en el mismo; comienza a responder las preguntas ontológicas de su génesis y su fin. Así, todo proceso natural se convierte en un proceso simbólico en tanto se significa en una cultura, tal como son las etapas ontogénicas por las cuales transita un individuo. Para cada una de las etapas se le asigna un estadio sociocultural, con un papel preponderante de la muerte en la confirmación del paso de los individuos por los estadios.

Así pues, el humano construye el universo y el resto de las cosas al comenzar con la designación de su cosmogonía, origen de las cosas reales, y continuar con la explicación ontológica de la materialidad, la cosmovisión. Esta construcción lleva implícita la creación de signos y símbolos de referencia como el tiempo y espacio –inicio, génesis, origen, vida, existencia, cuerpo, universo, mundo, cielo, tierra, yo, tú, él, nosotros, ellos–; por lo tanto, la construcción de las cosas que se encuentran en su entorno requiere de la definición de límites tanto arbitrarios como naturales, los

cuales terminarán de conformar el territorio de experimentación de los individuos y la sociedad.

Al hablar de límites me refiero a las áreas designadas para la terminación de un espacio o tiempo dado. Si hablamos de espacio, el límite se configura con lo conocido y comprendido, el último lugar adonde se ha llegado. Si de tiempo se trata, es el último momento en que se puede estar. Cuando se rebasa el sitio y el momento, los límites se convierten en umbrales y fronteras, sitios de paso y de restricción del paso. Cuando los límites, umbrales y fronteras son definidos por un simbolismo, se convierten en límites culturales que permean la identidad de lo propio y lo ajeno de un grupo cultural dado. De esta suerte, los límites son naturales y arbitrarios. Naturales en tanto existen como parte de la materialidad y la realidad, y arbitrarios por ser designados como símbolo por un grupo cultural, por lo que esto varía entre culturas.

Así pues, la muerte se significa como límite a dos niveles:

1. Arbitrario, en la medida que funciona como frontera y umbral para trascender a otro sistema de vida, a un más allá, a otra vida, lo mismo que símbolo de confirmación del cambio por el tránsito de los diferentes estadios ontogénicos simbólicos de una sociedad.

2. Natural, en tanto que es el deceso, el fin de la existencia material.

En la medida que el hombre toma conciencia de sí mismo y experimenta la muerte de los otros —el deceso—, es consciente del fin de su existencia. Concibe su *conciencia de finitud*. Esta conciencia está ligada a nuestra facultad de imaginación, que nos permite proyectarnos en el futuro, por lo que temporalizamos y podemos tener una memoria, un venir, devenir y porvenir tanto individual como colectivo. Un límite natural, el fin de la existencia material. La muerte se presenta como objeto de nuestra más profunda reflexión, nos crea *angustia*. No podemos mensurar y ponderar nuestra vida, nuestra existencia, sin tener presente que, en cualquier momento, la muerte, propia y ajena, cruce en nuestro camino. Se vuelve obsesivo el miedo al fin, a la extinción total.

Esta *angustia* ve su consuelo en la idea de convertir el límite natural en umbral simbólico: *trascender*. El horror al vacío y a la descomposición compelió al hombre a imaginar cosmologías que explicaran su propia razón de ser, su procedencia y su destino. Con mucha frecuencia son una serie de leyendas, mitos y creencias religiosas las que han relacionado el trance de la muerte con un río o un mar ancho y oscuro que hay que atravesar para llegar a la luz, la prolongación eterna de la existencia. Eliás (1989: 46) menciona que “sólo una creencia muy fuerte en la propia inmortalidad [...] permite eludir tanto la angustia de culpabilidad vinculada con el deseo de muerte [como] la angustia por el castigo de las propias faltas”.

Las distintas culturas han desarrollado diversas concepciones de lo que se supone existe después de la muerte, por lo que la filosofía ha reservado una rama entera a su estudio: la *escatología*, que se puede traducir como la ciencia de lo que trasciende a la existencia terrenal. La materia prima con que trabaja esta disciplina procede sobre todo de las religiones, pero también de leyendas y mitologías de tiempos casi prehistóricos.

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

1. *El más allá cercano*, en un universo casi idéntico al de los vivos, con la posibilidad constante de reencuentros (*v. gr.* sueños, fantasmas, posesión y reencarnación). Este modelo se observa en el chamanismo de Asia central, Siberia, América del Norte y, en especial, del África negra.

2. *El más allá sin retorno*, en un mundo diferente y lejano, tal y como se concebía en los vastos territorios de la antigua Mesopotamia y del Egipto faraónico, caracterizados por la centralización del poder.

3. *La resurrección de la carne*, que remplaza al mito del tiempo cíclico por el tema de una dimensión lineal y acumulativa; esta creencia culmina en el zoroastrismo, el mazdeísmo y las religiones del libro o de la familia de Abraham (judaísmo, islamismo y cristianismo).

4. *La reencarnación hinduista*, en la que el más allá no asume la forma de un espacio, de un modo diferente en el que el hombre entraría para no volver a salir: tiene más bien una dimensión temporal y se manifiesta por una serie de intervalos temporales que separan las reencarnaciones sucesivas de un mismo principio espiritual. Nada es más explícito, en este sentido, que los textos de los *Vedas* y de los *Upanishads*, y la creencia en la transmigración de las almas.

Estos cuatro modelos tienen como base cuatro sistemas lógicos fundamentales. El primero se relaciona con la distinción entre lo cercano y lo lejano. El segundo tiene que ver con las modalidades de la existencia de quienes habitan el reino de los muertos. El tercero es el más difícil de circunscribir; opone la idea de un comienzo absoluto y único (concepción o nacimiento) al tema oriental de los nacimientos (y de las muertes) repetidos. El cuarto es de orden religioso-moral: ¿las injusticias de este mundo obtienen reparación en el más allá? (Thomas, 1991: 104).

Todo esto es legítimo, pero a la vez insuficiente: “Cada una de estas posturas y sus contrarias responden a aspiraciones profundas, pero, puesto que en alguna medida son todas verdaderas, también encierran de algún modo una parte de falsedad” (*ibidem*: 106). Pero también cada una de estas posturas cohesionan las sociedades.

Los anteriores sistemas de esperanza representan los umbrales de un límite arbitrario, tratando de abolir el límite natural, que es la finitud de la existencia, por lo menos material. También existe otro límite simbólico que se conforma como frontera, lo animado e inanimado, el cual determina al cadáver y al cuerpo muerto. Por un lado, el límite natural, que es el fin, se encuentra definido por la presencia de la cosa material, el cual pasará a formar parte de la experiencia como símbolo de la cosa y de la cosa simbólica. Esto es, el cadáver se encuentra en la realidad material, se experimenta por medio de los sentidos, mientras que el cuerpo muerto se precisa como el símbolo de la muerte como límite natural, por lo que sobrepasa el significado para abolir el fin y trascender, significándose como frontera entre lo animado y lo inanimado.

En el ser humano, el cuerpo corresponde a dos niveles de concepción:

1. Natural, en tanto que es materia orgánica y forma parte del universo natural.
2. Simbólico, en la medida que representa territorios y límites arbitrarios a partir de la diferenciación de lo animado e inanimado

El cadáver es una cosa que carece de vida, materia inorgánica, mientras que el cuerpo se entiende como una cosa animada. Lo que caracteriza a las cosas como animadas e inanimadas no es su composición orgánica o inorgánica, sino la cualidad de tener una entidad anímica. Por consiguiente, el cadáver deja de tener una entidad que le dé la característica de animado, mientras que el cuerpo muerto continúa teniéndolo.

La más antigua y difundida concepción del cuerpo es la que lo considera como instrumento del alma. Ahora bien, todo instrumento puede ser apreciado de manera positiva por la función que cumple, y por lo tanto es elogiado, exaltado o también criticado cuando no responde bien a su finalidad o por implicar limitaciones y condiciones.

Una y otra alternativa han correspondido al cuerpo en la historia de la filosofía, que nos ofrece la condena total del cuerpo como tumba o prisión del alma, según la doctrina de lo órfico y de Platón (1972: 66b y ss.; *cf.*: Burnet, 1906), o la exaltación del cuerpo hecha por Nietzsche (1932: 56): “El que está despierto y consciente dice: soy todo cuerpo y nada fuera de él.” Siguiendo la primera dirección, el mito de la caída del alma en el cuerpo, expuesto en el *Fedro* platónico, es adoptado por la patrística oriental y en especial por Orígenes (cap. 9: 2). En los principios de la escolástica, Escoto Erígena (1906: 25) lo repitió.

También esta concepción presupone la noción de la instrumentalidad del cuerpo: en el estadio de caída, a causa del pecado, el alma tiene necesidad del cuerpo y le

es indispensable valerse de sus servicios. Pero, obviamente, la más cumplida y típica formulación de la doctrina de la instrumentalidad es la de Aristóteles (1950: I, 412b 16), para quien el cuerpo es “cierto instrumento natural” del alma como el hacha, ya que “tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo”.

El materialismo, al no implicar de forma necesaria la negación de la sustancialidad del alma, tampoco implica la negación de la instrumentalidad del cuerpo; es más, si el alma es corpórea, el cuerpo puede tener una función instrumental al respecto. Así lo creía Epicuro, quien atribuía al cuerpo la función de preparar al alma para ser causa de las sensaciones (*apud* Abbagnano, 1961), y los estoicos, para quienes el alma es lo que *domina* o utiliza de diferentes formas al organismo corpóreo (*idem*).

La concepción del cuerpo en el materialismo de Hobbes (1940: 195) no es diferente, pues al afirmar que “el espíritu no es otra cosa que un movimiento en determinadas partes del cuerpo orgánico”, reconoce con ello mismo la instrumentalidad del cuerpo en referencia a ese “movimiento” que es el alma. Ni el más burdo materialismo del siglo XIX, para el cual el alma sería un producto del cerebro como la bilis lo es del hígado o la orina de los riñones, obedece a un esquema interpretativo diferente; el cerebro, como el hígado y los riñones, es siempre un instrumento para la producción de algo.

Por otro lado, el espiritualismo, el de los neoplatónicos, por ejemplo, admite también la doctrina de la instrumentalidad: “Si el alma es sustancia”, dice Plotino (1940: I, 1, 4), “será una forma separada del cuerpo o, para decirlo mejor, será *lo que se sirve del cuerpo*”. La doctrina de la instrumentalidad domina toda la filosofía medieval. Dice santo Tomás de Aquino (1950: I, q. 91, a. 3): “El fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y las operaciones de ella. Pero la materia es en vista de la forma y los instrumentos en vista de las acciones del agente.” Constituye una excepción a esta doctrina la teoría de la “forma de corporeidad” propia del agustinismo medieval, que consistía en reconocer una forma o sustancia independiente del cuerpo orgánico.

Pero el abandono definitivo del concepto de la instrumentalidad del cuerpo sólo adviene con el dualismo cartesiano. Por lo común se cree que la separación instituida por Descartes entre alma y cuerpo como entre dos sustancias diferentes tiene como consecuencia el establecimiento de la independencia del cuerpo respecto al alma, punto de vista que no se había presentado antes de él.

En efecto, la instrumentalidad del cuerpo supone que éste no puede hacer nada sin el alma, del mismo modo que el hacha es inútil si no se halla empuñada por alguien. Pero el reconocimiento de que el alma y el cuerpo son dos sustancias independientes implica, como dice Descartes (1940: 4), que “todo el calor y todos los

movimientos que hay en nosotros pertenecen sólo al cuerpo, ya que no dependen del pensamiento en absoluto”.

Desde este nuevo punto de vista, el cuerpo aparece como una máquina que camina por sí misma: “El *cuerpo de un hombre viviente* difiere del de un *muerto* tanto como un reloj u otro autómeta (una máquina que se mueve por sí misma, por ejemplo) cargado y que contiene en sí mismo el principio corpóreo de los movimientos en función de los cuales fue proyectado junto con todos los requisitos para obrar, difiere del mismo reloj o de la misma máquina una vez rotos o cuando el principio de su movimiento cesa de obrar (Descartes, 1940: 6).”

Esta afirmación de la realidad independiente del cuerpo como autómeta no es tanto una tesis metafísica, sino más bien una tesis metodológica, que prescribe la dirección y los instrumentos de las investigaciones dirigidas a la realidad del “cuerpo”. Y justo en este sentido ha influido históricamente la tesis cartesiana, que ha sido durante mucho tiempo el supuesto teórico de las investigaciones sobre cuerpos vivientes. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, el dualismo cartesiano tenía el inconveniente de plantear un problema desconocido para la concepción clásica del cuerpo como instrumento, o sea, el problema de la relación entre el alma y el cuerpo.

La concepción clásica, en efecto, ya sea con la definición del cuerpo como instrumento del alma o con la del alma como forma y razón de ser del cuerpo, resolvía a su manera tal problema, ya que en realidad estas definiciones no son más que soluciones postuladas por el problema mismo. Pero con el dualismo entre el alma y cuerpo el problema salía a luz en toda su crudeza. ¿Cómo y por qué las dos sustancias independientes se combinan para formar al hombre? ¿Y cómo el hombre que, bajo determinado aspecto, es una realidad única, puede resultar de la combinación de dos unidades independientes? La filosofía moderna y contemporánea ha brindado cuatro soluciones.

La primera de ellas consiste en negar la diversidad de sustancias y en reducir la sustancia corpórea a la espiritual. La segunda solución, muy próxima a la primera, considera al cuerpo como un signo del alma. La tercera consiste en negar la diversidad de las sustancias, pero no la diversidad entre el alma y cuerpo, y por lo tanto, en considerarlas como dos manifestaciones de una misma sustancia. La cuarta considera al cuerpo como una forma de experiencia o como un modo de ser vivido, que tiene, sin embargo, un carácter específico junto a otras experiencias y modos de ser.

Si concebimos al cuerpo humano como el vehículo del alma, podemos comenzar a entender el porqué de la dicotomía de los estudios. Mientras tiene un alma,

el cuerpo se convierte en una entidad a la que denominamos ser humano; en tanto que al perder la parte vital, el alma, sólo tenemos el cuerpo, soma o cosa material inanimada. Esto se puede subrayar a partir de uno de los tantos conceptos médicos para el cuerpo, el cual lo define como sinónimo de cadáver. De esta forma, el cuerpo animado, que tiene alma y vida, es sujeto, mientras que el cuerpo inanimado, sin alma, el cadáver, el *cuerpo muerto*, se convierte en objeto.

Al convertirse el cuerpo de sujeto en objeto, se presenta como una realidad funesta, que se refiere al latín *funus*, que significa a un tiempo los funerales, el cuerpo muerto y el asesinato (*apud* Ariès, 1982: 34). Todos estos conceptos se incorporan en el signo y símbolo de la *muerte*.

Al circunscribir a la muerte dentro de una realidad física, corpórea, se conceptualiza como una dicotomía: muerte es diferente a vida en la medida que observo un cuerpo que vive y uno que ya no vive. Éste es el concepto más utilizado, proveniente de la medicina, y define a la muerte como “el cese de las funciones vitales en un organismo”. Si consideramos como cierto este concepto de muerte, un organismo, al mantener por lo menos una de las actividades esenciales, no se encuentra muerto, ya que estas actividades son fisiológicas, esto es, por medio de y propias del cuerpo. Al dejar de “funcionar” se convierte en el cuerpo inanimado, sin vida: en el cadáver. Si mantenemos esta idea, la muerte se nos presenta sólo como una realidad física, la cosa material inanimada, y vemos su resultante: el cadáver.

Cuando logramos descircunscribir el concepto muerte de esta realidad física, podemos incorporar lo social, lo psíquico y lo cultural para definir el cuerpo muerto, alejando la dicotomía de alma y cuerpo, conceptualizando sin polos hegemónicos. El concepto de muerte como “la pérdida de la dimensión temporo-espacial, y que puede alcanzar la máxima entropía”, nos permite incorporar una noción biopsico-sociocultural en nuestros estudios en torno a la muerte y, en especial, de los muertos.

No podemos negar que tanto el concepto de cuerpo como el de muerte son polémicos. La estrecha relación que mantienen para la realización de estudios en relación con la muerte y los cementerios es fundamental, en la medida que se encuentra inmerso en su constitución. Sin cuerpos muertos no habría estudios de la muerte, menos aun cementerios, y viceversa.

Se puede definir al cuerpo muerto como “el resultado físico individual de la actividad biopsicosociocultural que interactúa en una dinámica temporo-espacial determinada, y que tiene una relación endo-exógena, vía el comportamiento”. Obviamente, esta definición mantiene una estrecha relación entre los conceptos de cuerpo, comportamiento y muerte.

El horror, terror o miedo que provoca un cuerpo muerto es la significación del símbolo, la representación más allá de una realidad física y material, la angustia ante el fin. El cadáver se nos presenta como una realidad vívida, mas no la muerte por sí misma. Nada mejor para entender la experiencia de la cosa símbolo que el icono de un esqueleto con guadaña –san la Muerte o la santa Muerte–, a veces ataviado con una túnica y una balanza. Esta representación, herencia de la baja Edad Media, utilizada como símbolo de la muerte, nos da una clara idea del valor del cadáver en nuestra experiencia. No podemos experimentar el evento “muerte” tal cual, lo que experimentamos es la realidad física funesta, el cadáver, el “cuerpo inanimado”.

El cuerpo muerto se sacraliza y después será desacralizado, se tornará en objeto de veneración, de estudio o, tal vez, portador de infecciones, de la cuales la más contagiosa es la muerte misma. Por esta razón se crea una serie de comportamientos e ideas en torno a la muerte y, en particular, al muerto mismo.

Al muerto, centro escénico de las prácticas, se le asignan diversos roles y un lugar en concordancia con la continuidad de la vida. Así, el muerto también trasciende. La manera de trascender consiste en separarlo del mundo de los vivos, primero al cuerpo muerto y después a su ánima. Esto explica costumbres como la inhumación, la cremación, la inmersión, el canibalismo y el embalsamamiento. Estas operaciones requieren de un apoyo simbólico que les dé sentido y vuelva soportable la ausencia de los muertos o permanencia de los vivos: retorno a la tierra, al agua y a la gruta maternas; acción purificadora del fuego; comunión canibalista con el principio vital del difunto; momia que espera volver a ser habitada por el Ba o el Ka del faraón difunto; culto a las reliquias siempre presentes. “Tal es el objetivo primordial del rito (Thomas, 1980: 98)”. De esto se destacan dos puntos a considerar: 1) los espacios delimitados para el espíritu y 2) los espacios propios del cuerpo muerto.

Como se mencionó ya, la necesidad de trascender impele al hombre a imaginar lugares adonde ir después de muerto, para continuar otra vida. Éstos son creados de acuerdo con la cosmovisión de cada cultura. El lugar adonde trascenderá el espíritu está determinado por su forma de vida o por la forma en que murió (reparación de injusticias y premiación de las buenas acciones). “Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos” (Lucas, 2005: 144): de esta forma son premiados los que por sus obras están “en gracia de Dios”, mientras que los que obraron mal en vida son castigados en el “infierno”, fuera de la vista del Señor. Estén donde estén, es esperado el Juicio Final y la Resurrección de los Muertos, según la visión del cristianismo.

En Mesoamérica, en particular entre los nahuas, existían diferentes lugares para trascender, dependiendo la forma de fenecer. Los muertos por acción del agua iban al Tlalocan; los sacrificados y muertos en combate se convertían en compañeros del Sol. Los niños, al morir, eran considerados joyas: por ello, después de muertos permanecían en la casa de Tonacatecuhtli, alimentados por el *chichihuacuahco* o “árbol nodriza”. Las almas de los no elegidos por los dioses iban al oscuro plano del inframundo: el Mictlán, a partir de la cosmovisión de nueve planos extendidos bajo la tierra. Las mujeres muertas en parto eran divinizadas y se les enterraba en el patio de las *cihuapiltin*, acompañando al Sol en su ruta, sobre todo en su puesta.

El cuerpo muerto, al ser más tangible dentro de nuestro plano de experiencias, tiene sus espacios propios, delimitados por la relación vivos-muertos, profano-sagrado. Así, en diversas cosmovisiones, el difunto pasa a ser parte de lo sagrado al estar cerca de la divinidad. De esta manera se le adjudican roles al muerto: santo, beato, ánima, antepasado. Es la conexión entre lo sagrado y lo profano, entre lo sobrenatural y nuestro mundo. Por otro lado, se le rinde culto a los muertos a través de sus restos materiales, tanto al prepararlos para el viaje al más allá como al obtener reliquias para el uso simbólico.

Los preparativos para el viaje final ayudan al difunto a no vagar dentro el mundo de los vivos y asegurar su lugar en el más allá. Caronte (el barquero del río Aqueronte) recibe un óbolo por cada transbordo, motivo por el cual los antiguos griegos ponían una moneda debajo de la lengua de los fallecidos antes de enterrarlos (Castaño, 1993: 23). Entre los mexicas, aquel difunto que no era elegido por los dioses y que, por lo tanto, iba al Mictlán, “debía ir acompañado de un perro que era incinerado junto con el difunto. Después de ochenta días se incineraban las ofrendas que habían llevado parientes y amigos” (Cortés Ruiz *et al.*, 1983: 45).

Este aseguramiento es ofrecido en la actualidad por algunas culturas: “Entre los indios del Perú: entierran a sus muertos en tumbas de adobe en las que, a la altura de la cabeza, practican una abertura en forma de chimenea para que pueda escapar el alma” (Castaño, 1993: 24).

Estos comportamientos son denominados como ritos funerarios, a partir de sus particulares concepciones escatológicas. Entendiendo que el hombre es el único animal con conciencia de finitud y que ésta deriva en una necesidad de trascendencia, es comprensible su deseo de establecer los límites simbólicos entre la vida y la muerte por medio de los rituales.

La cohesión de una sociedad está mediada por la interacción de una red de conexiones o experiencias en conjunto. La libre comunicación y aceptación de las

normas y reglas existentes dentro de ésta por los miembros que la conforman constituyen códigos que expresan el sentido de vivir y de trascender en grupalidades.

Los rituales permiten el reconocimiento y la adhesión de los miembros de una sociedad; son “un sistema de organización para las relaciones de los seres humanos entre sí” (Firth, 1961: 203). Este sistema trata de convertir el tiempo lineal (natural), en el cual existe un inicio y un fin, en cíclico (cultural), donde el inicio y fin son uno mismo, al tocarse estos polos. De esta forma se posibilita la trascendencia y la negación de la muerte.

Para lograr el objetivo del ritual es necesario vincular la muerte con este proceso sociocultural. Si el hombre no se supiera finito, no tendría la necesidad emocional de trascender; al mismo tiempo que para trascender y para unirse a una grupalidad es necesario transitar por diferentes etapas, “tanto biológicas como socioculturales; el paso de un estadio a otro diferente”. Al delimitar y consagrar las diferencias de cada estadio se demarca el inicio y fin de cada etapa, así como la continuidad de la existencia.

Pero la muerte no sólo aparece en los rituales en torno a ella; está presente en cada uno de los ritos de paso, en los cuales se confirma la transición de una etapa a otra, consagrando la diferencia entre los miembros de cada una de ellas. En este tipo de rituales es evidente la muerte de la persona, puesto que el individuo deja de tener cierto papel a desempeñar en la dinámica propia de su comunidad, para ser una persona diferente, a la que se asigna una nueva labor a desempeñar dentro de esta dinámica sociocultural.

Por lo general, este tipo de rituales se relaciona con las etapas de desarrollo biológico (ontogenia) de los individuos, correlacionadas con los estadios socioculturales. El nacimiento, desarrollo, maduración, reproducción, vejez y muerte tienen sus correlativos en lo sociocultural, bautizo (en el caso de las culturas cristianas) o nominación y denominación del individuo (aun cuando no corresponda al momento del parto, y puede ser antes o mucho después), estados liminales entre la infancia y adultez (por ejemplo, la adolescencia), estado casamentero, matrimonio, ancianidad y muerte. Todos estos estadios varían según las diferentes cronologías propias de cada sociedad-cultura.

Cada uno de estos estados transitorios ve la finitud de los periodos anteriores y el inicio de los posteriores durante la vida de los individuos. El cambio presente en estos estadios nos recuerda el tiempo lineal-natural, carga pesada si el humano trata siempre de trascender. La forma de romper esta linealidad es circunscribiéndola en el tiempo circular-cultural, el cual posibilita que la muerte de la persona en la etapa anterior dé paso a una nueva existencia dentro del grupo.

La presencia de la muerte en los rituales tiene su mayor expresión en los ritos propios en torno a la muerte.

Los rituales funerarios son comportamientos que reflejan los afectos más profundos, supuestamente guían al difunto en su destino *post mortem*, tienen como objetivo fundamental “superar la angustia de muerte de los sobrevivientes” (Thomas, 1991) y su expresión varía de cultura a cultura. Estos ritos aseguran la trascendencia del muerto y de los que sobreviven. Experimentar la muerte de una persona nos permite percibir la discontinuidad, el sin retorno de la vida, sentir “pena”. “El hecho de que la muerte parece alcanzar a los afligidos por la pena se refleja ampliamente en las prácticas funerarias” (Carse, 1987: 120).

El doliente juega un papel importante dentro de estas prácticas. Es el receptor de todas las conductas dentro del ritual. Después del cadáver, es el deudo quien recibe más atenciones. En casi todas las culturas, los dolientes son considerados como personas totalmente dependientes de otras (tanto de los no dolientes como del resto de los dolientes) e incluso incapaces de alimentarse a sí mismos. Así, toda la escenografía en que se da la práctica no es más que un disfraz hacia el verdadero sentir: miedo a la finitud propia. “Las intenciones oblativas de homenaje y solicitud hacia el muerto encubren conductas de evitación que ponen de manifiesto el temor a la muerte y la preocupación por protegerse de ella” (Thomas, 1991: 89).

Entonces el ritual funerario tiene una función fundamental, tal vez inconfesada, de *prevenir* y *curar*. Prevenir nuestra vida finita y curar las culpas, evitar el fin, seguir existiendo. Es un medio de circunscribir a la muerte, de encerrarla en un lugar limitado, al margen de la vida. El duelo no es más que expiar nuestras culpas hacia el difunto por haberlo sobrevivido o quizá por haberle deseado mal alguna vez. ¿Por qué la culpa de haberlo sobrevivido? Porque la experiencia de la muerte de otros nos recuerda la inevitabilidad de la nuestra: “Lo que experimentamos en ese caso no es la muerte de otro como tal, sino la discontinuidad que la muerte provoca en nuestras vidas” (Carse, 1987: 91).

Los primeros indicios arqueológicos de rituales funerarios, definidos a partir de las sepulturas halladas, se encuentran en Europa y Asia; de ellos se destaca el localizado en Le Moustier, correspondiente a un hombre joven que fue colocado acostado sobre su lado derecho (decúbito lateral derecho), con la cabeza apoyada en el antebrazo, como si durmiera. Junto a su mano había un hacha delicadamente labrada, y rodeando al cuerpo, huesos de animales salvajes. Esto induce a pensar que se le enterró con alimentos que debían proporcionarle sustento para el viaje a la nueva vida (Birdsell, 1986; Cortés Ruiz *et al.*, 1983; Castaño, 1993). En la localidad francesa

de La Farrasie, los arqueólogos encontraron una tumba que disponía incluso de una piedra tallada en forma de cazuela, tal vez para que el finado se preparara la comida. Estos hallazgos datan de más de 25 mil años de antigüedad, correspondientes a *Homo sapiens* (Birdsell, 1986; Castaño, 1993).

A la par de la necesidad de trascender por parte del ser humano, existe también el deseo de continuar con el estatus de poder. Este deseo se ve reflejado dentro de las concepciones del más allá y se expresa en los ritos funerarios. En una tumba localizada en Rusia, de unos 24 mil años de antigüedad, yacían los restos de un hombre vestido con una capa tejida con más de tres mil cuentas de marfil engarzadas. En otra cueva (sepulcros típicos del paleolítico superior) los arqueólogos encontraron jabalinas de marfil, ocho mil cuentas del mismo material y numerosos anillos y brazaletes, con los que se reconocía el rango del fallecido en esta vida y quizá en la otra (*idem*).

Una cultura que ha fascinado por su fastuosidad y suntuosidad hacia los muertos es la egipcia. Para ellos, después de la muerte había una existencia material en la que los difuntos gozarían de todos los privilegios y placeres que habían experimentado en la vida terrena. Por esta razón, los faraones se hacían acompañar de sus esclavos, soldados y sirvientes, abundante comida y bebida, carruajes lujosos, barcas y tesoros. Esto también hacían los reyes sumerios y los emperadores chinos.

En algunas culturas del México prehispánico “los dignatarios eran sepultados con solemnidad en cámaras subterráneas abovedadas, el cuerpo era puesto sentado sobre un *icpalli*, vestido, rodeado de armas y piedras preciosas. Junto a estos dignatarios se enterraban algunas de sus esposas y algunos de sus servidores que por propia voluntad querían seguirlo al más allá” (Cortés Ruiz *et al.*, 1983: 56). Aquellos que no tienen acceso a estos niveles de poder en su paso por la tierra se conformarían con los utensilios propios de su ritual y con esperar que sus actos en vida o su forma de morir sean recompensados en el más allá.

De esta forma tenemos diversos tipos de ritos que ayudan a curar la pena por la pérdida de las personas y a superar la angustia de sabernos finitos:

a. Ritos funerarios: se llevan a cabo por la pérdida del individuo que compartía la red de experiencias con el resto de los sujetos. Se realizan a partir de su muerte hasta el momento de llevarlo al lugar destinado para su cuerpo muerto. Este tiempo varía entre las diferentes culturas-sociedades o creencias religiosas. Comprende una dimensión temporo-espacial determinada para lograr la resignación de la pérdida, “asegurando la abolición de la muerte y la transición al mundo de los muertos”. Al terminar este estadio, el doliente entra a la etapa de los “ritos de recordatorio”.

b. Ritos de recordatorio: son aquellos que permiten la trascendencia y convivencia del difunto con los vivos. Comprende el tiempo y el espacio destinados al luto y las conmemoraciones en que se inmiscuya al difunto. El objetivo es recordar a “los que ya se fueron”, y al mismo tiempo ayudar a solventar la necesidad de trascendencia del vivo. En este tipo de rituales entran los aniversarios de muerte, los días de muertos, Todos Santos, etcétera.

Dentro de este comportamiento se contempla el lugar propio del cuerpo muerto. Ya se mencionaron costumbres tales como la inhumación, cremación, inmersión, canibalismo y embalsamamiento. Las más comunes entre éstas son la inhumación y la cremación. Cada cultura, dentro de su cosmovisión, le da sentido simbólico a este tipo de rituales funerarios. Por ejemplo, los mexicas tenían, entre otras, dos formas de tratar a los cadáveres según el tipo de muerte: la incineración y la inhumación. Se enterraba a los que morían por acción del agua, ya que habían sido distinguidos por las deidades del agua y de la lluvia. También los dignatarios eran sepultados. Los que no eran elegidos por los dioses ni altos funcionarios, eran cremados. El canibalismo ritual era utilizado para personajes militares de alta jerarquía o que se habían distinguido en la lucha, y eran de otros pueblos.

De esta manera, el ritual necesita de un espacio físico para realizar la acción simbólica de la demarcación. La materialidad del objeto (cadáver) en conjunto con el espacio (territorio) permite la construcción de los límites espaciales que fungirán como el final de los lugares propios de los vivos y el comienzo de los sitios para los muertos. El espacio depositario de los restos humanos, propio del cadáver, se significará como la frontera simbólica de demarcación en las actividades cotidianas de nuestra existencia. Es el límite entre la vida y la muerte, y por tal motivo una frontera, conformando los espacios naturales y culturales del territorio de un grupo sociocultural. Este territorio comprende los espacios y tiempos tanto sacros como profanos.

Se mencionó también ya a los espacios propios de la entidad anímica de los seres humanos. Éstos son los sitios de orden simbólico, aquellos a los que no tenemos acceso a partir de nuestros sentidos, sino sólo por medio del significado simbólico profesado por las creencias de cada cultura. Por otro lado existen los lugares propios de la existencia material, a los cuales se ingresa por medio de la experiencia sensorial porque son objetos, pero para su entendimiento y delimitación es necesario darles un significado simbólico, construyendo los límites-fronteras y límites-umbrales que enmarcan y dan coherencia a la identidad propia grupal y cohesión al grupo.

Así, los cementerios y sepulturas son parte importante para cada cultura en la medida que son las fronteras y umbrales entre la vida y la muerte. El sentido simbólico de estos espacios propios de la muerte es, en conjunto con el ritual, demarcar las diferencias entre nosotros y ellos. Esto es, en el cementerio de nuestra comunidad no puede haber sepultura para otros, extranjeros o extraños. En el sitio familiar no puede encontrarse a alguien que no sea de nuestra familia. Identidad, en tanto que el territorio es nuestro, y en particular de los que estamos vivos, delimitando las diferencias hacia el exterior y al interior. El muerto es antepasado, ancestro para nosotros, en tanto familia o sociedad. Estas diferencias son confirmadas por las ceremonias realizadas en el cementerio y la sepultura.

De esta manera, una realidad física, material y cosa, como es un espacio físico-biótico (tierra, cueva, aire, árbol), pasa de lo profano (lo natural) a lo sacro (cultural) y, por ende, es intocable, puesto que lo sagrado no se toca, precisamente porque es sagrado. Lo mismo que el cadáver (cosa) se convierte en cuerpo muerto (símbolo) en la medida que significa al muerto, tanto como entidad anímica separada y cuerpo inanimado. El cuerpo muerto, al ser símbolo del muerto, propone los límites que se conforman como umbrales, en tanto que es la cosa-símbolo del límite muerte y sus territorios.

La sepultura se puede definir como “el espacio donde se depositan los restos inanimados de cualquier individuo”. Por lo tanto, la sepultura es el continente del cadáver, ya sea material o simbólico. Una vez depositado el muerto en este espacio y confirmado el límite arbitrario por medio de la ceremonia propia, el muerto ha cruzado el umbral de esta vida para adquirir una nueva existencia. Como realidad, como cosa, el cuerpo muerto es susceptible a la experiencia sensorial, pero al ser sepultado pierde la existencia material. Por lo tanto, al tocar el espacio donde será depositado como restos, el contenido y el continente se convierten en uno solo. La sepultura y los monumentos realizados para indicar el espacio continente del cadáver traspasan los límites, se vuelven umbrales de la experiencia, por lo que se convierte en el cuerpo muerto en tanto que existe la experiencia material de la cosa que simboliza al muerto, y por lo tanto se vuelve lugar de culto, sacralizándolo.

De esta manera, la sepultura, que es cosa material y, por lo tanto, inanimada, cobra vida por el contacto con el muerto; se convierte en su nuevo cuerpo, que es frontera de la experiencia sensorial de los individuos. La piedra se anima, lo inorgánico tiene su propia forma de existencia vital. De ahí la sepultura como umbral entre la vida y la muerte, que contiene los restos inorgánicos e inanimados del muerto, si bien hacia el exterior es susceptible a la interrelación con el resto de

la sociedad. No es de extrañar que algunos sujetos se acerquen a las sepulturas a platicar con los muertos ni que se realicen actos de alto grado de sentido simbólico religioso a los pies de las sepulturas.

Si la sepultura es el individuo, el cuerpo del muerto, entonces el cementerio es la aldea global, el feudo de la muerte y los muertos, donde san Pascualito rey gobierna. Por su estrecha relación con las experiencias de las personas, es lugar de culto (a los muertos), y así se convierte en un espacio sagrado por la relación de los muertos con la divinidad. En la tradición cristiana, el atrio de la iglesia se convierte en cementerio, éste en camposanto y después en panteón (Ariés, 1982).

Sea cualquier lugar donde se encuentre el cementerio, templo, casa, dentro o fuera de la comunidad, el espacio que se destina al cadáver es apartado de la cotidianidad del vivo en tiempo y espacio, ya que éste entra en la categoría de lo sagrado; el contacto con los vivos es permitido por la vía del recuerdo y enseñanzas, teniendo tiempos y espacios propios para llevarlo a cabo. El sistema funerario está ligado a conceptos mágico-religiosos. A esto se debe el tratamiento que se da a los muertos antes y después de haber sido inhumados, como es el caso de los enterramientos secundarios en ollas y en algunas ocasiones en tumbas. Las ofrendas indirectas, asociadas con muchos enterramientos, indican que después de inhumados también se les seguía rindiendo tributo (Romano, 1974).

Todavía quedan muchas preguntas y respuestas en el aire concernientes a este tema que ha llegado a obsesionar al hombre: la muerte, pero también es una forma indirecta de entender la verdadera razón por la cual se estudia: la vida. Un *continuum* de tiempos biológicos, psíquicos, sociales y culturales que se relacionan con una serie de eventos temporales en un espectro de espacios (gestación, nacimiento, crecimiento, maduración, reproducción, vejez y muerte).

En muchas ocasiones se toma a la muerte como parte de los estadios de la vida, y al mismo tiempo se le ve como lo contrario de ésta. Vida y muerte, ¿continuo o formas de un solo fenómeno?, ¿eventos separados por el tiempo y el espacio o entrelazados?

En uno de sus poemas, Sabines (1988: 89) reflexiona: “¿Qué pensaría Lázaro cuando iba a morir por segunda vez? La muerte ¿fue distinta de la primera, como el lunes es distinto del martes? ¿A cuántas muertes tenemos derecho cada uno? Porque la vida es siempre la misma pero la muerte...” La muerte también es una, con múltiples máscaras y escenarios donde representa su obra: tratar de descubrir la verdadera razón de nuestro existir en un tiempo y espacio como ejes vectores de ésta, nuestra existencia humana, expresando vía “comportamientos” la angustia y la pena que causa vivir y morir.

Bibliografía

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1961.
- AQUINO, Tomás de, *Summa Theologiae*, Turín, 1950.
- ARIÈS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus (Humanidades), 1982.
- ARISTÓTELES, *De animalin animalium*, Londres, Bekker, 1950.
- BIRDSELL, J.B., *Evolución humana. Una introducción a la nueva antropología física*, México, Ceccsa, 1986.
- BLANCK-CEREJEIDO, Fanny, *La vida, el tiempo y la muerte*, México, FCE, 1982.
- BURNET, John (comp.), *Platón*, Oxford, 1906.
- CARSE, James P., *Muerte y existencia*, México, FCE, 1987.
- CASTAÑO, Laura, “Ritos funerarios”, en Pilar Hoyos (ed.), *Muy interesante. Especial de la muerte*, México, Provemex, 1993.
- CORTÉS RUIZ, Efraín et al., *Los días de Muertos: una costumbre mexicana*, México, gv Editores, 1983.
- DANFORTH, Loring M., *The Deaths Rituals of Rural Greece*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1982.
- DESCARTES, René, *Les Passions de l'Âme*, París, Seoul, 1940.
- ELIAS, Norbert, *La soledad de los moribundos*, México, FCE (Cuadernos de la Gaceta, 53), 1989.
- ESCOTO ERÍGENA, Juan, “*De division naturae*”, en Migne (comp.), *Patrología latina*, vol. 122, 1906.
- FERRATER MORA, José, *La ironía, la muerte y la admiración*, México, Cruz del Sur, 1946.
- FIRTH, Raymond W., *Tipos humanos. Una introducción a la antropología social*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, México, FCE, 1940.
- LIZARRAGA, Xabier, “Comportamiento humano: interacción de complejidades evolutivas”, en *Ludus Vitalis*, vol. I, núm. 1, 1993, pp. 57-81.
- LOPE BLANCH, Juan M., *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, México, FCE, 1981.
- LUCAS, “Evangelio”, en *La Biblia, Latinoamericana*, Madrid, San Pablo/Editorial Verbo Divino, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra I: Los enemigos del cuerpo*, Madrid, 1932.
- MENDOZA LUJÁN, J. Erik, *Día de Muertos en la Mazateca. Una mirada desde la antropología del comportamiento*, México, INAH-Conaculta, 2005.
- _____, “El cuerpo muerto. Reflexiones acerca del manejo del cuerpo humano, a partir de un estudio osteobiográfico de una colección ósea tepaneca”, en Carlos Serrano Sánchez et al. (eds.), *Estudios de Antropología Biológica*, México, IIA-UNAM/INAH/AMAB, vol. XII, 2005.
- _____, “Ánimas volverte a ver. Las entidades animicas, la muerte y la escatología: una revisión en algunas religiones”, en Gloria Artís (dir.), *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, INAH, núm. 80, septiembre de 2005.
- _____, “Hay muertos que no hacen ruido... La antropología de la muerte, una línea de trabajo”, en G. Artís (dir.), *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, INAH, núm. 64, abril de 2004.
- OLIVÉ, León, “La muerte. Algunos problemas filosóficos”, en Patricia Magaña R. (coord.), *Ciencias*, México, UNAM, núm. 38, abril-junio de 1995.

- ORÍGENES, *De principiis*, vol. II, cap. 9.
- PLATÓN, “Fedro”, en *Diálogos*, México, Porrúa, 1972.
- PLOTINO, *Enneades*, México, FCE, 1940.
- ROMANO, Arturo, “Sistema de enterramientos”, en Javier Romero (coord.), *Antropología física en México. Época prehispánica*, México, INAH/SEP, 1974.
- RUFFIÉ, Jacques, *El sexo y la muerte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988.
- SABINES, Jaime, *Obras completas*, México, FCE, 1988.
- THOMAS, Louis-Vincent, *El cadáver, de la biología a la antropología*, México, FCE, 1980.
- _____, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.
- _____, *La muerte*, Barcelona, Paidós Studio, 1991.

Transformación y permanencia de las costumbres funerarias del pueblo de San Lorenzo Tezonco

Ana Tania Romero Levario
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Hablar de velorios y cortejos funerarios todavía es un tabú para algunas regiones u otros países donde conversar sobre nuestra propia muerte se manifiesta intocable, a sabiendas de que en algún momento sucederá, y referirnos a ella suena poco apropiado durante las conversaciones cotidianas en culturas urbanas. Sin embargo, en nuestra cultura popular no sucede así durante el 1° y 2 de noviembre o Día de Muertos, también conocido como de Todos los Santos o de los Fieles Difuntos.

En pleno siglo XXI la transformación, como la pérdida de ritos y costumbres inmersos en los cortejos y sepelios funerarios, la han permitido los propios integrantes de las comunidades, ya que ante los descendientes son responsables de su cultura e identidad. Una analogía pertinente sería la carrera de relevos, en la cual cada participante debe pasar la estafeta a su compañero o sucesor. Por ende, la estafeta corresponde a las tradiciones familiares y grupales que se deseen conservar o erradicar a lo largo de la carrera en la vida.

En el presente trabajo se tocan los temas de permanencia, transformación y pérdida en el ámbito funerario dentro del pueblo de San Lorenzo Tezonco, Iztapalapa, una de las 16 delegaciones del Distrito Federal, que comparte características históricas a lo largo de los años que lo hacen único y diferente a cualquier otra geografía en México. Así, se describe y analiza la permanencia y transformación de costumbres, tradiciones, relatos y ritos que conforman las prácticas funerarias de esa localidad.

En algunas de las investigaciones ya realizadas por instituciones como el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y otras, se menciona que la delegación Iztapalapa está integrada por 16 pueblos, entre los que figuran Iztapalapa de Cuitláhuac, Aculco, Magdalena Atlazolpa, San Juanico Nextipac, San Andrés Tetepilco, San Marcos Mexicaltzingo, Culhuacán, Santa María Tomatlán, San Andrés Tomatlán, San Lorenzo Tezonco,

Santa Cruz Meyehualco, San Sebastián Tecoloxtitlán, Santiago Acahualtepec, Santa María Aztahuacán, Santa Martha Acatitla y San Lorenzo Xicoténcatl, aunque habrá quienes afirmen que Iztapalapa está conformada por 17 o 18 pueblos.

La importancia de estos pueblos en el contexto de la ciudad de México se debe a su larga historia, que se remonta a la época prehispánica; por esto, en la actualidad conservan una serie de tradiciones y prácticas culturales que se recrean en su memoria histórica.

Cabe aclarar que en la presente investigación se retoma el concepto de pueblo propuesto por Medina en su ensayo "Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México", donde se refiere que los pueblos de la ciudad son las antiguas comunidades agrarias mesoamericanas que poblaban la cuenca de México, y que a pesar de presiones diversas y contingencias históricas como la conquista española y los procesos de urbanización y crecimiento de la ciudad, estas comunidades se han mantenido en el tiempo y en el territorio gracias a sus propios mecanismos de resistencia y negociación con su entorno, por lo que se transforman; algunas de ellas se desintegran, pero la mayor parte logra reproducirse y reinventarse a partir de un capital cultural contenido en la tradición mesoamericana:

La presencia de los pueblos originarios de pronto nos resulta evidente y rica en las formas que constituyen a la posmoderna y globalizada ciudad de México; por un lado nos encontramos con la toponimia de raíz náhuatl, es decir un tanto castellanizada, la cual cubre la vasta extensión —no sólo de la ávida mancha urbana que configura lo que se llama la zona metropolitana de la ciudad de México— sino el espacio histórico más amplio en que se ubica, la cuenca de México (Medina, 2007: 32).

Un importante mecanismo de reproducción se da a partir de la historia oral en los pueblos, distinguiéndose por el gran peso cultural que los caracteriza y los hace únicos por su pasado prehispánico a partir de los relatos de los pobladores y su propia cosmovisión en torno a la vida y la muerte, no como eventos que marcan rupturas, sino más bien de importantes construcciones simbólicas, discursivas y rituales con que los habitantes buscan su continuidad histórica y permanencia como grupo social.

Como parte de esta rica herencia de prácticas culturales, los ritos funerarios de San Lorenzo Tezonco nos transmiten su visión del mundo. Como lo menciona Mendoza (2005: 15), este proceso presenta una serie de momentos críticos de transición que todas las sociedades ritualizan y señalan públicamente con ceremonias

apropiadas para inculcar la importancia del individuo y del grupo entre los miembros de la comunidad. Dichos momentos son el nacimiento, la pubertad, la madurez, la reproducción y la muerte, otorgándosele significado social a estos procesos biológicos.

Desde la investigación empírica, Turner (1990: 455) plantea la relación del ritual con la vida cotidiana y propone una metodología sobre el manejo y análisis de los símbolos y los rituales dentro de los contextos sociales: “Así llegué a ver las celebraciones rituales como fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegaban a ajustarse a sus cambios internos, y adaptarse a su medio ambiente. En esta perspectiva, el símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social”.

El tema de la muerte parte de la experiencia personal, con la que se mantiene un acercamiento directo en el ámbito funerario como actividad económica familiar. Esta actividad me permitió conocer prácticas funerarias en las que se conjugan ámbitos rurales y urbanos, tradicionales y “modernos” presentes en los terrenos de la muerte. La pertinencia de mi investigación radica en el acercamiento al contexto histórico y simbólico inmerso en el ritual mortuorio, así como la relación de cada uno de los elementos que lo conforman, la organización de los individuos que integran esta comunidad y el papel que estas prácticas desempeñan en la continuidad histórica del pueblo de San Lorenzo Tezonco.

La actual Iztapalapa era surcada por lagos (como el de Texcoco) y diversos ríos (como el Churubusco y la Piedad), que también son conocidos como “lajas”. La calzada de La Viga era el Canal Nacional, que conducía las aguas de los canales de Chalco, Tezontle, del Moral y de Garay. Aunque hoy día las aguas del lago y los ríos que cruzaban la demarcación sean sólo un recuerdo, parte de su paisaje se conserva aún, como el cerro de La Estrella, el Peñón Viejo y la sierra de Santa Catarina, donde se hallan los volcanes de San Nicolás, Xaltepec y el de La Candelaria.

El nombre de Iztapalapa proviene del vocablo náhuatl *iztapalli*, que significa “lozas” o “lajas”, y *atl*, que quiere decir “agua”. En conjunto, se lee como: “En el agua de las lajas.” Iztapalapa se localiza en el oriente del Distrito Federal y colinda con las delegaciones Iztacalco, Tláhuac, Xochimilco, Benito Juárez y Coyoacán, así como con los municipios de Nezahualcóyotl, Los Reyes, La Paz y Valle de Chalco, que pertenecen en conjunto al Estado de México.

San Lorenzo Tezonco, pueblo originario de Iztapalapa, es de origen náhuatl, rodeado de tres lagos: dos de agua dulce –Xochimilco y Chalco– y uno de agua salada –Texcoco–. En un principio se formó por un *altepetl* –o “pueblo”, que se refiere a la localidad y al conjunto de habitantes del lugar (pueblo separado)–, dividido en dos

calpulli o barrios llamados de los “tetzoneros” –personas que habitaban en las zonas cerca de la laguna– y de los texcaleros –habitantes de zonas de basalto, que son rocas volcánicas de color negro o verdoso.

En la actualidad el pueblo de San Lorenzo Tezonco está conformado por cuatro barrios: San Lorenzo, San Salvador, San Antonio y de Guadalupe, donde predomina su amplio contexto histórico, en la cual convive una gran variedad de costumbres y tradiciones hoy día transformadas, las cuales son reconocidas como prácticas de identidad del pueblo.

Los aspectos culturales con los que más se ha destacado a los pueblos en Iztapalapa hacen énfasis en las celebraciones públicas festivas y religiosas, como las mayordomías, peregrinaciones, danzas, representaciones de Semana Santa y carnavales. Estas actividades tienen un gran peso que pone en la mira a sus habitantes y convoca a vecinos y otros pobladores de la ciudad. Al contrario de estas celebraciones públicas y masivas, los ritos mortuorios y las prácticas que se suceden alrededor de estos eventos corresponden al ámbito de la vida privada de la comunidad.

En pleno siglo XXI los ritos mortuorios que se celebran en San Lorenzo Tezonco son el resultado de diversas tradiciones históricas donde se han vertido visiones que abarcan desde el mundo mesoamericano hasta el católico cristiano, así como elementos de prácticas modernas como la música y el video. Esto nos refiere también la capacidad de reproducción cultural, tradicional e identitaria que se ha logrado transmitir de generación en generación como un mecanismo de continuidad en la actual época moderna y globalizadora.

Los habitantes de la comunidad que intervienen en un sepelio y cortejo funerario desempeñan diferentes actividades divididas por género, que son fundamentales para que se lleve a cabo dicho rito, donde se reparten tareas para atender a las personas que asistirán al velorio a dar el “saludo”, como ellos le llaman al pésame que se da a los familiares directos.

Las mujeres que participan en los ritos mortuorios se encargan de preparar la comida ofrecida a quienes acompañan a la familia del difunto durante el velorio, el cual se lleva a cabo donde fue la última morada del fallecido. Por lo general en este día se hace comida de vigilia y sólo se pone a hervir café de olla, y se ofrece pan de dulce, blanco o tamales. También se cocina durante los siguientes nueve días, durante el llamado novenario o rosario, tiempo equivalente de la realización de los rezos en la religión católica. Este paso implica una etapa del ritual de rezos para pedir por el descanso y perdón del alma del difunto. La comida que se prepara para estos días es de completa vigilia, donde las carnes rojas quedan fuera del menú.

Los hombres, por su parte, se encargan de poner el manteado y lonado, acción consistente en poner lonas y mesas durante el velorio y novenario, así como a conseguir o rentar sillas para la gente que llegará a dar el saludo a la familia doliente. Las mujeres que llegan a dar el saludo traen consigo víveres como frijol, charales, romeros, chile guajillo, mole, canela, café, semillas, arroz, papas, pan, azúcar y ceras, mientras que los hombres hacen entrega, dentro de sus posibilidades, de dinero en efectivo a algún familiar directo del difunto, ya sea a los padres, esposo, esposa o a los hijos, según sea el caso.

Las veladoras, las coronas y las flores son elementos que nunca faltan en un velorio del pueblo de San Lorenzo Tezonco. Las ceras tienen un significado de orientación y de alumbramiento para el camino del alma; por ello la importancia de mantener con luz el lugar donde se realiza el velorio. Las coronas representan un símbolo de admiración y respeto hacia el difunto. Las flores, por su parte, simbolizan la expresión anímica de la naturaleza humana. Hay quien llega a afirmar que la flor conduce a la sensibilización del alma, por lo que la costumbre de acompañar con flores en el caso de un velorio demuestra solidaridad con el dolor de la familia del difunto. Se podría decir que las flores pasan a formar parte de las representaciones más vistas en el ámbito mortuorio. Las que predominan en los terrenos mortuorios en el pueblo de San Lorenzo Tezonco son las gladiolas y la nube blanca; las primeras poseen grandes follajes brillantes en forma de espada y tienen pétalos vistosos que parecen una copa angosta con profundos colores, mientras que la nube blanca es ornamental, en cuyas ramas predominan los colores blancos o rosados.

Descomposición del cuerpo

Después del fallecimiento, pasan alrededor de seis horas antes de que comience la rigidez del cuerpo. Los músculos se relajan, la vejiga se comienza a vaciar y la comida que se encontraba en los intestinos comienza a fermentarse, motivos por los cuales se inicia el desprendimiento de olores fétidos, a lo que se le suma, en un lapso aproximado de 12 horas, la pérdida de líquidos, según la temperatura en que se mantenga el cuerpo, por nariz, oídos, boca, etcétera.

La temperatura corporal desciende unos 0.83°C por hora, a no ser que haya factores medioambientales que lo impidan. El hígado es el órgano que se mantiene caliente durante más tiempo, por lo que se suele medir su temperatura para establecer el momento de la muerte si el cuerpo se encuentra dentro de este periodo de tiempo

en caso de que la muerte haya sido ocasionada o provocada y se determine un caso legal. En los primeros 30 minutos la piel se vuelve púrpura y con aspecto ceroso; los labios y las uñas de los dedos palidecen por la ausencia de sangre; la sangre se estanca en las partes bajas del cuerpo, formando una mancha de color púrpura oscuro llamada lividez. Por la pérdida de sangre, las manos y los pies comienzan a cambiar de color y los ojos comienzan a hundirse hacia el interior del cráneo.

En las próximas tres a cuatro horas comienza a aparecer el *rigor mortis*, en el cual se determina el estado característico de un muerto, con el que se hace presente el estancamiento de la sangre y una dificultad para mover o manipular el cadáver al tensarse los músculos por completo durante las siguientes 12 horas.

Preparación del cuerpo en adultos

Una vez mencionado lo anterior es posible adentrarse en el tema de la preparación del cuerpo dentro de los ritos mortuorios de San Lorenzo Tezonco. En la actualidad el embalsamamiento es sugerido a los familiares como fundamental por parte de quienes ofrecen los servicios funerarios, en primera instancia por higiene para las personas que estarán presentes durante el velorio, cortejo y sepelio. Cabe mencionar que en San Lorenzo Tezonco y otros pueblos en México esta práctica no era bien vista debido a la creencia de que así como una persona llegó a este mundo, así se debe de ir a rendir cuentas con su creador, aunada a la idea de que se le extraerían los órganos para lucrar con ellos.

En un artículo del Colegio Mexicano de Ciencias Forenses se recomienda inhumar, incinerar o embalsamar el cuerpo humano en un periodo comprendido entre las siguientes 12 y 48 horas después de la muerte declarada clínicamente.

El embalsamamiento consiste en la desinfección y preservación del cuerpo humano mediante extracción de líquidos y la inyección vascular de germicidas químicos solubles y compuestos como el formol para su preservación, ya que después de 12 horas comienza arrojar líquidos, entre ellos sangre, por la nariz, boca y oídos, entre otros aspectos que no son agradables para los familiares y que constituyen un foco de infección para los que acompañan en el funeral. La memoria de algunos de los pobladores de San Lorenzo Tezonco recuerda que no se practicaba el embalsamamiento:

No, no había eso. Por aquí en el pueblo no había eso. Por aquí no. Ya por aquí se llegó a conocer eso del embalsamamiento pues que yo me acuerdo hace unos [...] tendrá unos

40 o 50 años para acá que lo van a embalsamar. Que eso ya había en otros lados, pero aquí todavía no se llegaba a hacer eso porque no había para esos embalsamamientos. Entonces todo era natural (entrevista con María Luisa Ambriz, originaria del pueblo de San Lorenzo Tezonco).

El que realiza este proceso debe ser un especialista, que también viste y hace un arreglo estético al cadáver para que esté presentable tanto para la familia como para la comunidad que acompaña el ritual. Sin embargo, en el pueblo de San Lorenzo Tezonco se mantiene la firme tradición de que quien viste y arregla al fallecido es el padrino de bautizo o, en caso de que haya fallecido antes, la familia, que también elige su última vestimenta ante la comunidad. A diferencia de los ciudadanos, en San Lorenzo Tezonco la vestimenta que usan los difuntos representa a algún santo, como san Judas Tadeo, o si es mujer, de la Virgen de Guadalupe o la de los Remedios, según lo que decidan los padrinos. De igual forma se le coloca una vara de membrillo o de rosal, así como sandalias y un guaje, en caso de que en su recorrido y paso hacia el juicio final –para el caso de la religión católica– llegara a tener sed.

Los padrinos del bautizo anteriormente eran comprometidos de que ya lo bautizaron a uno. Estaban comprometidos que cuando se casara, el padrino iba a casar al hombre y si era mujer, pues nada más el vestuario. Entonces el padrino tenía la obligación de vestir al hombre, pagar la misa y hasta donde pudiera el padrino, o si llevaba música o nada más la misa que pagara. Y ya de ahí pues ya tocaba de un difunto que pues, si moría por enfermedad o murió por edad, los papases de uno tenían uno que ir a ver al padrino, avisarle que ya murió su ahijado. En caso de que ya no viviera el padrino estaban representando los hijos del padrino o hijas y ellos tenían la obligación de venir a tapar al difunto, ya sea con una sábana o ya sea que le hiciera de corazón del padrino de vestirlo de un santito o de un sacerdote. Ésa era su obligación de aquellos años de los padrinos. Ése era su compromiso (entrevista con el señor Martín Reyes, originario del pueblo de San Lorenzo Tezonco).

Velorios de adultos

En el caso de fallecimiento de hombres o de mujeres adultos, durante el velorio los varones de la familia más cercana montan guardia en silencio, a un costado del ataúd, en grupos de cuatro: dos se colocan en la cabecera y dos al lado de los pies. Primero pasan los familiares más allegados, después los acompañantes del pueblo y

la última guardia la rinden los cargadores del ataúd, que son los familiares directos, ya sean hermanos, primos, hijos o padres, según el caso. De esta forma los habitantes rinden respeto y acompañamiento por su estadía en el pueblo como pertenecientes de la comunidad: “Es un homenaje a la persona que falleció. Lo usual es que la guardia no dure más de cinco minutos y significa el respeto que le guardan los deudos y una forma de despedida ritual” (entrevista con el señor Martín Reyes).

Algunos de los elementos que conforman parte del rito mortuario son una cruz de cal, un recipiente de cebolla con vinagre y sábila, veladoras y cirios. Cuando alguien muere, en caso de que haya sido en casa, se hace una cruz bajo el ataúd y en la cabecera se pone una piedra o ladrillo, ya que, según la tradición, antes de que se le empiece a rezar, la tierra debe tomarlo. Además se colocan cuatro velas, las cuales simbolizan los cuatro puntos cardinales, para que el ánima se oriente hasta encontrar su camino junto con los cirios, que sirven para guiar los pasos de las ánimas en su viaje. Uno de los elementos fundamentales en este rito es el recipiente que contiene cebolla y vinagre, preparado con la intención de absorber los olores fétidos resultantes de la descomposición del cadáver.

Recorrido

Otro elemento de la tradición que se mantiene firme es el “recorrido del difunto”. Al ser llevado en hombros sólo por varones, éstos experimentan sensaciones fuertes y únicas mientras lo transportan por donde en vida fue su camino o desde la casa donde habitó por última vez:

Quienes hemos tenido la fortuna, por así decirlo de alguna manera, de cargar el ataúd de un difunto, experimentamos sensaciones que sólo entre los hombres sabemos que se sienten. Se siente pesado pesado el ataúd, como si se colgaran de él, que hasta nos corta el mismo ataúd, y en el momento no decimos nada. Sólo en ese momento, con nuestras miradas, nos comunicamos como diciendo “¿sentiste?”, y se siente más cuando estamos por llegar al panteón, y es ahí cuando decimos que no se quiere ir, hasta que entre nosotros le rezamos y le decimos que ya va a descansar (entrevista con el señor Martín Reyes).

Otra de las tradiciones en el pueblo de San Lorenzo Tezonco es la misa de cuerpo presente. Este rito se lleva a cabo con la organización por parte de la familia, la cual acude a la iglesia del pueblo a avisar que uno de los habitantes de la comunidad

falleció y que se acudiría a misa de cuerpo presente. Así el padre sabe la hora en que esto ocurrirá y repica las campanas para recibir al difunto y de ahí partir al panteón vecinal.

Sepelio

La forma en que son sepultados los adultos arraiga las tradiciones de San Lorenzo Tezonco. Ésta se relaciona con los antepasados prehispánicos, ya que, como reconoce la investigadora Pilar Gonzalbo Aizpuru, en el interior del ataúd se colocan elementos relacionados con su oficio. Además, si perteneció a un grupo de comparsas o charros, la música no se hace esperar, y así hay sepelios al son de la banda, de grupos norteños o de mariachis, y mientras se baja el ataúd en la fosa se le avientan flores como rosas y nubes blancas.

Preparación del cuerpo y velación de niños

En el caso de fallecimiento de infantes no mayores de dos o tres años, la forma en que se llevan a cabo sus velorios, cortejos y sepelios funerarios comienza desde la preparación del cuerpo, con la realización del embalsamamiento, llevado a cabo por un especialista que acude a casa del difunto. Como ya se dijo, mediante este procedimiento se extraen los líquidos y fluidos del cuerpo y se le inyectan químicos, entre ellos formol, que ayuda a preservar el cuerpo durante el velorio para que esté presentable, sin expedir los olores de la descomposición, y es también una medida de sanidad, para evitar enfermedades a los asistentes al velorio. Después del embalsamamiento por parte del especialista, que también puede vestir el cuerpo del bebé o niño, existe la opción de que sean los padrinos de nacimiento quienes lo vistan, en caso de que se haya alcanzado a bautizar, o bien los propios padres quienes se encargan de hacerlo mediante un ropón.

Como en muchas comunidades alcanzadas por el neoliberalismo, el sincretismo cultural se hace presente en el proceso de velación de los niños, ya que es una regla en la comunidad que sean acompañados con canciones tradicionales infantiles mexicanas o con música comercial infantil, y no con el canto de rezos emitidos por los niños cantores, cuya finalidad es ayudar al alma a su encuentro más rápido con dios por medio de oraciones.

La familia decide qué tipo de canciones serán puestas en el velorio, aunque si en el núcleo predominan jóvenes, la música que se pondrá será seguramente comercial (Tatiana, Cepillín, Cri Cri, etcétera), pero, por el contrario, si en la una familia abundan personas mayores se optará por escuchar canciones de tradición mexicana (“La rueda de san Miguel”, “A las puertas del cielo”, “La víbora de la mar”, “El chorrito”, “Arroz con leche”, “Brinca la tablita”, “Chocolate molinillo”, “Cinco elefantitos”, “De colores”, “El sapo”, “El torito”, “Itzi, bitzi araña”, “Naranja dulce”, “Pin Pon”).

En estos velorios, quienes asisten, llevados por sus tutores, son niños en su mayoría de diferentes edades, motivo por el cual la casa donde se vela al bebé o niño se adorna con globos y figuras de ídolos infantiles. Se ha perdido la costumbre de colocar imágenes tradicionalistas mexicanas, como la de alebrijes o carritos de cartón hechos a mano, o muñecas de trapo o baleros para que los niños que acompañan en estos velorios jueguen con ellos, así como dibujos alusivos a flores, mariposas o globos de un solo color, si bien se llegan a poner hasta piñatas. En contrapartida, en la actualidad se han adoptado imágenes de caricaturas y series estadounidenses, como *Bob Esponja*, *Plaza Sésamo*, *Spiderman*, *Batman*, *Las pistas de Blue*, o de personajes de moda producto de la mercadotecnia y la cinematografía, como de la compañía de Disney y Pixar, como *Winnie Pooh*, *Peter Pan*, *Cars*, *Monsters Inc.*, *Toy Story* y *Bichos*, entre otros. Durante el velorio se dan dulces y se les sirve de comer a quienes acompañan a la familia del pequeño difunto.

Cortejo

En algunas familias de San Lorenzo Tezonco persiste el tradicional rito de colocar al bebé o niño en una mesita de madera adornada alrededor con flores y globos de color blanco, amarillos, o en su caso rosas o azules. En la cabecera de la mesa son colocados unos arcos, recubiertos de plástico cristal para que se observe su interior. Los propios arcos son adornados con flores y globos de color blanco.

El cortejo fúnebre de bebés es acompañado por parte de la comunidad y de niños vestidos de blanco. En este tipo de cortejos una de las tradiciones que se tiene es cargar la mesita hasta el panteón, y quienes lo hacen son sólo niños varones de alrededor de 10 años de edad, los cuales caminan de forma lenta recorriendo las calles del pueblo. Niños más pequeños también son partícipes de dicho ritual, al encargarse de arrojar al paso del cortejo pétalos de flores blancas, en su mayoría rosas, que semejan confeti.

Sepelio

Al llegar al panteón vecinal, el cuerpo del bebé o niño es depositado en un ataúd de color blanco, pues se tiene como regla establecida enterrarlos con ese color. Los bebés o niños que llegan a fallecer en el pueblo de San Lorenzo Tezonco son sepultados y no incinerados, pues su cosmovisión se los prohíbe, ya que la muerte de un infante en sí ya es una desgracia, según como haya fallecido.

Velorio en adultos

Contra la costumbre de la mayoría de los ciudadanos, que al adquirir un servicio funerario incluyen la renta de una capilla, mejor conocida como sala de velación, una de las tradiciones que preserva el pueblo de San Lorenzo Tezonco, así como otros pueblos del Distrito Federal, es la velación en casa del difunto para llevar a cabo la vigilia de pedimento del descanso eterno de su alma, así como para acompañarlo por medio de rezos durante una última noche de cuerpo presente, junto con sus familiares y la comunidad.

El legado que el difunto deja tras su muerte a la comunidad se refleja en la cantidad de gente que acude a dar el saludo a la familia. Por ejemplo, si fue joven o si su familia participó en alguna de las fiestas del pueblo, como las fiscalías, mayordomías, danzas o comparsas –de ahí la importancia de nombrar estas fiestas con anterioridad.

El velorio en sí es un ritual ancestral que permite a la familia hacerse a la idea de que la persona con la cual convivieron ya no estará más entre ellos, y que de alguna manera se asimile y constate su muerte: “Más antes mis abuelos nos contaban que los muertos revivían y por ello uno hacía los velorios, y ahí se daba uno cuenta si sí estaban ahora sí que muerto” (entrevista con la señora Angelina de Reyes, originaria del pueblo de San Lorenzo Tezonco).

El origen de los velorios tiene que ver precisamente con tales acontecimientos, como que los supuestos difuntos despertaran debido a la enfermedad conocida como catalepsia, por la cual el cuerpo quedaba en un estado de inmovilidad, aparentemente sin signos vitales, si bien en realidad incluso el individuo podía hallarse en un estado vago de conciencia, en el que se puede ver y oír a la perfección lo que sucede alrededor. Este tipo de enfermedad puede ser consecuencia de la epilepsia o la esquizofrenia, o por los efectos de la cocaína, entre otros, presentando síntomas como rigidez corporal, piel pálida y nula respuesta a estímulos, además de respiración y

pulso muy lentos. Por esto motivo se llegó a enterrar a personas que aún estaban con vida, pero que no demostraban signos vitales. Esta enfermedad es clasificada por médicos especialistas como de gravedad, ya que la persona puede ser sepultada viva y despertar en cualquier momento:

Normalmente podían llegar a durar un tiempo prolongado y hasta días en los que la persona, en estado de muerte aparente, podía ser enterrada y despertar ya dentro del ataúd. Hay muchos casos de catalepsia. Uno que recuerdo fue en 2007 en Buenos Aires, Argentina, donde se declaró muerta a una bebé prematura. Estando ya en la morgue, ahí es donde se constata y cabe la posibilidad de que siga habiendo este tipo de casos clínicos (entrevista con el neurocirujano Francisco Rodríguez).

Sin embargo, con los avances tecnológicos logrados resulta casi imposible que un individuo sea enterrado en estado de catalepsia, aunado de que a la hora de practicar el embalsamamiento ahí si se descarta toda posibilidad de supuesta vida para el difunto, dados los procedimientos que en este se emplean. Éste es uno de los motivos del porqué en nuestros pueblos solían mencionar que los muertos solían revivir, así que, como precaución, se optó por velar al “difunto”.

Bibliografía

- COSTA, Xavier, *Sociología del conocimiento y de la cultura. Tradiciones en la teoría social*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2006.
- DURAND ALCÁNTARA, Carlos, *Educación agrícola, pueblos indios y nueva ruralidad en los umbrales del siglo XXI*, México, UAM, 2001.
- FABILA, Manuel, *Cinco siglos de legislación agraria*, México, Ediciones Gubernamentales de la Secretaría de la Reforma Agraria, 1981, t. I.
- GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI, 1991.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar, *Historia de la vida cotidiana en México I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México/FCE, 2006.
- HEYDEN, Doris, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, UAM, 1983.
- MACAZAGA ORDOÑO, César, *Iztapalapa, en el agua atravesada*, México, Innovación, 1981.
- MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés, “Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México”, en *Anales de Antropología*, México, IIA-UNAM, vol. 41, núm. 2, 2007, pp. 9-52.
- MENDOZA LUJÁN, Erik, *Día de Muertos en la Mazateca. Una mirada desde la antropología del comportamiento*, México, INAH-Conaculta, 2005.

- MONTAÑO, María Cristina, *La tierra de Ixtapalapa: luchas sociales*, México, UAM-I (Cuadernos Universitarios, 17), 1984.
- PIHO LANGE, Virve, *Ixtapalapa durante la conquista*, México, INAH-Conaculta, 1996.
- PORTE, Vicente, “Muerte y sepultura”, en *500 pueblos, cómo son y dónde viven*, España, Noguer, t. 2.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.
- TURNER, Victor, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, Madrid, Siglo XXI, 1990.

La danza de “Los viejos”. Una representación de la muerte en Tempoal, Veracruz

Rogelio Herrera Reséndiz
Universidad Veracruzana

La muerte ha sido una de las preocupaciones del ser humano. Éste ha asumido principalmente tres actitudes frente a ella: el temor ante la sensación de sabernos finitos, la aceptación entendida como la toma de conciencia de la inevitabilidad de la muerte, y por último la aspiración a la inmortalidad, esto es, la trascendencia del ser humano más allá de su muerte.

La muerte ha dejado de ser sólo un fenómeno biológico para entrar al plano de las representaciones, de lo simbólico, de lo cultural; la misma identidad del mexicano no puede entenderse sin el culto a los muertos y sus múltiples dimensiones: la música, el teatro, la comida, la religiosidad popular y la danza son algunas de ellas.

Parte de estas tradiciones en torno a la muerte nos hablan también del proceso de sincretismo cultural entre el pensamiento europeo y el mesoamericano. De acuerdo con los cronistas del siglo XVI, como fray Bernardino de Sahagún, para los nahuas el tipo de muerte de los individuos influía en el lugar a donde irían a morar las almas.

Aquellos que morían ahogados o por enfermedades relacionadas con el agua llegaban al Tlalocan o “casa de Tláloc”, lugar referido por las fuentes como aquel en el que hay abundancia de comida, donde todo reverdece. Las mujeres muertas en el parto, en guerras o sacrificadas en honor a la diosa de la vegetación iban al lugar conocido como Cincalco o “casa del maíz”, con el objeto de acompañar al Sol en su descenso al inframundo.

Al Chichihuacuauhco o “árbol con senos” iban las almas de los niños que aún no tenían uso de razón. Ahí se encontraba este árbol que segregaba leche, con que los alimentaban. El Tonatiuhichan o “casa del Sol” era el lugar al que llegaban las almas de los que morían en batalla o eran sacrificados, cuya función era acompañar al Sol desde el amanecer hasta el mediodía; después de cuatro años de estar en ese lugar, las almas de los guerreros regresaban a la tierra en forma de aves. Finalmente

encontramos el Mictlán o “región de la muerte”, la cual es gobernada por el dios Mictlantecuhtli; a este lugar llegaban las almas de aquellos que morían de manera natural y era descrito como un lugar completamente oscuro y sin ventanas.

En cambio, para el pensamiento europeo, influido por las ideas del catolicismo, el tipo de conducta presentada en vida era la que determinaba el lugar al que iban las almas. El cielo o paraíso estaba destinado sólo a aquellas almas libres de pecado; aquellas que transgredían las leyes divinas eran enviadas al infierno; en este lugar los condenados sufrían castigos eternos. Por último encontramos el purgatorio, donde las almas no han alcanzado la pureza para ingresar al cielo, pero tienen la gracia de dios. Estas almas son ayudadas en su purificación por los fieles mediante misas, letanías, oraciones y penitencias mediante las cuales pueden ir al paraíso.

En Europa, por ser tan constantes las plagas, otras enfermedades y la hambruna, la muerte era algo cotidiano, por lo cual el temor a la misma era permanente. Empezaron a surgir representaciones de la muerte mediante el conocido arte macabro, en cuyas expresiones su imagen era tema principal durante los siglos XIV y XVI. El pensamiento medieval consideraba que después de la muerte se establecía una batalla entre ángeles y demonios que se disputaban el alma del individuo, y en razón de que la muerte era algo cotidiano, resultaba importante estar preparado para alcanzar el paraíso y evitar el infierno.

Una manifestación de mucha importancia en ese tiempo era el *ars bene moriendi* o “arte del bien morir”, que mediante ilustraciones mostraba las trampas que le ponía el diablo a los individuos en su lecho de muerte para llevárselos al infierno; pero en éstas también aparecen los ángeles que aconsejan al individuo para no caer en dichas trampas.

Otra representación relevante se daba justamente con la llamada “danza macabra”, basada en la “leyenda de los tres vivos y los tres muertos” y cuya importancia trascendió el arte del grabado, la pintura, la poesía y el teatro, entre otros. En la “danza macabra” una calavera invita a un vivo a bailar con ella. La finalidad era la de invocar a aquellos que se encontraban en el más allá, además de mostrar las características de la muerte en tanto “igualadora” entre los mortales, pues nadie escapaba de ella ni era distinguido. La danza recordaba además que la muerte es impredecible, por lo que todo sujeto debía estar preparado con el *ars bene moriendi*.

Ciertamente, estas costumbres se ha amalgamado en las tradiciones en torno al culto a los muertos, lo cual se refleja en elementos por todos conocidos como los altares o los cementerios, por mencionar algunos. Aunque en general hay un respeto por la muerte, cada grupo tiene una manera diferente de mostrarlo, con

visitas a los cementerios, procesiones, cantos, las famosas calaveras, y en algunos casos danzando. Este último es el tema que nos compete para el caso particular de Tempoal, Veracruz.

La danza en Tempoal

Tempoal, cuyo significado proviene de los vocablos huastecos *tam*, “lugar”, y *puhual*, “pescado” (“lugar del pescado”), es un municipio de la zona norte de Veracruz, en la región conocida como Huasteca veracruzana. En este lugar se lleva a cabo la celebración del “Xantolo”, término surgido de la hibridación de un término castellano, *xanto*, “santo”, y un término náhuatl, *olo*, “abundancia” (“abundancia de santos” o “todos santos”). Los días 31 de octubre, 1º, 2 y 3 de noviembre son el marco de esta fiesta, donde se da el reencuentro entre vivos y muertos.

Los preparativos se inician días antes, al comprarse en el mercado productos tales como izote, veladoras, copal, chocolate, flor de muerto y vara de palo de sol, entre otras cosas. Se empieza con el armado de los altares o “arcos”, como también se les conoce en la zona. Allí son puestos los alimentos que se ofrendarán a los seres queridos, a “aquellos que se adelantaron en el camino”, como dice la gente. Se colocan fotografías y según a quién se le ofrenda son los productos seleccionados: aguardiente o cigarrillos para los adultos, comida sin picante y dulces para los infantes.

Dentro de esta fiesta tiene lugar una danza conocida como de “Los viejos” o “La viejada”. En ella los habitantes de Tempoal se disfrazan de diferentes motivos, aunque se encuentran personajes que no pueden faltar en un grupo de danzantes, como la mujer embarazada, el vaquero, el hombre viejo, la calavera y el diablo.

“Los viejos” ocupan máscaras hechas de madera, ya sea de cedro, orejón o pemuche,¹ de marcados rasgos antropomórficos o zoomórficos. Entre esta variedad de máscaras hay personajes muy conocidos que vivieron en Tempoal, como un homenaje a ellos, pero también personajes populares de distintos ámbitos, ya sea de la política o de la televisión, todos ellos creados por los artesanos de la región.

¹ Estas tres maderas presentan diferentes características: el cedro es el más resistente pero es muy pesado; del árbol de orejón se consigue una madera muy liviana, pero es muy propensa a quebrarse pues no es tan fuerte; la madera más solicitada para tallar las máscaras es la del árbol de pemuche, pues ésta es liviana y no se apollilla ni se quiebra fácilmente; el fruto que da este árbol también es parte de la gastronomía tempoalense.

Los danzantes se organizan en comparsas, y cada una de éstas representa a una colonia de Tempoal. Son conformadas por los danzantes, los músicos y el “empresario”, nombre dado al representante de la comparsa. Quince días antes de que salgan a bailar, la gente se prepara con los ensayos, generalmente en la noche; se reúnen en sus colonias, llevan a sus músicos y planean los sones que bailarán en esos días —entre hora y media y dos horas es el tiempo que ocupan los danzantes para ensayar.

Los músicos, ya sean de Tempoal o de las áreas circunvecinas, son contratados por el empresario y se valen de la guitarra, la jarana y el violín para interpretar los sones. Hay más de 80 sones para elegir y son creaciones populares del lugar. Algunos son nombrados en torno a los animales de la región, como los sones del “Aguililla”, “El mapache” o “El torito”, aunque también algunos de éstos han sido adaptados de canciones conocidas o que fueron populares en su tiempo como “María Cristina” o “Fuiste a Acapulco”.

La danza, por ser de carácter ritual, presenta tiempos y espacios definidos para su ejecución.

El día 31 de octubre es el día de los “chiquitos”. Allí los niños y jóvenes de las distintas escuelas salen a bailar, desde el jardín de niños hasta el bachillerato; los más pequeños bailan en el centro de Tempoal en un templete o tarima, que es puesto frente a la presidencia municipal; principalmente ellos bailan en el día; los jóvenes del bachillerato bailan en las calles y en el transcurso de la tarde a la noche es cuando bailan en el templete, que está hecho para que suene más fuerte el zapateado de los enmascarados.

Los días subsiguientes, 1º, 2 y 3 de noviembre, bailan los adultos. Por las calles se ve danzando a las comparsas, integradas por más de cien personas. Aunque en un principio sólo los hombres bailaban, representando también el papel de mujeres, a partir del 2001 se creó una comparsa femenil, conformada por mujeres de distintas colonias de Tempoal. Todos bailan en esta danza sin importar la condición económica, el color de piel ni nada de eso, pues la muerte no hace distinciones y se lleva a todos por igual.

Como ya se mencionó, “los viejos” danzan por las calles del lugar, zapatean, chillan y gritan el nombre de su colonia —como La Brisa, La Quinta o la Revolución Verde—; bailan en las casas donde son requeridos y donde ellos mismos se ofrecen, recibiendo en retribución parte de las ofrendas o dinero.

El vaquero es uno de los personajes que no deben faltar en la danza, pues una de sus funciones es la de guiar a la comparsa al lugar a donde acuden a bailar. Este personaje va ataviado con botas, chaparreras, reata de lazar y máscara, que puede

ser “bigotona” o “bocona”;² porta además un cuerno, con el cual hace un llamado a los enmascarados para que se preparen para bailar.

Después de que “los viejos” han bailado por las calles, suben al centro de Tempoal para bailar en el templete, frente a todo el público, que se deleita viendo los diseños de las máscaras y los disfraces, así como la manera en que se ejecutan los sones. Arriba de la tarima cada comparsa tiene 20 minutos para bailar los sones. Este tiempo fue establecido por el comité central de la fiesta para que todas las comparsas puedan bailar, y su turno es decidido mediante un sorteo. Sones como “El pajarito verde”, “Cada quien la suya”, “Los matlachines de Tempoal” o “El tapado” son ejecutados con maestría por los enmascarados.

El día 3 de noviembre “los viejos” hacen una última parada. Se dirigen al cementerio, con lo cual despiden a las almas que han regresado por estos días. Anteriormente se danzaba entre las tumbas, pero debido a que con el paso de los años las comparsas se han estado incrementando, esto se hizo imposible con la costumbre, por lo que se optó por bailar en el descanso del cementerio, localizado a la entrada de éste. Tras el baile, las comparsas suben por última vez al templete para finalizar la fiesta.

Importancia de las máscaras

La máscara es elemento de vital importancia para los danzantes, pues ésta es el puente entre los vivos y los muertos: al ponérsela, el danzante viste una segunda piel; ya no es más el que solía ser; ahora ha pasado a representar el alma de un difunto, además de que sirve para alejar a los malos espíritus: las almas se vuelven tangibles para reencontrarse con sus seres queridos.

Como la muerte se encuentra presente durante esos días, es de suma importancia que los danzantes no se despojen de sus máscaras, pues no deben ser reconocidos. A su vez, ellos usan pañuelos para cubrirse la parte posterior de la cabeza adonde no llega la máscara. Incluso fingen la voz, haciéndola ya sea más grave o más aguda. Se cree que aquella persona que sea reconocida por la muerte será llevada a sus aposentos. Por eso muchos de los habitantes que participan en la danza tienen

² La máscara “bigotona” es antropomórfica, con un bigote muy pronunciado, mientras que la máscara “bocona”, también de carácter antropomórfico, presenta una frente pronunciada, la nariz aplastada y la boca abierta, de labios gruesos y muestra los dientes. Ambas son consideradas como las tradicionales de esta festividad.

colecciones que llegan hasta las 200 máscaras, pues ocupan una diferente cada día que salen a bailar.

“Los viejos” se disfrazan una vez más el 30 de noviembre, día de san Andrés, que coincide con la fecha en que son levantados “los arcos”, y se realiza la última ofrenda a los difuntos; los danzantes se reúnen en su colonia y eligen a una reina para coronar. Danzan otra vez. A este baile se le llama baile de “El destape”, ya que al ritmo del son de “El tapado” los enmascarados ejecutan sus pasos una última vez y finalmente se despojan de su máscara, simbolizando el hecho de que vuelven a ser los que antes eran. Se quitan, pues, la piel del difunto.

Despojarse de la máscara es una parte significativa de este ritual, pues se considera que aquellos que no lo hagan seguirán vistiendo la piel del difunto. No serán ellos mismos y cosas malas pueden pasarles, inclusive la muerte.

Al entrar a bailar, la persona interesada comprende que es un compromiso de largo plazo, pues una vez dentro tienes que seguir bailando hasta que cumplas siete años; si uno rebasa ese periodo, se obliga a seguir bailando hasta que pasen otros siete años. El incumplimiento de este compromiso le traería a la persona mala suerte y la muerte lo andaría rondando.

Pero hablar de la muerte también nos remite a comentar sobre la vida, como se ve reflejado en los personajes ya referidos. La mujer embarazada es sinónimo de fertilidad, de vida; el vaquero, a su vez, es símbolo de la madurez, de la fuerza; el viejo es símbolo del ocaso del hombre, de la senectud; la calavera es símbolo de la muerte, de la finitud, representada a veces con su guadaña, pues sesga la vida humana. Todo el ciclo de vida está representado en la danza. También encontramos al diablo como símbolo del mal que nos rodea.

Comentario final

Como podemos apreciar, para los habitantes de Tempoal la muerte no es algo finito, sino que representa el reencontrarse cada año, por el lapso de unos días, con sus seres queridos. No se han ido del todo. Se les recuerda, y “los viejos” son la prueba de ello. La muerte está entre todos. Se le muestra temor y respeto, pero también alegría y amor mediante la danza de los enmascarados que bailan los sones. El respeto y el amor van de la mano, y nos recuerdan a su vez lo que es importante de la vida, y esto es: vivirla.

Bibliografía

- AQUINO, Lourdes y Lourdes BEAUREGARD (comps.), *Muerte, altares y ofrendas*, México, IVEC (Sextante), 2002.
- HERRERA RESÉNDIZ, Rogelio, "Construcciones simbólicas, el lenguaje de la danza en Tempoal", tesis, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2006.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (ed.), *Religión y cultura*, 2 vols., Sevilla, Consejería de Cultura y Fundación Machado, 1999.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1999.
- WESTHEIM, Paul, *La calavera*, México, FCE, 1983.

La noción de muerte en el niño y el suicidio infantil

Verónica Lidia Martínez Pulido
Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

Si la muerte más cruel y más injusta es sin duda la del niño, el suicidio infantil [...] también nos parece el más dramático.

LOUIS-VINCENT THOMAS

La muerte¹ no sólo se remite al fenómeno biológico-físico de la putrefacción. En el caso del ser humano implica también aspectos socioculturales por las diversas formas de percibirla, entenderla y afrontarla, ya que “la muerte no solamente es plural, sino morir también” (Thomas, 1983: 195). Así es como los preceptos culturales entran en juego para dar un sinfín de significados sobre la muerte. La actitud que se tiene ante este fenómeno se define desde un esquema sociocultural del imaginario de tiempo y espacio; por ello la muerte se torna como un hecho social, a partir de lo que se desprende ante la muerte del otro.²

Este fenómeno de la muerte no sólo consiste en la forma física de un cadáver, sino en el aspecto filosófico del sentido de la vida humana ante un colectivo donde se suscitan diversas interrogantes sobre el sentido de ésta y se desprende un conjunto de valores mediante los códigos, signos y símbolos del contexto sociocultural.

En consecuencia, la idea de la muerte por sí sola lleva consigo una relación de los “rostros de la muerte o de morir” (Thomas, 1983: 195-267). Cada determinado tiempo la gente se muere de distintas causas. Existen momentos en los que la guerra es crucial, y en otras ocasiones las epidemias son la causa. Aunado a ello, la experiencia de muerte del otro con la razón del deceso son aspectos que entran en una encrucijada para formularse una noción sobre la misma.

De ahí que este trabajo de investigación sobre el imaginario infantil se enfoque en los elementos que retoma el infante de su medio para construirse una idea sobre la muerte, con el propósito de descartar toda posibilidad respecto a si en la noción que el niño se formula existe un factor de riesgo para cometer suicidio, en el sentido de

¹ Para este trabajo la muerte se entenderá como esa ruptura de la vida definitiva e irreversible, el cese del todo, tomando parte de los textos consultados de distintos autores.

² Ese rito funerario donde encontramos una serie de simbolismos.

que la muerte se le presente como algo atractivo. Por medio de entrevistas se sondeó si los niños construyen una “muerte imaginaria o la muerte real” (*ibidem*: 210-217).³

Los datos se analizaron con base en entrevistas aplicadas en un lapso de cinco meses durante 2007 (de mayo a octubre) a niños de entre seis y 12 años de edad de ambos sexos (dos niños y dos niñas por cada edad) de la primaria Licenciado Emilio Portes Gil (clave: 09DPR2956V del turno matutino, ubicada en Coyamel 178, colonia Pedregal de Santo Domingo, delegación Coyoacán, CP 04369, tel. 5610-1025).

Los padres de los niños entrevistados de esta primaria pertenecen a un estrato económico bajo, cuyas labores van desde oficios como mecánico, herrero, comercio informal, servicio de limpieza o empleado del gobierno, como policía y secretaria. En cuantos a las madres de familia, una parte considerable se dedica al hogar y un mínimo al comercio informal o al servicio de limpieza. Por el tipo de estrato económico bajo, se puede leer que estas familias de bajo ingreso velan al difunto en sus casas. Por ende, el niño vive de manera distinta el fenómeno de la muerte en comparación con familias de mayor ingreso económico, que recurren a servicios especializados como los de las funerarias para tratar y velar el cadáver.

A su vez, se tomaron datos de las entrevistas aplicadas a niños de cuatro y cinco años de edad de ambos sexos pertenecientes a distintas colonias del Distrito Federal, como Los Reyes Coyoacán, Olivar del Conde y Copilco. Estos niños no asisten a la primaria arriba menciona. En cuanto a su estrato económico, también varía, así como la labor de los padres, entre los que se encuentran tanto profesionistas como aquellos que se dedican al comercio informal.

El total de entrevistados corresponde a 33 infantes de entre cuatro y 12 años de edad: 17 niñas y 16 niños. También es pertinente señalar que los padres de los entrevistados profesan alguna religión judeocristiana, desde el protestantismo hasta el catolicismo.

La antropología estudia al ser humano como una unidad entre su psique, lo biológico, lo social y lo cultural, con cada parte conectada entre sí; es decir, “la antropología no considera esas partes como independientes sino componentes entre sí” (Morín, 2003: 10).

Y la antropotanatología o la antropología de la muerte “trata de la muerte por el ser humano y el ser humano por la muerte” (Thomas, 1983: 11), tomando en cuenta

³ La muerte imaginaria se refiere más a los aspectos de ritualización, a la cuestión simbólica, es decir, la imagen o apariencia que se tenga de este fenómeno. La muerte imaginaria responde a la apariencia y la muerte simbólica se vierte más en lo colectivo, a diferencia de la muerte real-biológica, padecida de forma individual, que tiene que ver más con el cadáver, con la putrefacción.

la relación del significante-significado en el orden de lo sociocultural,⁴ cuya premisa esencial se ubica en que el ser humano es el único animal que entierra a sus muertos y, en consecuencia, asume una actitud ante la muerte.

Por lo tanto, el estudio de la muerte en el ser humano se puede hacer a través de la antropología de la muerte, donde se puede verter en dos líneas básicamente. Una corresponde a los aspectos sociales, desde un planteamiento etnológico de estudios descriptivos, sistemáticos y comparativos de las distintas costumbres relacionadas con morir, los ritos funerarios, la actitud frente a la muerte, etcétera, teniendo siempre presente la configuración de los contextos de los distintos pueblos y épocas. Esto nos sirve para conocer o informarnos sobre los distintos significados de la muerte en las distintas sociedades, sobre sus porqués prácticos y sociales, pero también para visualizar que no en todos los tiempos se muere de lo mismo ni se tiene una misma actitud, tomando en cuenta el aspecto filosófico, ético y jurídico del sistema sociocultural.

Por ello, la segunda línea de antropología de la muerte se adentra en la filosofía, donde se mira a la muerte como la única y exclusiva forma de expresión humana, por ser el humano el único animal capaz de reflexionar sobre su propia muerte y de colocarse en el dilema de *ser, estar, no ser y no estar*; es decir, el ser humano es consciente de su muerte a través de la muerte del otro; de ahí las distintas actitudes ante la muerte y las formas diversas de afrontar este fenómeno. Por lo tanto, la actitud ante la muerte humana responde a un conjunto de representaciones desde los ritos y las creencias.

La muerte en el ser humano significa la nulidad de todo ser, la aniquilación de una vida, la destrucción de la existencia de un individuo. En consecuencia, trae implícitos aspectos emocionales y sociales de aquellos con quienes solía compartir un espacio, donde “mi muerte para mí no es por tanto la muerte de alguien, sino que es una muerte que trastorna al mundo, una muerte inevitable, única en su género y que no se parece a ninguna otra” (Jankélévitch, 2002: 34).

Y al atestiguar la muerte del otro, hace que el yo experimente la muerte sobre la muerte de ese otro; es decir, “nadie experimenta su propia muerte”,⁵ sino que vive la muerte del otro y a partir de ello nota su mortalidad y padece la angustia o el

⁴ La falta de conciencia de aniquilación de los animales hace que la muerte humana se convierta en algo social; no sólo es la cuestión del recuerdo, la memoria del ser humano, lo que convierte este hecho en algo exclusivo de éste, sino el acto mismo de morir, que despierta ese plano de la conciencia individual y grupal (Thomas, 1983: 52).

⁵ Thomas (1983), cuando alude esto, se refiere a que nadie ha regresado de la muerte para relatar su experiencia.

temor por su muerte. Para que esto se experimente, la muerte del otro debe corresponder a alguien allegado o conocido; de lo contrario, queda como un dato más.

La triple constante antropológica (Morin, 2003: 32-34) resume lo anterior: uno, el acontecimiento de la muerte como una ley inevitable, como el fenómeno universal que a todos nos alcanzará; dos, y secuela del primer punto, el traumatismo, referido a estar consciente de que la muerte llegará, experimentada en el momento en que se vive la muerte del otro, cuya experiencia se vive de manera particular; y el tercer punto consiste en la creencia de la inmortalidad, imágenes que asimila la muerte a realidades de la vida. Estos tres ejes permanecen en constante conexión y asociación, y se pueden encontrar en la conciencia del hombre del estado arcaico o relativo a la génesis de la idea de la muerte en el niño, según Morin.

Por lo tanto, la idea de muerte parte de un sistema simbólico, construido desde el imaginario de un colectivo y, en consecuencia, la imagen que se tenga de la misma se encuentra en el grupo social, ya que en el imaginario está la apariencia, la imagen y fantasías donde la red simbólica opera desde el propio grupo, desde las referencias de lo colectivo.

Y “el *analogon* constituido por la imagen nunca es un signo arbitrariamente escogido sino siempre intrínsecamente motivado, o sea, siempre es un símbolo” (Durand, 2004: 33). Es decir, el imaginario no sólo está constituido por imágenes arbitrarias, sino que esas imágenes son símbolos contenidos de un significado emanado por el imaginario, ya que el semantismo del imaginario es el que despliega todo pensamiento racionalizado y su cortejo semiológico da como consecuencia lo simbólico, haciendo posible el estudio de la imaginación humana.

Para llegar a ello es preciso colocarse en el “trayecto antropológico” (*ibidem*: 43), donde se inserta el intercambio, a nivel de lo imaginario, entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimidaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social, haciendo posible esa génesis recíproca de oscilación entre lo pulsional con el entorno material y social en constante retroalimentación.

En resumen, el imaginario “no es nada más que ese trayecto en el cual la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto” (*ibidem*: 44), cuyas representaciones subjetivas parten de acuerdo con las experiencias del sujeto con su medio objetivo. Dicho de otra manera, el imaginario está construido en relación con la experiencia particular del sujeto con su medio y viceversa, donde lo simbólico se relaciona con el entorno transitado en un trayecto cósmico y esa relación entre la psique y lo cultural da un bosquejo social polimorfo evidenciado más en el pensamiento infantil.

Sin embargo, debemos tomar en cuenta que solemos mostrar al ser humano ya maduro, sin tener presente a ese niño que aprende de lo que mira y lo rodea, que hace una reproducción fiel o distorsionada de su realidad. De ahí la importancia de la imagen que se crea el infante acerca de algo.

La imaginación del niño está condicionada por su entorno y, en consecuencia, el acceso a los significados que tenga parte de su realidad inmediata. Gracias a esto el infante hace combinaciones, conexiones y asociaciones de un objeto y de esta forma va definiendo lo que entiende del mundo; en este caso, lo que entiende como muerte.

No basta con interrogar al niño sobre qué es la muerte, sino también saber a qué juega, porque esta actividad es un vehículo de conocimiento, en el cual precisa nociones de la realidad, cuya naturaleza es social, ya que el niño no juega con algo que desconoce.⁶

Si bien no todo juego del niño es una representación fiel de la realidad, hay variantes que modifica y enriquece según los nuevos elementos que va adquiriendo de su propia realidad. Pero esto ya no ocurre tal cual; en estos tiempos los juegos virtuales han transformado la dinámica infantil; ahora los niños se pasan horas frente a un monitor a solas y no sólo esto, sino que la televisión ha rebasado la función de entretenimiento, ya que ahora consiste en ocupar al menor.

De ahí la posibilidad de obtener información sobre cómo entiende la muerte el niño y hasta para detectar qué le inquieta y preocupa del tema. Además de que el juego es una actividad inherente en el infante, puede dar elementos de la realidad construida por él, pero sobre todo permitir conocer de dónde está tomando esa realidad: de la imitación de los padres, la escuela, amigos, vecinos o de lo que consume de la televisión, de los videojuegos, o de todo en conjunto.

Ahora no sólo basta tener presente a la televisión como medio masivo de información; los periódicos, las revistas de cómics e internet son medios que el niño tiene a su alcance, como ese sistema sofisticado de comunicación que viaja a gran velocidad de un lado a otro y trae consigo los acontecimientos sucedidos en torno a nosotros y lo sucedido a distancia, lejos de la mirada. En esta era “virtual teledirigida”,⁷ donde el

⁶ La experiencia práctica demuestra que el juego no surge en los niños por sí solo. Los pequeños no pueden reflejar lo que desconocen por completo; es necesario un conocimiento elemental de uno u otro fenómeno relacionado con la vida, de uno u otro tipo de actividad laboral de las personas, para que se inicie el juego de los niños (Liublinskaia, 1971: 134).

⁷ Cuando Susan Sontag se refiere a los medios de comunicación en su texto *Ante el dolor de los demás*, hace énfasis de la manipulación de imágenes que se vierte al televidente, esa saturación de imágenes que termina siendo indiferente a la realidad.

fenómeno de la muerte se muestra a menudo en los noticieros, películas, caricaturas, series, telenovelas, etcétera, como algo distante o ajeno a la vida, esa “invasión de la información posee otro efecto: la muerte se nos presenta fríamente, bajo forma de estadísticas, camuflada de tal manera que su realidad no llega alcanzarnos. Un niño que ve a tantos indios morder el polvo en el cine o en la televisión acaba por imaginarse que la muerte es un juego y no una cosa real” (Mishara y Riedel, 1989: 186). La muerte se descontextualiza en los medios.

Entonces también debe prestarse atención de lo que consumen y cómo consumen los niños estos medios y, en específico, cómo se trata a la muerte y cómo se está definiendo esto.

La mortalidad suele asociarse de manera regular con la enfermedad; si no se está sano, es predecible el hecho de muerte, o bien la vejez también trae consigo la muerte. Ambos son productos de la llamada muerte natural (Thomas, 1983: 227), cuya identidad radica en lo predecible. La muerte, por esencia, es violenta, por representar una ruptura, esa transgresión de lo continuo, que polariza en el caos el desenlace de la vida humana. Sin embargo, las muertes violentas (*ibidem*: 227) provienen de la intervención de un elemento exterior y brutal. Los accidentes, homicidios, terrorismos, guerras, organizaciones delictivas⁸ y suicidios son producto de la muerte violenta.

Cabe advertir que esta categorización de muerte violenta y muerte natural no es funcional para toda cultura. Mauss (1979: 297) nos ilustra que, para los australianos, las muertes naturales son aquellas que denominamos violentas; es decir, una herida, un asesinato, una fractura, son causas naturales; el origen de las demás muertes tiene que ver con causas mágicas o religiosas, resultado de algún “pecado” que se haya cometido.

En torno a las muertes violentas, en específico el suicidio, las estadísticas oficiales arrojan datos sobre los suicidios consumados y enfatizan que, con mayor frecuencia, quienes se suicidan son los jóvenes, seguidos de los adultos y los ancianos. ¿Será qué de este hecho se escapan los infantes? ¿Es posible imaginar, en un suicidio infantil, desde cuándo y por qué se podría estar gestando?

Mi presunción consiste en abrir una expectativa de análisis antropológico, desde el imaginario, sobre el significado de la muerte en los niños, a fin de descartar toda posibilidad de confusión sobre este hecho y que esto no esté dando cabida a un suicidio.

⁸ En la actualidad se han hecho más patentes las organizaciones delictivas que se dedican al tráfico de órganos, mafias que por saldar cuentas matan de manera masiva, así como los capos. Esta aportación proviene de la clase de Juan Sandoval Pallares, titular del PIF Antropología de la Muerte.

¿Cómo concibe y entiende la muerte el niño? ¿Ve a la muerte como ese hecho irreversible y definitivo o tiene una concepción romántica y ficticia de este fenómeno?

Son escasos los estudios dedicados a la idea de muerte que se formula el niño, así como lo concerniente al suicidio infantil. De este último hay más estudios descritos sobre los adultos, jóvenes y ancianos. Además, la forma de abordar los estudios sobre suicidios es bajo el esquema de lo biopsicológico.

Considero entonces que existen factores sociales que estimulan una idea suicida en los infantes, contenida en la concepción de muerte, por ilustrarla de manera romántica y atractiva. Entre las causas o el móvil que hace posible que un niño opte por el suicidio no se ha ahondado en analizar si existen factores externos del medio social, minimizando este acto como mera cuestión emocional. Si bien esto juega un papel importante, no es determinante. Continuar bajo este esquema teórico del desequilibrio emocional es imputar al ser humano a un terreno sólo individual.

En síntesis, el medio social da elementos para la construcción de una idea, una actitud frente a la muerte, y es en el colectivo donde se manifiesta la percepción del mismo, ya que dentro del sistema sociocultural se pueden encontrar los posibles factores o condiciones que propicien el suicidio infantil.

El niño y la muerte

*¿Es cierto, Jacinto, que los niños que se mueren
se convierten en pájaros? No sé, niño Guy.*

SÁNCHEZ

El niño por sí solo no es capaz de comprender y entender la muerte. Sus preguntas serán respondidas a partir de su entorno, de su medio; a partir de un colectivo donde existen estrategias para reconfortar una angustia o disminuir un trauma que surja ante este fenómeno.

El modo de concebir la muerte va cambiando desde el niño hasta el adulto. El comienzo del conocimiento de la muerte, alrededor de los dos años, coincide con el inicio de la capacidad de simbolización. Entre el primer y el tercer año de vida la muerte equivale a partir. El niño teme a los muertos, a su retorno y a su venganza, igual que los seres humanos primitivos. Para él la muerte es siempre la muerte del otro. La noción de muerte apenas

aparece entre el quinto y el noveno año de vida; alrededor de los diez la muerte es comprendida como una disolución corporal irreversible, de modo que de esa edad en adelante su concepción es como el adulto (Cerejido y Blanck-Cerejido, 2004: 101-102).

El infante, al igual que los seres humanos arcaicos o primitivos, asume una actitud ante la muerte: “La mentalidad primitiva como la infantil piensa en la muerte y siente horror” (Morin, 2003: 29-30). Cuando Morin menciona esto, estrictamente se refiere a un horror englobado en realidades heterogéneas, donde el dolor se plasma en funerales y un horror a la putrefacción cuyo común denominador se debe a la pérdida de la individualidad. Es decir, sólo se vive la muerte de un ser amado, cercano, conocido, etcétera. Esa sensación de perturbación no suele ser común ante la muerte de un ser anónimo o desconocido.

Ahora comenzaré a subrayar los resultados de la investigación, a fin de analizar qué hay en la noción de muerte del niño.

La idea de muerte del niño, en relación con qué

El concepto de vida y su contrapunto, la muerte, son términos complicados para definirlos en simples palabras. No sólo se les dificulta a los niños precisar lo que estos dos fenómenos son, pues hasta para el adulto se le presentan complejos.

Lo evidente es la manera en que el niño asocia la vida con el “movimiento”,⁹ y sólo lo relaciona de manera directa con sus seres queridos. Al mencionar a los parientes directos, de los demás seres, como animales y plantas, dudan si poseen vida, sobre todo entre niños menores de ocho años. Los demás no vacilan al afirmar que los animales y las plantas poseen vida. Respecto a las cosas, sólo se descomponen, ya que únicamente son objetos.

En oposición a la vida, la muerte es concebida como algo negativo, donde se experimentan sensaciones de tristeza, vacío, dolor o una vivencia “fea”,¹⁰ de la que tampoco es sencillo describir de qué trata este fenómeno y sólo se recurre a reproducir lo que se ha escuchado –la muerte es “morir”, “no volver a vivir”, “es cuando alguien muere”, “es nunca más despertar”– o bien, a describir un estado físico, como “quedarse dormida para siempre”. Pero también hubo niños que se quedaron sin

⁹ Sobre todo entre las edades de cuatro a siete años.

¹⁰ De la muestra, 7% expresó que la muerte es “algo feo”.

palabras para describir este fenómeno y optaron por abstenerse, al justificar que “no saben”¹¹ qué es la muerte.

Sin embargo, se hizo presente una personificación de la muerte entre esta población infantil. Hubo quienes dijeron: “Es algo malo porque mata a la gente”, “es un esqueleto”, “es un personaje de puro huesos”, “dice la tele y mis amigos que lleva capa negra de puro esqueleto y en sus manos trae consigo una hacha para matar”.

Hay quienes conciben a la muerte como parte de la etapa de la vida, el fin de ella o la nada; en menor medida, hay quienes la visualizan como felicidad porque “se conoce a Dios”.

La muerte fue descrita como un fenómeno “malo”, que mata a la gente, y las sensaciones que deja este hecho es de vacío, tristeza; es “una sensación fea”, pero sobre todo tiene una forma “esquelética”, donde los niños representaron mediante dibujos a la muerte en formas esqueléticas, acercándose a lo que hoy podemos ver como la Santa Muerte; otros dibujaron cementerios, sepelios, entierros, tumbas o cuerpos yacentes.

Si conjuntamos las expresiones verbales con los dibujos, podemos hacer el siguiente análisis. Los niños que han vivido de cerca una muerte expresan la experiencia que esa muerte del “otro les dejó” como algo triste, feo y hasta malo; por ello, representan en los dibujos sepelios, tumbas y cementerios, a pesar de que quizá no hubo contacto con el cadáver.

Caso contrario es la forma de entender la muerte en aquellos niños que quizá no la han vivido de cerca, y de ahí que extraigan de manera inmediata una personificación esquelética de la muerte, que retoman de una imagen televisiva o de lo que los rodea.

Si bien esa muerte del “otro”, en el caso del niño, no se experimenta como la propia muerte, sí deja un vacío inexplicable y sensaciones poco agradables por la ausencia de esa persona, a diferencia del adulto, el cual “la muerte del prójimo la vive como si fuera su propia muerte; *quasi mortem propriam*” (Jankélévitch, 2002: 39).

Se debe tener presente que si la muerte es de alguien lejano, eso no permite crear una conciencia ni traumatismo; la muerte se presenta lejana, anónima, sin rostro y a lo que nombra Jankélévitch “la muerte en segunda persona”. Jankélévitch (*ibidem*: 39-52) habla de la muerte en tercera, en segunda y en primera persona de esta manera: la tercera y segunda responde a la muerte del otro con la característica particular de que la tercera es la muerte en general; en la primera se trata la angustia, por ser la

¹¹ Es curioso: de los niños que optaron por esta respuesta, hay de todas las edades, desde los cuatro hasta los 12 años.

muerte un misterio que me concierne íntimamente e íntegramente; ligado a la tercera, entre el anonimato y la subjetividad trágica de la primera, está *la segunda*, entre la muerte lejana e indiferente y la muerte propia, que nos aproxima a la muerte del prójimo, ya que la muerte de un ser querido es casi como nuestra muerte, casi tan desgarradora como si fuese la nuestra. Es decir, “la muerte de uno necesita la conciencia del otro y viceversa” (*idem*).

En otras palabras, la familiarización de la muerte en el entorno del niño permite que éste asimile la muerte, despierte una conciencia donde se sienta en riesgo, donde se presente un trauma por la ausencia de esa persona que se fue, y en este trauma iniciará posibles interrogantes, y quienes lo rodean deberán responder de manera coherente y concreta. A partir de estas respuestas, el infante puede ver de forma negativa a la muerte, como parte de la vida o de manera romántica.

Un niño que no ha experimentado la muerte de otro sólo tiene una imagen de ello, y de ahí la dificultad por explicar qué es la muerte.

Morin, Thomas y Jankélévitch, respecto al momento en que se presenta la noción de muerte, mencionan que es a partir del traumatismo de vivir la muerte del otro: quien vive la muerte en forma anónima o de lejos la toma como dato y no como un acontecimiento. Esto último se puede dar en el intento de proteger a los niños de la muerte, y a pesar de que los medios masivos de información son repetitivos en mencionar las muertes violentas y las muertes por enfermedades, quedan exentos de ellas por presentárseles como muertes lejanas.

La muerte es universal: ¿quiénes mueren y qué piensan estos niños? ¿Se sienten ajenos, inmortales o no?

La relación de vida y muerte en los seres vivos es universal. Todo lo que nace perecerá. Es la ley biológica, física y social. Pero para estos niños, ¿quiénes son los que mueren? ¿En la noción de ellos los alcanza la muerte? Realmente se sienten ilesos ante este fenómeno. Se perciben inmortales, y si son mortales, ¿bajo qué circunstancias lo son?

De manera general he resumido en las siguientes líneas las respuestas de estos infantes al respecto. Todas las personas mueren, pero sobre todo los abuelos, sinónimo de vejez, y los adultos son quienes padecen la muerte; dudan si las plantas mueren, así como dudan si éstas poseen vida; los animales efectivamente mueren, y los niños sólo cuando nacen pueden morir. Algunos infantes, cuando se les formuló la pregunta sobre si los niños mueren, hicieron énfasis en que sí, pero cuando ya nacen muertos –o, en su caso, morirán cuando sean adultos–. Mientras tanto, la muerte no los acecha.

Existe una idea de que los adultos son quienes mueren con seguridad, sobre todo los que son ya viejos, y sólo bajo algunas circunstancias mueren los demás, como los que sufren algún tipo de accidente. Evidentemente con ello se confirman los postulados de Mishara y Riedel de que el niño asocia la muerte con el anciano de la misma manera como lo menciona Morin y, en el caso de Cerejido, cuando dice que el niño se cree siempre niño y por ello se considera inmortal.

Esto no es en vano. Sobre esta percepción del infante de quiénes mueren, de igual manera responde a la experiencia inmediata en su medio. Esa familiaridad entre los que ven la muerte como algo que ocurre entre adultos y los que tuvieron que vivir la muerte de un recién nacido fue expresada así literalmente: “Mi mamá me contó que mi hermanito nació muerto” o “Mi tío, uno chiquito, murió de recién nacido”.

Entre los siete factores principales que enumera Mishara y Riedel (1989: 204-206), principalmente el de la “urbanización” aleja a las personas de la experiencia de la muerte, debido a una “evolución de las prácticas fúnebres” y la idea de que sólo a los que envejecen les alcanza la muerte, lo cual responde a la cuestión de que se visualizan las “modificaciones epidemiológicas”, como la reducción de la mortalidad infantil, y por esa razón se hace la asociación del envejecimiento como muerte.

La experiencia va marcando a los niños para conocer quiénes mueren. Para ellos la muerte está en el cuerpo del anciano, en esa vestidura de vejez y del cuerpo enfermo. Curioso, ¿no? El dilema está en que el niño también enferma, ¿y por qué no muere? En los siguientes párrafos describiré qué es lo que causa la muerte según los infantes.

Qué es lo que causa la muerte. ¿De qué se muere: muerte natural, muertes violentas o ambas?

Las personas, de manera general, mueren de enfermedades, “de accidentes, porque alguien los mata”, “por consumir drogas”. Los adultos mueren de enfermedades, “por viejos”, “por accidentes”, “porque chocan”, “los atropellan” o “por fumar y tomar cerveza”. Y los niños “mueren de recién nacidos”, “por llevarlos al hospital”, de enfermedades como “el cáncer” o “anemia”, “por sacarles los riñones”, “por accidentes”, “por no poder respirar”, “porque su mamá estuvo mal al nacer”, “por no ponerles a tiempo sus vacunas”, o “por envenenamiento”, etcétera.

Éstas son sus respuestas, que se contradicen; por no visualizar que ellos también están expuestos a la muerte, sólo logran observar que la muerte los circunda bajo algunas circunstancias. Mientras estén sanos parecería que no les puede pasar nada y que sólo pueden morir por el descuido de los padres por no cumplir con las vacu-

nas que se les deben poner o por dejarlos solos, y justo en ese instante pueden sufrir accidentes, como un atropellamiento.

Estos datos nos acercan al tipo de defunción que tienen presente los niños de forma inmediata, que es la muerte natural derivada de enfermedades y por vejez. A pesar de que las enfermedades son algo que cualquier persona puede padecer, es casual que los niños fallezcan a causa de ellas.

Respecto a las muertes violentas visualizan accidentes, homicidios, envenenamientos y otras a causa de las guerras, el terrorismo, por organizaciones delictivas y el suicidio, lo que parece indicar que no los alcanzarán a ellos ni a los adultos.

Y enfocándonos en las enfermedades, me atrevería a decir, por las enfermedades que mencionaron, como el cáncer, que es una tendencia de lo que ven en la televisión, ya que este medio transmite comerciales de niños con cáncer. En cuanto a los animales, mueren “por accidentes”, y las plantas, por “falta de agua”. Hubo niños que precisaron que se muere por enfermedades y “de viejo”, cuya tendencia se ubica en la muerte natural, derivada de la familiarización que tienen por las muertes de los abuelos que ya han fallecido.

La explicación del porqué de la muerte

Hay una tendencia entre estos infantes de que el fenómeno existe porque hay enfermedades y accidentes, atropellamientos, entre otras causas. Muchos respondieron más en el sentido de lo que mata al ser humano, lo cual puede complementarse con la última parte. Cuando se les plantearon las preguntas de por qué fallece la gente –tanto adultos como niños–, sus respuestas iban más en el sentido de lo que ocasiona o causa la muerte.

La irrevocabilidad, el imaginario: qué pasa cuando se muere, adónde se va y qué hay después

¿QUÉ PASA CUANDO SE MUERE? En esta parte –qué pasa cuando uno se muere– vertieron emociones y sensaciones como tristeza, dolor, llanto, preocupación, descanso y paz. Asimismo, mencionaron que se va al cielo o al infierno, según como se hayan comportado en vida, o que se conoce a dios. Estos niños ya están insertos en un esquema simbólico de lo religioso. Pero también visualizan el trato que se le da al cadáver al momento de responder que se hace velorio, lo entierran y se lo llevan al panteón.

Así también hacen referencia de que ya no se puede revivir o están vivos porque se les recuerda; uno se queda dormido y nunca más despierta. Cuando se refieren a la muerte real, mencionan la descomposición del cadáver o que el cuerpo sea comido por gusanos. En cuanto al aspecto del imaginario, las respuestas van desde que “nos vamos al cielo” hasta que “conoces a Dios”, entre otras, y algunos describieron la práctica del rito funerario como el sepelio o velorio.

Este tipo de respuestas nos da indicio de un esquema del imaginario volcado en la cuestión religiosa de ir al cielo o al infierno, pero también nos habla de los ritos funerarios ante este hecho. Y en menor medida está el aspecto de la putrefacción, noción que se encuentra en algunos niños y niñas de 12 años. La otra parte de la muestra no visualiza este aspecto, pues la tendencia está más en el imaginario religioso.

Ya en ellos está presente el comportamiento humano que se desprende de la muerte, ese rito funerario contenido ya en un pensamiento simbólico de un sistema sociocultural religioso; por lo tanto se asume una actitud frente a este hecho y a partir de ello se reflexiona la muerte entre si es un mal o forma parte de la vida.

De ahí la funcionalidad de la premisa de Jankélévitch (2002: 34) de la segunda y tercera persona, de esa muerte del otro –del tú y él–, y en contraparte, el yo desde el punto de vista del otro –del él y el tú–. Por lo tanto, toda muerte trastorna al mundo. En la medida en que yo sea testigo de la muerte del otro yo, como individuo experimentaré mi propia muerte. No es tal cual para el niño, pero sí se presenta un temor y un trauma.

DESPUÉS DE LA MUERTE, ¿ADÓNDE SE VA? A continuación enlisto algunas de las respuestas de los infantes: “al cielo o al infierno los malos”, “con dios”, “al panteón”, “a ningún lado porque no se puede caminar”, “algunos se quedan aquí porque no pueden descansar por haber dejado cosas pendientes”, “se entierran en México en su caja y después parten al cielo”, “podemos ver otra vida”, “los gusanos nos comen”, “nos quedamos en puro esqueleto, lo vi en internet”, “se descompone nuestro cuerpo”, “podemos volar”, “conocemos a dios”, “no hay funcionamiento en el cuerpo o se pudre”, “no sé”.

Esta parte se puede desglosar en los siguientes puntos:

1. El aspecto religioso: ir al cielo o al infierno, conocer a Dios o, bien, depende de cómo te hayas portado. La noción de lo bueno o malo ya está presente en estos niños. Es la noción respecto de que quien peca se va al infierno y quien se porta bien se va al cielo.

2. La putrefacción: la descomposición y falta de funcionamiento en el cuerpo y el hecho de que se pudre.

3. La *praxis*: lo relacionado con el rito funerario y el entierro.

4. La fantasía, desprendida tanto por la religión y por lo colectivo *popular*: el pensamiento de que hay otra vida después de la muerte; esa idea sobre el espíritu que ve y vuela, así como penar por el hecho de que la muerte se adelantó y aún no le tocaba.

5. Entre lo real y lo *popular*: la forma esquelética como resultado de la putrefacción, aunque también puede ser de la forma en que se ha representado a la muerte en los medios masivos de información.

Cuando se les preguntó adónde van los adultos, precisaron que pueden ir “al cielo o al infierno según se hayan comportado”, “con sus familiares que ya murieron”, “a la muerte grande”. Caso contrario cuando se trata de los niños, pues ellos sólo van “al cielo porque no han pecado” o porque “el cielo es el reino de los niños, así lo dijo dios”, “con la Virgen” o con “la muerte chiquita”. Esto nos permite afirmar una concepción religiosa judeocristiana en los infantes y la noción de lo bueno, lo malo y el pecado. Esa influencia religiosa se hace patente ante lo real y lo “científico”, y en menor medida hacen referencia a la putrefacción o a la *praxis* al señalar algunos la “descomposición de cuerpo”,¹² o que se le lleva al panteón.

Lo anterior no es otra cosa más que lo que vierte un colectivo, ese medio donde el niño se desenvuelve; el aprendizaje en torno a la muerte es en la medida de la experiencia; de ahí que los niños de entre nueve y 12 años ya tengan con mayor precisión la descomposición del cuerpo muerto, porque es justo en cuarto año de primaria cuando se les está instruyendo en las materias de biología o ciencias naturales, y es cuando se les comienza a hablar de la descomposición de la materia orgánica. A pesar de esto, en muchos de ellos prevalece la idea religiosa judeocristiana, católica, de la muerte imaginaria.

¿QUÉ HAY DESPUÉS DE LA MUERTE? Ante tal interrogante, éstas son algunas de las respuestas: “puros huesos”, “algo malo”, “la Llorona”, “el entierro”, “el diablo”, “algo feo”, “nada”, “cosas”, “otra vida”, “el cielo o el infierno”, “la resurrección”, “vida eterna o sufrimiento eterno”, “la ofrenda de días de muerto”,¹³ “otros muertos”, “monstruos: eso me dijo mi maestra”.

La tendencia persiste en el aspecto religioso del cielo e infierno, esa resurrección, esa vida eterna o sufrimiento. Pero también está el matiz de una valoración negativa y

¹² Los niños que dieron la respuesta de la putrefacción están entre los nueve y los 12 años de edad, sobre todo aquellos que se estaban preparando en un examen para ingresar a la secundaria.

¹³ La manera literal de este infante es: “calaveritas, flores, comida, verduras, caldo de pollo, arroz”. Esta respuesta se debe a que recientemente había pasado el 2 de noviembre.

mala que es la muerte y la personificación de una muerte como la Llorona o el diablo. Y en lo práctico se refieren al rito funerario del entierro, pero también a la sensación de una experiencia no agradable y la nihilización del ser, de la ausencia totalizadora.

Consideraciones finales

Ante lo incierto de la nada, la carencia absoluta de todo ser, lo finito del ser, la mortalidad, el vacío, ese hueco de la vida que es la muerte, la estrategia implementada para calmar esa angustia se halla en el cosmos religioso, invención del imaginario que se va adoptando desde pequeño.

Esto es el resultado de que los niños tengan más presente la muerte imaginaria que la muerte real, la putrefacción,¹⁴ ya que se nos presenta difícil imaginar un cuerpo pudriéndose y poco es lo que se ejemplifica sobre ello.

La muerte verdadera, en relación con el cadáver, cada vez es menor. En la actualidad se ha intensificado una economía de la muerte (Thomas, 1983: 420-421), con grupos especializados en preparar un cadáver para su sepelio. Cada vez más individuos mueren lejos de sus parientes. Regularmente terminan muriendo solos en un hospital y su cuerpo lo prepara un extraño. Para colmo, “eso” de velarlo cada vez se reduce a unas horas, cuando en algún momento, cuando aún no estaba tan especializada la medicina para determinar una muerte, por regla general se debía enterrar al muerto después de tres días, por si revivía.

Si a esto se añade que la muerte, a pesar de verlo y escucharlo de manera constante en los medios de información, sólo es un dato, ¿qué podemos esperar en un futuro? Por lo regular se visualizan comerciales cuyos contenidos van en el sentido de retrasar la vejez mediante una serie de cosméticos o se habla de seres con mejores dotes humanas o de medicamentos con sustancias milagrosas. Todo se escapa de nuestras manos. En nuestros días los niños juegan a morir, a quitarse la vida, y las causas son infinitas.

En este recorrido por sondear el imaginario infantil sobre la idea de muerte puedo precisar lo siguiente: entre estos niños, una mayoría teme a la muerte, lo que contraviene de cierto modo el planteamiento de Mishara y Riedel (1989: 189), que mencionan que los niños actuales no le temen a la muerte, en tanto que sí pueden visualizar la muerte en el anciano. En el caso de Morin, que señala que el niño, al igual que el ser humano arcaico, siente horror ante la muerte, esto se verifica en la medida que el infante

¹⁴ No es otra cosa que la descomposición del cuerpo.

tiene una experiencia de la muerte. Por medio de la muerte del otro aparece el trauma y, en consecuencia, comienza a formularse una noción de la muerte, una preocupación por este fenómeno (Morin, 2003: 29-30). Por otro lado, cuando Kübler-Ross (2003: 109) menciona que a partir de las imágenes que se le inculcan al niño sobre la muerte, éste la personifica y le da una entidad, una forma.

La forma en que los niños construyen una imagen de la muerte y la manera en que viven la muerte parte de su entorno. El sistema religioso está latente en las concepciones de estos niños, si bien no comparto de manera total el planteamiento de Méndez (1998: 47), cuando afirma que la cuestión religiosa puede ser un factor protector para disminuir el riesgo de suicidio, ya que en todo caso ésta tiende a generar una idea romántica sobre un descanso, una paz después de la muerte que se puede presentar como una idea atractiva para el niño. Son confusas las ideas de los infantes entrevistados para detectar si entienden a la muerte como algo permanente e irreversible por la idea religiosa de una vida eterna, de la resurrección y de otra vida después de la muerte. Lo evidente es la familiarización de la muerte natural por enfermedades y por vejez, así como de las muertes violentas, pero sólo algunas como accidentes, homicidios y envenenamientos, si bien dejan exentos el suicidio, el terrorismo, las organizaciones delictivas y las mafias. La tendencia va más por la muerte natural y en menor grado por las muertes violentas. De la muerte real a la muerte imaginaria, tienen más presente la segunda, producto de la religión. En cuanto a las variables entre edades y género, son inconstantes; hay quienes arrojaron respuestas muy ilusas, así como muy precisas y concretas. Por ello descarté la posibilidad de manejarlas.

El suicidio infantil

Los datos estadísticos arrojan cifras insignificantes sobre el suicidio infantil. De hecho, éste aparece bajo el rubro de lesiones autoinfligidas.¹⁵ A partir de 2003 las estadísticas oficiales incluyen esta categoría como una de las causas de la mortalidad infantil en el cuaderno número 10 del INEGI, sin olvidar las inquietudes de distintos especialistas sobre los mecanismos poco eficientes para conocer si la muerte de un infante es accidental o un suicidio. Se presume que dentro del rubro “muerte accidental” puede estarse ocultando una realidad muy cruel, como es el caso de un suicidio. Es difícil

¹⁵ Las lesiones autoinfligidas no necesariamente llevan a la muerte; un ejemplo claro es la mutilación.

imaginar que un menor tenga la idea de quitarse la vida, y más aún para la familia es complicado aceptar este hecho.

Existe entonces la necesidad de conjuntar distintas disciplinas de las ciencias sociales, como sociología, tanatología, psicología, antropología, trabajo social, e incluso la medicina, la neurofisiología, la psiquiatría y la biología, las cuales visualizan distintas razones de este fenómeno, para no dejar aislados los factores que estén propiciando este acto en el niño.

Kübler-Ross describe de manera concisa, en cuanto a infantes se refiere, que los suicidios en menores de cinco años no son informados, a pesar de existir indicios de casos de tres y cuatro años de edad, por considerarse que el niño pequeño no es capaz de intentar suicidarse, aunado a la forma de plantear los datos de suicidio por la Organización Mundial de la Salud (OMS) en grupos que oscilan entre los cinco y los 14 años de edad. Además, Kübler-Ross añade que la incidencia más común del método en todas las edades y género es por medio de arma de fuego, y como siguientes factores el ahorcamiento, la asfixia y el envenenamiento. Enfatiza que los métodos utilizados por los infantes son más violentos y traumáticos, advierte que el estudio sobre la conducta suicida en los niños y adolescentes es reciente y prevé los factores de riesgo, como vulnerabilidad genética, el ambiente familiar, un nivel socioeconómico bajo y trastornos mentales y toxicomanías, además de la existencia de “desencadenantes”¹⁶ que por sí solos no suelen ser suficientes para provocar un suicidio. En combinación con los factores de riesgo, pueden crear condiciones, y la propuesta es diferenciar e identificar si el acto destructivo es intencionado más que accidental. Así, debe dejarse de ver a la enfermedad física crónica o terminal como un único factor de riesgo.

Moal menciona, de manera general, que en 1900 diversos autores describieron sobre los suicidios infantiles una progresión numérica paralela de suicidios en adultos, con oscilaciones de un año a otro. Estos estudios se basaron en casos delimitados de diez en diez años. El estudio de este autor se realizó en Francia, y menciona que, en cuanto a las estadísticas, difícilmente se puede hacer una lectura clara; para interpretar los resultados existe “una gran dificultad, que se presenta al tratar de

¹⁶ Cuando el autor describe la combinación de los factores de riesgo como el trastorno mental o toxicomanías con desencadenantes, se refiere a los jóvenes en específico. Además de los desencadenantes tiene que ver con conflictos o la pérdida interpersonal, problemas económicos y problemas legales, sobre todo cuando hay un efecto de exposición de la prensa, entendido como medios audiovisuales y sin ser el único. El hecho de contar con armas en el domicilio acerca más esta posibilidad.

conseguir la muestra, ya que el acto suicida generalmente se encubre” (Gómez y Borges, 1996: 53).

Las implicaciones de aceptar o reportar un suicidio e intento de suicidio no sólo tiene que ver con cuestiones de valores morales, religiosos, culturales, sino además con la cuestión legal, tal como se resume en las siguientes líneas:

El registro de los fallecimientos provocados por suicidio depende, además, de la clasificación y determinación que tiene que hacerse de aquéllos desde el punto de vista médico-legal, lo cual se relaciona con variables como: la causa por la que se suicidó (causa externa), la existencia o no de una nota póstuma, los signos de violencia, el sitio, número, variedad y regularidad de la herida, para lo cual muchas veces el registro está sujeto a presiones familiares y sociales (Híjar *et al.*, 1996: 15).

También se agrega la dificultad existente entre los rangos de edades y las herramientas poco eficientes con que se cuenta para determinar si un infante se mató o un accidente le produjo su muerte.

Para la interpretación de los datos estadísticos sobre suicidio, en general trae consigo un déficit, por los datos obsoletos vertidos, en especial los oficiales, en los cuales sólo se describe la suma total, por estado, de suicidios cometidos, y no se incluye si los datos sólo corresponden a las urbes o también a las provincias. Tampoco se desglosan los meses, para evaluar si existe una tendencia mayor en un periodo determinado; por lo tanto, la comparación sólo puede partir de un quinquenio y, en el mejor de los casos, de un año a otro.

En cuanto a los datos de suicidios infantiles, se vuelven triviales; existe un interés por mantener ocultos los hechos referidos a este acto y que posiblemente se registren como accidentes. Una de las cosas que contribuyen a englobar un suicidio infantil como accidente se debe a lo complejo que resulta definir cuándo se considera si fue un acto consciente o inconsciente, y aún no se acepta que exista la voluntad de muerte en el niño.

En los estudios sobre suicidios en gente adulta, anciana, así como entre adolescentes, se presume que son generados por trastornos mentales, desórdenes patológicos del sujeto, y se le da mayor peso a la depresión y a alguna circunstancia que estimula a consumir dicho acto. Pero poco o nada es lo que se ha desarrollado en el estudio del suicidio infantil.

La dificultad que subyace en los mecanismos de las autoridades para cerciorarse si un suicidio es o no cuestionable; especialistas coinciden que existen elementos para

hablar de cifras que autoridades, padres de familia y médicos disfrazan como muertes accidentales, sin descartar el móvil de accidentes como causa de los decesos.

De acuerdo con el incremento de los casos de suicidio infantil, hace tiempo era negado por psiquiatras y pediatras, por estar relacionado el acto suicida como un acto de conciencia. En el caso de los niños se considera que existe una ausencia de conciencia y sólo se admitía dicho acto para aquellos infantes en situación de calle, violencia intrafamiliar y abuso sexual, como si fueran los únicos capaces de cometer suicidio.

Las fuentes oficiales sobre estadísticas con que se cuenta en nuestro país son el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), el Consejo Nacional de Población (Conapo), la Secretaría de Salud del Distrito Federal (SSDF) y el Quinto Informe de Gobierno. En estas fuentes no aparece como tal el rubro de “suicidio infantil” –no fue hasta 1997 cuando se anexó: antes de eso sólo se encontraba el rubro de “lesiones autoinfligidas e intento de suicidio”–.¹⁷ Dichas fuentes delimitan la edad de los infantes entre cinco y 14 años para considerarlos como niños.

Es importante señalar que en la actualidad las estadísticas oficiales de México sobre las lesiones autoinfligidas intencionalmente –suicidio infantil– ocupan “el décimo u octavo lugar de las causas de muerte en infantes de 5 a 14 años”. Entre los primeros cuatro o cinco lugares están las muertes por accidentes, ya sea por envenenamiento, con vehículos involucrados o por ahogamiento.

Para 2005, en el Informe de Gobierno, según la cifra que reporta la SSDF, el rubro de lesiones autoinfligidas intencionalmente (suicidios), referido a las principales causas de muerte escolar de cinco a 14 años, reporta 149 muertes, a diferencia de 2004, cuando fueron 150 –así como 143 en 2003 y 167 en 2002.

Si bien el número de suicidios en infantes es mínimo, los datos que reporta el INEGI en 2003 son escasos: 123 muertes por este acto en menores de 15 años de edad –78 varones y 45 mujeres–; pero si se leyera de manera más clara estas cifras, nos sorprenderíamos por las cosas que hay en el trasfondo. Debemos tomar en cuenta que muchos suicidios se catalogan como accidentes o envenenamientos y otros ni siquiera son reportados; sumados a los que sólo quedan en “intentos” fallidos,¹⁸ el número posi-

¹⁷ Se tiene entendido que tal rubro se anexó por un decreto que al parecer estableció la Organización Mundial de la Salud. Esta referencia fue proporcionada por personal del INEGI de la biblioteca principal del Distrito Federal.

¹⁸ Para 2003, el INEGI (2004: 59) reporta sólo 15 intentos de suicidio en menores de 15 años, cinco de varones y 10 de mujeres.

blemente se incrementaría –en el caso de que la importancia radique en los números–. El hecho es que este fenómeno del suicidio ha alcanzado ya a nuestros infantes.

Está por demás mencionar las dificultades para dar una mejor lectura de las estadísticas; una gran limitante para observar las variables de un año a otro es casi imposible, ya que las estadísticas oficiales son por quinquenio. Además, los datos que se ofrecen no se desglosan por meses, a fin de detectar si en cierto mes hay una frecuencia mayor del acto suicida en los niños, así como el instrumento que los niños utilizan.

Se dice que los niños optan por la estrangulación, a diferencia de los adultos, que optan por armas de fuego. Lo que sí es predecible es que los niños se suicidan en sus casas, pero también está la dificultad para leer quién se suicida con mayor frecuencia: los varones o las féminas.

Para tener un acercamiento más real de la situación sobre este fenómeno, es indispensable que sea incorporado como un problema de salud pública, no sólo para contar con financiamiento para la elaboración de estudios, sino para sumar esfuerzos desde distintos enfoques para erradicar que más niños y niñas mueran por este acto como la demás población.

Por otra parte, que los médicos forenses y a quienes les compete establezcan la forma más eficiente para examinar mediante las autopsias cuando un acto es suicida o accidente, para no continuar ocultando o disfrazando actos suicidas como meros accidentes, envenenamientos, etcétera. Le Moal, Kübler-Ross y otros autores afirman que es constante el ocultamiento de estos hechos a nivel institucional; tampoco se reporta un acto suicida infantil. Existe entonces la necesidad de que tanto profesionales como el Estado se involucren para crear estos mecanismos y definir una política de salud preventiva.

Si bien en este trabajo no se resuelve ni se pone en descubierto el hilo negro del suicidio infantil, se trata de una propuesta antropológica de estudio para analizar la idea que la población infantil tiene acerca de la muerte, cómo lo visualiza y de qué manera la vive.

Sólo en la medida que sepamos qué saben de la muerte nuestros niños y niñas, sabremos que los inquieta o aflige. Como dice Kübler-Ross, los niños pueden llegar a sorprendernos sobre lo que ellos saben sobre la muerte. Empecemos por desechar los tabús y los temores que nos produce hablarle al infante sobre este tema.

El riesgo de continuar creyendo que los infantes no son capaces de cometer un suicidio, puede llegar a secuelas inimaginables para nuestra sociedad. Al continuar viendo al niño o a la niña como un ente que carece de acciones propias, nos cegamos. Visua-

licemos a estos infantes como sujetos antropológicos, que construyen su propia historia a partir de las experiencias con su entorno, y dejemos de alejarlos de lo inevitable, de esas muertes de seres queridos y de los sitios donde circunda la muerte, como hospitales y cementerios, para ir disipándoles las dudas en torno a la muerte, sin alimentar ideas románticas, ficticias ni fantasiosas.

Bibliografía

- ARIÈS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983.
- BOUNAFEDE, A., *Filosofía del suicidio. Historia crítica*, París, Debecourt, 1841.
- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1987.
- CEREJIDO, Marcelino y Fanny BLANCK-CEREJIDO, *La muerte y sus ventajas*, México, FCE (La Ciencia para Todos, 156), 2004.
- _____, *La vida, el tiempo y la muerte*, México, FCE (La Ciencia para Todos, 52), 2004.
- DURAND, Gilbert, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, FCE, 2004.
- DURKHEIM, Émile, *El suicidio*, Madrid, Akal Universitario, 1989.
- GÓMEZ CASTRO, Cecilia y Guilherme BORGES, “Los estudios que se han hecho en México sobre la conducta suicida: 1966-1994”, en *Salud Mental*, INPRF, vol. 19, núm. 1, marzo de 1996, pp. 45-55.
- GONZÁLEZ-FORTEZA, Catalina, Guadalupe GARCÍA, María Elena MEDINA-MORA y Miguel Ángel SÁNCHEZ, “Indicadores psicosociales predictores de ideación suicida en dos generaciones de estudiantes universitarios”, en *Salud Mental*, INPRF, vol. 21, núm. 3, junio de 1998, pp. 1-9.
- GUTIÉRREZ GARCÍA, Ana G., Carlos M. CONTRERAS y Rosselli Chantal OROZCO RODRÍGUEZ, “El suicidio, conceptos actuales”, en *Salud Mental*, INPRF, vol. 29, núm. 5, septiembre-octubre de 2006, pp. 66-74.
- HAYNE, W. y P. LEWIS, *Psicología experimental infantil*, México, Trillas, 1974.
- HÍJAR M., Martha, Ramón Alberto RASCÓN P., Julia BLANCO M. y María Victoria LÓPEZ L., “Los suicidios en México. Características sexuales y geográficas (1979-1993)”, en *Salud Mental*, INPRF, vol. 19, núm. 4, diciembre de 1996, pp. 14-20.
- INEGI, *Estadísticas de intentos de suicidio y suicidios*, cuaderno núm. 10, 2004.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La muerte*, Madrid, Pre-Textos, 2002.
- _____, *Pensar la muerte*, México, FCE, 2004.
- JUNYENT PRAT, Marta, *Ruptura y desamparo*, México, UAM (Modular), 1989.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth, *Los niños y la muerte*, Barcelona, Luciérnaga, 2003.
- LE MOAL, P., *El niño excitado y deprimido*, México, Planeta, 1980.
- LIUBLINSKAIA, A. A., *El desarrollo psíquico del niño*, México, Grijalbo, 1971.
- MARCHIORI, Hilda, *El suicidio, enfoque criminológico*, México, Porrúa, 1998.
- MAUSS, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.

- MÉNDEZ CARRILLO, Francisco Xavier, *El niño que no sonríe*, Madrid, Pirámide, 1998.
- MILTON, J. E. et al., *Trastornos de la conducta y del desarrollo en el niño*, Barcelona, Pediátrica, 1971.
- MISHARA, B.L. y R.G. RIEDEL, *El proceso de envejecimiento*, Madrid, Morata, 1989.
- MONDRAGÓN, Liliana, Guilherme BORGES y Reyna GUTIÉRREZ, “La medición de la conducta suicida en México: estimaciones y procedimientos”, en *Salud Mental*, INPRF, vol. 24, núm. 6, diciembre de 2001, pp. 4-14.
- MONTALBÁN, S. Ros, *La conducta suicida*, Madrid, Arán, 1998.
- MORIN, Edgar, *El ser humano y la muerte*, Barcelona, Kairós, 2003.
- PIAGET, Jean y B. INHELDER, *Psicología del niño*, Madrid, Morata, 2002.
- _____, *La representación del mundo en el niño*, Madrid, Morata, 1973.
- RODRÍGUEZ SALA, María Luisa, *Suicidios y suicidas en la sociedad mexicana*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- SAFA BARRAZA, Patricia, *Vecinos y vecindarios*, México, Ciesas/UNAM, 1998.
- SARRO, Blanca y Cristina DE LA CRUZ, *Los suicidios*, Madrid, Martínez, 1991.
- SHARDAKOV, M. N., *Desarrollo del pensamiento en el escolar*, México, Grijalbo, 1968.
- SIGUÁN, Miguel (coord.), *Actualidad de Lev S. Vigotski*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.
- _____, *La muerte*, Barcelona, Paidós, 1991.
- TOSCANO, *Entrevista. Niños maltratados*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1982.
- TURNER, Víctor, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
- WOLFELT, Alan D., *Consejos para niños ante el significado de la muerte*, Barcelona, Diagonal, 2003.

La muerte y el autismo

Alejandra González Correa
Dirección de Antropología Física, INAH

La muerte es algo que no debemos temer porque, mientras somos, la muerte no es y cuando la muerte es, nosotros no somos.

ANTONIO MACHADO

La palabra muerte es tan fácil de pronunciar, pero tan difícil de entender y comprender, puesto que se trata de algo tan particular, aunque forme parte de un evento social, universal e inevitable. Como seres humanos, la muerte nos provoca un sinfín de sentimientos y emociones tales como alegría, temor, rabia, tristeza, culpa, dolor, angustia, ya que somos conscientes de que estamos sujetos a la ley del tiempo y, por ende, condenados a morir, lo cual nos lleva al cumplimiento del ciclo de vida del ser humano: nacimiento, maduración, reproducción, envejecimiento y muerte. Desde la perspectiva del proyecto Antropología de la Muerte (2011),

[...] la muerte puede presentárenos de diferentes formas, ya sea como un hecho biológico determinado genéticamente para los organismos pluricelulares de reproducción sexual, a partir del rompimiento del continuo ciclo de vida, o por el cese de funciones vitales. En el caso del fenómeno humano, debido a su complejidad biopsicosociocultural, se entreteje una serie de relaciones en torno al deceso, tomando un abanico de matices el hecho biológico, el deceso, convirtiéndose en un complejo biopsicosociocultural, la muerte. Le propiciamos espacios, tiempos, creencias y devociones, humanizándola, todo ello para que el miedo al fin, nuestra conciencia de finitud, sea paliado y aceptemos nuestra perennidad. Por este motivo el concepto de muerte debe ser, en el caso del fenómeno humano, lo más amplio posible para que entren todas las posibles formas y tan específico para que sea entendible, tratando de abarcar todas las expresiones posibles de muerte, muerte con diversas caras, en la medida que se tiene como referencia al concepto de fenómeno humano, el cual se define como una serie de interrelaciones biopsicosocioculturales que permiten la existencia de un individuo gregario.

Para Mendoza (2005), la antropología de la muerte es un campo que permite estudiar a la muerte en el fenómeno humano, también llamado ser biopsicosociocultu-

ral, lo cual permite pensar en la existencia de varios tipos de muerte: *a)* biológica, *b)* social, *c)* de la conciencia o psíquica y *d)* de la persona.

El interés de este trabajo se centra de manera particular en “la muerte psicológica”, que tiene como definición: “Pérdida de la conciencia temporo-espacial real, por parte de los sujetos de forma individual, ya que el sujeto no se da cuenta del entorno en que se encuentra; teniendo solamente una realidad pasada y, tal vez, futura. Como ejemplos de esta forma de muerte se encuentran las personas en estado de coma y los autistas” (Mendoza, 2005). Por tal motivo, dicha investigación pretende comprobar si el autismo realmente es ejemplo de una muerte psicológica. Pero, ¿qué es el autismo? Etimológicamente, el término proviene de la palabra griega *enphismos*, cuyo significado es “encerrado en uno mismo”, y su introducción en el campo de la psicopatología fue obra del psiquiatra suizo Eugen Bleuler, que en su obra *Dementia Praecox or the Group of Schizophrenias* –en la traducción al inglés de 1950, si bien el original en alemán data da 1913– utiliza el vocablo autismo para definir uno de los síntomas patognomónicos de la esquizofrenia.

Para Bleuler, el “síntoma autista” consiste en “una separación de la realidad externa, concomitante a una exacerbación patológica de la vida interior”. De este modo, la persona que padece esquizofrenia reacciona muy débilmente a los estímulos del entorno, que además es percibido con animadversión. En la mayoría de casos, el objetivo de esta conducta es no perder la concentración en las fantasías internas, pero en algunos enfermos este aislamiento sirve para frenar un aumento de las emociones, ya de por sí muy elevadas como consecuencia de su sensibilidad hipertrofiada. Según el psiquiatra suizo, esta ruptura mental con el exterior no es absoluta, de manera que la conciencia, en relación con hechos cotidianos, puede estar relativamente bien conservada, y sólo en los casos más severos de estupor observamos un aislamiento absoluto (Frith *apud* Halgin y Whitbourne, 2004). Sin embargo, Bleuler va más allá en la definición del “síntoma autista”, y en la misma obra desarrolla el concepto de “pensamiento autista” que, según él, tiene su origen en la fragmentación esquizofrénica de la mente. Según Bleuler, este tipo de pensamiento se caracteriza por estar dirigido por las necesidades afectivas del sujeto y por su contenido fundamentalmente simbólico, analógico, fragmentado y de asociaciones accidentales. La realidad objetiva es sustituida normalmente por alucinaciones y el paciente percibe su mundo “fantasioso” como real y la realidad como una ilusión (Halgin y Whitbourne, 2004).

Más tarde el psiquiatra Leo Kanner describió que el término “autismo” no se puede determinar sólo a las personas que presentan rasgos esquizofrénicos, sino también a las personas con problemas de audición (*apud* Rivière, 2002).

El autismo no es una enfermedad, sino un trastorno grave del funcionamiento cerebral. Se caracteriza por la falta de interacción social normal, deterioro de la comunicación e imaginación y un rango restringido de actividades e intereses. Por lo general aparece en los tres primeros años y continúa en grados variables a lo largo de la vida (AAP Committee on Children with Disabilities, 2001; National Institute of Neurological Disorders and Stroke, 1999; Rapin, 1997; Rodier, 2000, *apud* Halgin y Whitbourne, 2004). Aunque en alrededor de 20% de los casos la perturbación autista no es evidente, los profesionales clínicos asignan el diagnóstico de trastorno autista con base en los síntomas, que caen en tres grupos: *a*) deterioro en la interacción social, *b*) deficiencia en la comunicación y *c*) excentricidades en comportamiento, intereses y actividades.

Los individuos con trastorno autista muestran una interacción social deteriorada en varias formas; sus comportamientos no verbales transmiten una sensación de distanciamiento emocional, lo que se evidencia en una actitud por evitar contacto visual, la realización de expresiones faciales extrañas y el uso de gestos como forma de controlar las interacciones. El mundo del autista se caracteriza por una preferencia hacia el aislamiento, carente de una conciencia de los demás; incluso se muestran inconscientes de sus propios padres y hermanos. En la medida en que interactúan con las personas, los autistas carecen de emoción y sensibilidad (Halgin y Whitbourne, 2004).

La comunicación para el individuo con trastorno autista es anormal en varias formas, tanto verbales como no verbales. El lenguaje que usan y el estilo de su habla parecen muy extraños, debido a que el matiz, tono, velocidad y ritmo son inusuales. Por ejemplo, pueden hablar con voz monótona y terminan las oraciones con una elevación al estilo de una pregunta. La gramática puede ser como se esperaría de un niño más pequeño y pueden repetir palabras o frases, lo cual se conoce como “ecolalia”.

Varias excentricidades conductuales son características de los individuos con trastorno autista. Pueden preocuparse en forma intensa con uno o más intereses fijos, quizá con exclusión de casi cualquier otra cosa; por lo general se apegan a rituales y rutinas diarias rígidas y pueden perturbarse con el cambio más insignificante.

Se estima que el autismo afecta a dos de 10 personas por cada 10 mil habitantes, atacando a los hombres cuatro veces más a menudo que a las mujeres, y ha sido encontrado en todo el mundo, en personas de todos los orígenes étnicos y niveles sociales.

En pleno auge psicoanalítico se llegó a pensar en el autismo como una forma de esquizofrenia, cuyo origen debía buscarse en la influencia de los padres poco comunicativos, distantes e incapaces de proporcionar el cariño necesario. Actualmente no se puede aceptar la base psicológica del autismo ante la sólida evidencia de su base orgá-

nica, proporcionada por estudios neurofisiológicos, neuropatológicos y bioquímicos. Aunque no existe una causa única conocida del autismo, hay pruebas que indican que puede ser causado por una variedad de problemas, como los dos siguientes:

1. Virus: existe un riesgo aumentado de tener un hijo autista si la madre estuvo expuesta al virus de la rubeola durante el primer trimestre de embarazo, ya que pueden producirse anomalías fetales como deformidad cardíaca, cataratas, sordera y retraso mental.

2. Autismo por anomalías fisiológicas: se han encontrado diferentes anomalías en algunas regiones del cerebro, incluyendo el cerebelo, el hipocampo y los cuerpos mamilares. Las neuronas en estas regiones son más pequeñas de lo normal y tienen fibras nerviosas subdesarrolladas, las cuales interfieren con las señales nerviosas. Estas anomalías suelen presentarse durante el desarrollo fetal. Kaplan y Sadock (1990) consideran rotundamente que el autismo es un fenómeno orgánico, basándose en la acumulación de datos anteriormente citados. No habría una localización específica para la lesión cerebral, si bien habría implicaciones en córtex, cerebelo, tronco cerebral y sistema vestibular. Las pruebas neuropsicológicas sugieren que existe una afectación muy similar a las que vemos en pacientes con lesiones frontales (déficit en planificación, iniciativa y producción espontánea de nuevas ideas). El EEG muestra a menudo anomalías sin focalidad. La TC es anormal en 25% de los casos, mientras que la RM craneal evidencia frecuentemente dilatación ventricular. La tomografía por emisión de positrones (PET) desveló un aumento del metabolismo de la glucosa en el lóbulo frontal en una muestra de sujetos autistas. Algunos subgrupos presentan niveles anormales de neurotransmisores o de sus metabolitos en el LCR (Romeu y Asociados, 2011).

3. Autismo por alteraciones bioquímicas: se ha encontrado que muchos individuos autistas tienen niveles anormales de serotonina.

4. Estrés: cuando se encuentran presente entre las semanas 24 y 28 del embarazo, éste puede deformar el cerebro en desarrollo (Beverdorf *et al.*, *apud* Papalia *et al.*, 2005).

Es importante destacar que el autismo no puede ser reconocido tan fácilmente, puesto que muchos individuos suelen manifestar “conductas autistas”, las cuales suelen confundirse con otros trastornos como:

1. El síndrome de Asperger: algunas veces usado para describir a personas con comportamientos autistas, pero con un buen desarrollo del lenguaje. Se caracteriza por un pensamiento concreto y literal, excelente memoria y comportamiento “excéntrico”. Además, se desarrollan patrones de comportamiento, intereses y actividades restringidas, repetitivas y estereotipadas.

2. Síndrome de la X frágil: es una forma de retraso mental, en el que el cromosoma x es anormal. Aproximadamente 15% de los individuos tienen reacciones autistas, que se manifiestan con retraso en el lenguaje y el habla.

3. Síndrome de Rett: es un trastorno degenerativo, que afecta principalmente a las mujeres, y por lo general se desarrolla entre los seis y los 18 meses de edad, manteniendo características como la pérdida del habla, torcer las manos de forma violenta, mecer el cuerpo una y otra vez, además de pérdida de relación social con los demás, retraso psicomotor y deterioro grave del lenguaje.

El autista, por lo general, observa al mundo físico con una intensidad no habitual. La realidad que percibe puede ser placentera o infeliz, pero no puede compartir las sensaciones que percibe con sus semejantes. El autista suele evitar las caricias y el contacto corporal. A menudo ve a las personas como objetos y las trata como tal.

La mirada del autista suele evitar la de las otras personas, como si la mirada directa careciera de contenido comunicativo. En otras ocasiones la mirada es fría, ya que la forma de mirar es uno de los elementos que contribuyen a dar a su cara un aspecto inexpresivo. Ni la expresión del rostro del autista ni su conducta nos dará una pista de lo que piensa o de lo que ocurre en su interior. Es importante resaltar que el comportamiento autista es de gran preocupación, ya que aleja a los individuos de la realidad, los absorbe en la fantasía y los enajena de los demás, como si viviera en un mundo aparte, pues está encerrado en su propio mundo.

Los investigadores han desarrollado varios conjuntos de criterios para el diagnóstico del autismo. Algunos criterios usados frecuentemente incluyen:

1. Juego imaginativo ausente o limitado.
2. Alteración en las relaciones sociales.
3. Trastorno de la comunicación, tanto en la comprensión del lenguaje como de la capacidad de expresión.
4. La realidad objetiva es sustituida normalmente por alucinaciones y el paciente percibe su mundo “fantasioso” como real y la realidad como una ilusión (Frith *apud* Halgin y Whitbourne, 2004).

Este último criterio es de suma importancia para esta investigación. Por lo tanto, considero que la necesidad que está presente en todo ser humano es buscar en la fantasía un sustituto de la realidad insatisfactoria. En los casos graves de autismo, el individuo se “excluye a toda la realidad” con sus incesantes estímulos sensoriales y perceptivos. En el mejor de los casos la realidad existe solamente en sus relaciones más banales: comer, beber, vestirse.

El contenido del pensamiento autista es incorregible, y asume para el individuo un completo valor de realidad, mientras que el que se atribuye a la realidad misma se reduce a cero. El individuo autista está convencido de que se le considera normal o mentalmente sano, aunque diariamente escuche lo contrario.

En los casos severos no comprende el sentido de las palabras y puede repetir las, pero de inmediato sustituye nuestro significado por el suyo propio.

Pelletier afirma que “el individuo autista ya no distingue entre la realidad o la fantasía. Suponer que los autistas creen en su realidad, sería otorgar a sus estados de conciencia una energía o fuerza que ellos no poseen”.

Para finalizar, me gustaría resaltar que la mayoría de los individuos con trastornos autistas se abandonan en fantasías que satisfacen sus deseos o temores, lo cual los lleva a tener una pérdida de la conciencia temporo-espacial real. En el caso de un autismo severo, por lo tanto, el sujeto no se da cuenta del entorno en que se encuentra, y sólo tiene una supuesta “realidad”, en un tiempo y espacio poco definido. Y con esto concluyo que “el autismo sí entra como ejemplo en la definición de muerte psicológica”.

Bibliografía

- FRITH, U., *Autismo*, Madrid, Alianza, 1999.
- HALGIN, Richard y Susan WHITBOURNE, *Psicología de la anormalidad. Perspectivas clínica sobre desórdenes psicológicos*, México, McGraw Hill, 2004.
- KAPLAN, H. I. y B. J. SADOCK, *Psiquiatría clínica*, Buenos Aires, Acindes, 1990.
- MENDOZA LUJÁN, Erik, *Día de Muertos en la Mazateca. Una mirada desde la antropología del comportamiento*, México, INAH-Conaculta, 2005.
- PAPALIA, Diane, Sally OLDS y Ruth FELDMAN, *Desarrollo humano*, México, McGraw Hill, 2005.
- PROYECTO ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE, en <http://antropologia-de-la-muerte.sitiosprodigy.com.mx/pagina41705.html>, consultado el 30 de mayo de 2011.
- RIVIÈRE, A., “El autismo y los trastornos generalizados del desarrollo”, en Jesús PALACIOS *et al.*, *Desarrollo psicológico y educación. Trastornos del desarrollo y necesidades educativas especiales*, Madrid, Alianza, 2002, vol. 3.
- ROMEU Y ASOCIADOS, “Gabinete Médico y Psicológico”, en <http://drromeu.net/autismo.htm>, consultado el 6 de junio de 2011.

La espiritualidad humana y la muerte

Alejandro Lugo Romero

DGIPYM

Este trabajo trata de la espiritualidad con respecto a la muerte. El tema quizá sea digno de despertar ciertas polémicas, ya que es muy diverso y complejo. “Espiritualidad” es un término que se puede interpretar o manifestar de muchas maneras. Cada persona en sí forma, crea y formula lo que entiende, siente y vive como su espiritualidad, así que aquí explicaré algunos datos y posturas que considero básicas para la creación de la mentalidad de las personas, ya que ahí es donde se originan las percepciones e interpretaciones que desembocan en nuestros comportamientos, acciones y base espiritual, que finalmente nos da la pauta decisiva para crear la atmósfera que determinará la manera en que viviremos este fenómeno tan interesante.

Vivir la muerte...

Todos los aspectos y sucesos que conforman al “fenómeno humano” (Teilhard de Chardin, 1955) tienen una relación entre sí. No están desconectados entre ellos ni separados. Podemos hablar de que este fenómeno tiene su complejidad basándose en todo lo que “es” y lo que “no es”. Partiendo de un punto globalizado, sería como una mesa con piezas de rompecabezas donde todos y cada uno de los factores internos y externos que lo confieren como persona se relacionan y se dinamizan dando resultado a un sistema que se extiende con base en ramificaciones que van de lo consciente, subconsciente e inconsciente, hacia las sensaciones, interpretaciones y respuestas.

Para hablar de la espiritualidad y la muerte, habría que definir o tratar de entender qué es la espiritualidad; después de indagar sobre esto, podemos decir que la espiritualidad es una “subjetividad que nos diferencia de las demás personas” (*Noti-hem*, 2003) y nos hace únicos e individuales y donde están contenidos nuestros valores

más absolutos y sus manifestaciones más subjetivas. Estos valores surgen a partir de la creación y transformación de nuestros pensamientos y creencias con base en la época o tiempo-espacio donde nos desarrollemos, y sobre todo de la manera en que decidimos sentir, interpretar y responder ante este aspecto de la realidad en que nos ha tocado estar, vivir y, por consiguiente, morir.

Hemos desarrollado estos pensamientos y creencias en lo que consideramos como biológico en el “fenómeno humano” (Teilhard de Chardin, 1955): la mente. Y de donde se despliega lo que conocemos como “inteligencia”; entre los muchos conceptos que se le dan a ésta, uno de los mas coherentes es el que nos dice que “es una capacidad de adaptación y respuesta hacia un medio espacio-temporal determinado”, ya que nos coloca dentro de un estado consciente donde delimitamos y cohesionamos lo externo y lo interno (endógeno y exógeno), nos hace conscientes de nosotros mismos, nos dice quiénes somos, qué debemos hacer y qué no, entre muchas otras cosas, y la posición que ocupamos dentro de tal o cual medio. Los pensamientos, considerados como secuencias bioquímicas, son los que finalmente alteran y dirigen nuestro comportamiento, conductas, nuestros mecanismos de equilibrio fisiológico (homeostasis) y el entorno.

En una entrevista de Joe Dispenza, titulada “Podemos reprogramar nuestro cerebro para cambiar el comportamiento”, se habla de que “nuestros pensamientos provocan reacciones químicas que nos llevan a la adicción de comportamientos y sensaciones”. En otras palabras, nos condicionan a actuar de determinada forma ante los impulsos externos e internos. Esas acciones están íntegramente ligadas a las emociones, que se manifiestan a la hora de tener tal o cual pensamiento. A veces, por estar tan condicionados a reaccionar de una manera espontánea ante ciertos impulsos, llegamos a creer que primero lo sentimos (emoción) y después lo pensamos. También nos habla de que podemos llegar a modificar y reprogramar nuestro cerebro para así tener nuevos comportamientos y sensaciones.

Además, podemos comenzar a darnos cuenta si nuestras conductas tienen un sentido lógico y congruente, o simplemente son un reflejo antiguo determinado por el aprendizaje u observación de otros comportamientos de gente cercana a nosotros (imitación). A su vez, al darnos cuenta de que sólo es esa manifestación antigua, que le pertenece a otra persona y no necesariamente a nosotros, podemos replantear y reestructurar las respuestas y comportamientos que tengamos ante situaciones nuevas y, mejor aún, corregir por completo la apariencia (falsa) que pensamos de nosotros mismos y del mundo en que vivimos diariamente. Prácticamente, “cambiar la arquitectura neurológica de nuestro cerebro” (Dispenza).

En la entrevista, cuando habla sobre algunas personas que alcanzaron la recuperación de sus enfermedades sin intervención médica convencional, Dispenza se refiere a cuatro aspectos que eran similares entre ellas. Allí encontré un dato interesante e importante que se liga con lo que estamos llamando espiritualidad: “Todas esas personas que tenían una remisión espontánea compartían cuatro cualidades específicas. Lo primero es que todas aceptaron, creyeron y entendieron que había una inteligencia superior dentro de ellos, da igual si la calificaban de divina, espiritual o subconsciente” (*idem*).

Esta “inteligencia superior” bien podría referirse a aquella interpretación subjetiva que le damos a la fuerza que gobierna al universo y sus mecanismos de equilibrio, algo similar a lo que se podría llamar dios, y a su vez la forma en que nos percibimos dentro de esa inteligencia dentro de esa esencia o bien dentro de una sustancia divina y su voluntad, así como la voluntad inquebrantable de una conciencia dirigida a sus objetivos, metas y misión.

Otro factor importante habla de un término médico basado a partir de un trabajo de George Solomon, alrededor de la década de 1960, conocido como el campo de la psiconeuroinmunología, “cuya finalidad está dirigida a examinar la interacción entre el funcionamiento fisiológico y la memoria, comportamiento o pensamiento”.

Allí destaca la investigación sobre la influencia que ejercen los estados de ánimo (emociones), pensamientos y comportamientos sobre nuestro cuerpo, y la manera en que pueden revertirse los estados patológicos del mismo, mediante la dirección objetiva y programada de nuestros pensamientos-emociones (meditación, autohipnosis, etcétera).

Todo esto está directamente relacionado a la manera en que vamos formando las estructuras que definirán nuestro desarrollo como personas a lo largo de la vida y que serán los mecanismos de interpretación, adaptación y respuesta ante diferentes medios.

Aquí hay un punto importante: el de la interpretación que le otorgamos a los sucesos que ocurren en nuestra vida y fuera de ella. Esta interpretación parte del lugar que le damos a cada factor interno y externo en nuestra escala emocional e intelectual: “Es bueno, malo, interesante, abstracto, lógico, real, irreal, doloroso, etcétera”. Y se origina desde el pensamiento en sí. Pero podemos preguntarnos: ¿acaso lo malo es malo, o lo ilógico es así? ¿Lo doloroso es cómo lo estamos sintiendo? O bien, sólo son ambientes químicos de nuestro cerebro, que no nos permiten adaptarnos de manera adecuada a una situación y finalmente nos hacen responder espontánea y negativamente a ella, o contemplando el caso contrario, nos hacen

tener pensamientos y emociones más objetivas, coherentes, entre otros, y por consiguiendo más adecuadas y conscientes para situaciones similares. Con esto me refiero a que cada persona siente, interpreta y actúa de manera diferente e individual ante situaciones semejantes.

Como ya vimos, podemos cambiar y reconstruir nuestras sensaciones, hacerlas diferentes y más constructivas. Para esto debemos responsabilizarnos de nuestra vida, ser más conscientes de ella y de lo que ocurre en nosotros y nuestro alrededor. Aquí es donde el doctor Alfonso Reyes Zubiría hace hincapié en qué es ser persona, y donde enmarca que “la espiritualidad humana básica consiste en que el hombre sea responsable, libre y sepa elegir sus valores trascendentales” (*Notihem*, 2003).

Estos valores trascendentales, la espiritualidad, la inteligencia y el autoequilibrio fisiológico –que parecerían separados pero que finalmente trabajan de manera dinámica, conjunta e interrelacionada– son lo que identifican a la persona como tal y en la amplitud de su existencia, como fenómeno, y cuya dimensión lo denomina un ser biopsicosociocultural.

Si entendemos que la inteligencia es la capacidad de adaptación a un medio determinado, podemos decir que la espiritualidad es algo similar, pero que nos lleva a entender de manera más profunda los procesos de la naturaleza, de nuestra existencia y la de los demás, incluso de aquello que puede ser abstracto e intangible para nosotros, ya que la espiritualidad se localiza en esos rubros al “ser una interioridad subjetiva de cada persona” (*idem*).

La espiritualidad nos hace conscientes de fenómenos más profundos y abstractos y nuestros valores nos hacen actuar de forma coherente con dicha espiritualidad. Esto, en consecuencia, da forma a una existencia armónica y evolutiva. Es por lo que considero que la tarea de enfrentar a la muerte en todos sus ámbitos no es sólo para la ocasión en que ésta se presente, sino una tarea de toda la vida, de cada instante, de cada momento, de cada vivencia, en la cual vamos construyendo pensamiento tras pensamiento, emoción tras emoción, acción tras acción, los elementos que al final nos darán la preparación más adecuada para enfrentar o aceptar el fenómeno de la muerte.

En la mayor parte de los casos no basta con tener una amplia inteligencia o niveles de adaptación sorprendentes, ya que al presentarse una muerte cercana, o la nuestra, no sabemos el verdadero giro emocional que le daremos, y es aquí donde me pregunto: ¿acaso sentimos e interpretamos a la muerte desde nuestra inteligencia o desde nuestra parte espiritual, desde nuestros miedos y temores o desde una postura más consciente? Ahí es donde verificamos en qué lugar se encuentra la

persona o nosotros mismos de acuerdo con la coherencia que hayamos desarrollado entre nuestros valores y nuestra espiritualidad, sumada a los comportamientos y acciones que hayamos manifestado a lo largo de nuestra vida.

Alguna vez escuché: “Dime como vives y sabré como morirás”.

Al ser una persona “libre, autónoma y con valores trascendentales” (*idem*), podemos y debemos tomar las riendas de nuestra propia vida, dejando atrás la sensación de sentir que estamos en los límites del miedo, egoísmo, envidia y otras sensaciones generadas por las capas de nuestra debilidad. La debilidad que bien podría plantearse como un aspecto que nos hace perder la objetividad, la coherencia, la lógica y la integridad que termina desbalanceando nuestro equilibrio, en cualquiera de los aspectos que nos forman como personas.

El miedo, el dolor y la desesperanza son los puntos que trata un tanatólogo, y son de alguna manera las reacciones más comunes frente a la muerte, propia o ajena. Asimismo, estas reacciones no pueden ser borradas tan repentina ni rápidamente. Ahí es donde entra en función el tiempo y la integración o reintegración de nuestros principios espirituales; de nuestros principios como personas. Se trata de una tarea un tanto compleja y laboriosa, ya que requiere de una voluntad muy bien dirigida tanto del tratante como del paciente. La voluntad que bien sería el mecanismo que por iniciativa propia nos obliga a pensar, creer, sentir y actuar conforme a aquello que dé más alivio a nuestro dolor y desesperanza; aquello que es más consciente, más armónico; aquello que nos deje la sensación de conformidad y resignación, o bien, de bienestar, según el punto espiritual que se manifieste. Aquello que nos dará la pauta de aceptación a las personas cercanas o de una despedida digna y consciente –a menos que la muerte sea muy repentina o inesperada– del que lo experimente.

Pasemos a lo que la muerte representa dentro de la espiritualidad. Para dar un cauce, comencemos pensando en la muerte espiritual, la cual nos señala que más que ser una muerte biológica, es la pérdida de todo sentido abstracto, vinculado con la fe y esperanza de un individuo, o sea, la muerte de su espiritualidad. Esta muerte espiritual nos deja fuera de otras frecuencias que bien podrían ser los aspectos que se dirigen hacia lo psicológico, social y cultural.

Por otro lado, ya vimos cómo influye nuestra espiritualidad en los procesos de la muerte, ya sea propia o ajena, o la muerte en sus diferentes niveles –biológica, social, cultural–, al afirmar que la espiritualidad es esencial para enfrentar dicho proceso. Esencial por el hecho de que ahí está contenida la interpretación más profunda de este fenómeno –muerte– y de la proyección que tendrá en la persona, en los familiares y en los amigos que la experimentan de manera indirecta.

Enfrentar a la muerte es tener conciencia de la finitud de nuestros procesos como personas, aunque quizá no signifique el final de nuestra existencia, ya sea que permanezcamos en el recuerdo o en los sentimientos de las personas cercanas o lejanas. Ya sea que nos expandamos –nuestro espíritu, alma, conciencia, ánimo– o sigamos manifestándonos en diferentes sistemas, más complejos o subjetivos. Enfrentar a la muerte es estar conscientes de que nos acompaña en todo momento y en todo lugar, y que sólo aquel que hizo de su vida un continuo cumplimiento de la voluntad de lo que cree verdadero, ya sea un dios o él mismo –dentro de las manifestaciones de su espiritualidad–, podrá enfrentar la muerte con dignidad y conciencia.

Bibliografía

DISPENZA, Joe, “Podemos reprogramar nuestro cerebro para cambiar el comportamiento”, entrevista, en www.drjoedispenza.com.

Notihem, vol. 10, núm. 1, septiembre de 2003.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *El fenómeno humano*, Barcelona, Orbis, 1985 [1955].

Restauración integral del panteón de Dolores

Araceli Peralta Flores

INAH

ETHEL HERRERA MORENO, *Restauración integral del panteón de Dolores*, México, INAH, 2007

El estudio formal de la arquitectura funeraria en México, como valor patrimonial, comienza a generar importantes resultados y qué mejor ejemplo que el libro *Restauración integral del Panteón de Dolores*, de la doctora en arquitectura Ethel Herrera Moreno. La investigación reúne una serie de atributos que se reflejan en la aplicación de una sólida y novedosa metodología, a partir de la cual la autora aborda la evolución urbanística del panteón y la tipología de los monumentos funerarios, con excelentes resultados.

El contenido del libro es muy atractivo porque cuenta con información documental inédita, planos históricos, levantamientos arquitectónicos, fotografías antiguas y actuales, tablas e inventarios que dan cuenta de la riqueza del panteón, fundado en 1874 y ubicado en el poniente de la ciudad de México, dentro del área del bosque de Chapultepec.

El análisis de los 700 monumentos funerarios realizado por Ethel Herrera permitió resaltar sus características históricas y artísticas, únicas en el país. La investigación tiene la gran cualidad de

abordar la arquitectura funeraria desde un enfoque integral, por lo que hay aportaciones en el campo de la arquitectura, la historia del arte, el urbanismo y la antropología. Otro tema de interés es el relativo a la Rotonda de las Personas Ilustres, con un registro de los personajes y monumentos funerarios localizados allí.

El diagnóstico del panteón de Dolores muestra que, a pesar de su trascendencia histórica y arquitectónica, se encuentra ante una alarmante situación de riesgo que mucho tiene que ver con las irregularidades en su interior. Hay robo, saqueo y desmantelamiento de monumentos funerarios, en especial de las piezas de mármol, que irónicamente llegan a venderse *in situ*: tan sólo de 1993 a 1998 se había perdido 20% de las tumbas antiguas. Otro problema radica en que los trabajadores, al abrir las fosas, tiran las cabezeras y otros elementos de los monumentos y después no los reintegran a su posición original. El abandono de las tumbas antiguas también se torna preocupante porque se podría aplicar el criterio del Reglamento de Cementerios del Distrito Federal, que consiste en la pérdida de la perpetuidad si la fosa permanece en desuso por más de 10 años.

La traza original se encuentra alterada porque las calles y glorietas han sido invadidas por tumbas nuevas ante la demanda de espacio, pero sobre todo porque no se respeta el reglamento. Esto propicia la construcción deseudocapillas fabricadas con láminas que rompen con la unidad arquitectónica del cemente-

rio. Una circunstancia más es que en el panteón hay gente que vive en algunas capillas, lo que puede generar una fuerte problemática social si no se soluciona a corto plazo.

Ante este panorama, la autora propone realizar una restauración integral que abarque la traza, las calles, las plazas y los monumentos funerarios históricos, ya que todos necesitan algún tipo de intervención, desde una simple limpieza hasta una restauración completa. Una propuesta esencial es que el panteón sea declarado museo de sitio, pues como tal debería contar con un guión, cédulas históricas y visitas guiadas.

Para Ethel Herrera, la propuesta con mayor peso jurídico en la protección y

conservación del panteón de Dolores es su declaratoria como zona de monumentos históricos, con su correspondiente reglamento y recomendaciones de mantenimiento. Sin embargo, las autoridades locales consideran impropio esta gestión, pues objetan que se trata de un panteón activo y vivo, en el que se siguen haciendo inhumaciones, un argumento que, por supuesto, resulta debatible. Como señala la autora, la declaratoria permitiría que “el panteón quede protegido sin que esto signifique que sea un obstáculo en su actividad cotidiana”.

Sin duda, este libro es una magnífica oportunidad para adentrarse en el tema de los cementerios de nuestro país.

LINEAMIENTOS PARA LA RECEPCIÓN DE ARTÍCULOS, ENSAYOS Y RESEÑAS

- a) Los artículos deben ser el resultado de investigaciones de alto nivel académico, aportar conocimiento original y ser inéditos en español.
- b) La extensión y el formato deben ajustarse a lo siguiente: el título debe ser descriptivo y corresponder con el contenido, con una extensión máxima de 65 caracteres. Para las secciones *Debate* y *Varia* la extensión máxima es de 8 mil palabras, incluyendo cuadros, notas y bibliografía. Para la sección *Reseña*, la extensión será de entre 5 y 8 cuartillas (1 800 caracteres con espacio por cuartilla). El artículo debe presentarse en archivo electrónico, tamaño carta a doble espacio, letra Times New Roman de 12 puntos, en procesador de textos Word 2010 o menor. Se deben incluir resúmenes en español y en inglés de máximo 10 renglones cada uno, con entre 6 y 8 palabras clave.
- c) Los trabajos se recibirán por correo electrónico en las siguientes direcciones:
antropologiadelamuerte_daf_inah@hotmail.com
tanantropologia@prodigy.net.mx
- d) Es necesario anexar una página con los siguientes datos: nombre del autor, grado académico, institución donde labora, domicilio, teléfono, dirección electrónica y fax.
- e) Los cuadros y gráficas deben enviarse en archivo aparte y en el programa o formato en que fueron creados.
- f) La primera vez que aparezca una sigla o un acrónimo, se escribirá completa, con el acrónimo o siglas entre paréntesis y en versalitas.
- g) Las notas o citas se deben incluir al final del artículo con llamadas numéricas consecutivas que sólo lleven la instrucción de superíndice, en vez de integrarlas mediante alguna instrucción del procesador de palabras.
- h) Las citas bibliográficas en el texto deben ir entre paréntesis, indicando el apellido del autor, fecha de publicación y páginas. Por ejemplo: (Haberma, 1987: 361-363).
- i) La bibliografía sólo debe incluir las obras citadas y presentarse según el siguiente modelo:
Libros
FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.
Capítulos de libro
AGUILAR VILLANUEVA, Luis, “Estudio introductorio”, en *El estudio de las políticas públicas*, México, Porrúa, 1994, pp. 59-99.
Artículos de revistas
OLIVEIRA, Francisco, “La economía brasileña: crítica a la razón dualista”, en *El Trimestre Económico*, núm. 17, México, 1979, pp. 17-28.
- j) La bibliografía irá al final del artículo, incluyendo, en orden alfabético, todas las obras citadas en el texto y en los pies de página. El autor debe revisar cuidadosamente que no haya omisiones ni inconsistencias entre las obras citadas y la bibliografía. Se enlistará la obra de un mismo autor en orden descendente por fecha de publicación (2000, 1998, 1997...).
- k) Se recomienda evitar el uso de palabras en idiomas distintos al español y de neologismos innecesarios. Si es inevitable emplear un término en lengua extranjera (por no existir una traducción apropiada), se debe anotar, entre paréntesis o como nota de pie de página, una breve explicación o la traducción aproximada del término.
- l) El Comité Editorial se reserva el derecho de realzar la corrección de estilo y los cambios editoriales que considere necesarios para mejorar el trabajo. No se devolverán originales.
- m) Las colaboraciones que se ajusten a estos lineamientos y sean aprobadas por el Comité Editorial serán sometidas a doble dictaminación por parte de especialistas. Durante este proceso, la información sobre autores y dictaminadores se guardará en estricto anonimato.
Nota importante: es inútil presentar cualquier colaboración si no cumple con los requisitos mencionados.