

VITA BREVIS

Revista electrónica de estudios de la muerte

Ideas de la muerte en México



DEBATE

Rituales y creencias en torno a la muerte en
Santa Cruz Analco, Puebla
Alma Delia Flores Delgado • 1

La importancia de los alimentos como
ofrenda para los muertos en Acaxochitlán
Luisa Elena Noriega Armenta • 14

Viko Ndiyi: "La Fiesta de los Muertos".
Señales, reencuentros y ofrendas
rituales entre los mixtecos
Héctor Adrián Reyes García • 23

La conciencia tras la muerte
Verónica Mariana Ortega Blengio • 35

La muerte en Guadalajara, siglos XVIII y XIX
Isabel Eugenia Méndez Fausto • 42

Turismo funerario en México:
el Museo Panteón de San Fernando
Aura Pamela Gómez López • 63

La Santa Muerte hoy: imagen personificada,
dones e iniciación en el culto
Jorge Adrián Yllescas Illescas • 69

La importancia del concepto persona, familia
y muerte para la antropología física forense
Linda Guadalupe Reyes Muñoz • 83

VARIA

La muerte violenta de los niños
por las brujas en Tlaxcala
Osvaldo Romero M. / Alessa Pech M. • 99

El olvido de las mujeres asesinadas en el
movimiento estudiantil de 1968 en México
Alessa Pech M. / Osvaldo Romero M. • 125

3

año 2 • enero-diciembre de 2013



CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES

Rafael Tovar y de Teresa
Presidente



INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

María Teresa Franco
Directora General

J. Erik Mendoza Luján
Director de la revista

Alejandra González Correa
Coordinadora técnica

César Moheno
Secretario Técnico

CONSEJO EDITORIAL

Antonio Arellano

Bárbara Mazza

José Francisco Lujano Torres
Secretario Administrativo

Ethel Herrera Moreno

Félix José Piñerúa Monasterio

Gustavo Bureau Roquete

Diego Prieto Hernández

José Hernández Prado

Coordinador Nacional de Antropología

Josefina Mansilla

J. Erik Mendoza Luján

Leticia Perlasca Núñez
Coordinadora Nacional de Difusión

Marta I. Baldini

Sandra Ferreira dos Santos

Verónica Zárate Toscano

Benigno Casas

Subdirector de Publicaciones Periódicas

Diseño y edición

Raccorta

Corrección

Arcelia Rayón

Soporte electrónico

Moisés Lozano

Valentina Maceda

ISSN en trámite

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

J. Erik Mendoza Luján

Rituales y creencias en torno a la muerte en Santa Cruz Analco, Puebla

Alma Delia Flores Delgado

Presidencia municipal de San Felipe Teotlalcingo/Universidad Cuauhtémoc, Puebla

RESUMEN

En México, la muerte es un acontecimiento que va acompañado de diversos rituales y creencias, los cuales son parte de la cosmovisión, permiten la divulgación del conocimiento de una comunidad y sus características varían de acuerdo con la ubicación geográfica. En Santa Cruz Analco, en el estado de Puebla, bajo las faldas del Iztaccíhuatl, se realizan diversos rituales en torno a la muerte, los cuales van acompañados de diversos objetos tales como un jarro de agua, una vara de trompillo, etcétera. Estos rituales están orientados a asegurar el bienestar del difunto, el éxito de su paso al “otro mundo”, y representa para los vivos un contacto físico y simbólico con este mundo intangible, por lo que es necesario realizar los rituales debidamente para evitar cualquier tipo de daño a los vivos.

Palabras clave: muerte, ritual, creencia, ritual funerario.

ABSTRACT

In Mexico, death is an event accompanied by diverse rituals and beliefs, which are part of the worldview. They make it possible to spread a community's knowledge and their characteristics vary depending on geographic location. In Santa Cruz Analco, in the state of Puebla, near the slope of Mt. Iztaccíhuatl, the people conduct various rituals surrounding death in which they employ objects such as a pitcher of water and a *trompillo* stalk, among others. The aim of these rituals is to ensure the welfare of the deceased, the success of their passage to “the other world,” and for the living it represents a physical and symbolic contact with this intangible world, therefore, it is necessary conduct these rituals properly to prevent any sort of harm from befalling the living.

Keywords: death, ritual, belief, funerary ritual.

La muerte es un acontecimiento común en la vida del ser humano, que la asume y explica de distintas maneras de acuerdo con su cultura. En México se le ve con respeto y devoción, y cada comunidad que integra al país guarda sus propias características según la región donde se ubique. El Altiplano Central es una zona que mantiene características culturales propias, las cuales resulta necesario estudiar para comprenderlas mejor.

La percepción de la muerte se alimenta de dos raíces culturales, religiosas y étnicas: la prehispánica y la española. De éstas surgió un sincretismo cultural y espiritual en torno a este suceso y, con base en la región, esta cultura se fue moldeando y adaptando a lo largo del tiempo. El catolicismo ofreció nuevas imágenes religiosas y concepciones morales de los destinos ultraterrenos del ser humano, así como del temor.

En este sentido basamos el siguiente estudio en una localidad del estado de Puebla, en el que consideramos las siguientes preguntas: ¿cuál es la idea de la muerte en esta comunidad? ¿Cómo se percibe? ¿Qué rituales se llevan a cabo? Sin duda, al responder tales cuestiones observaremos la cosmovisión de la muerte en nuestra comunidad.

Como objetivo general se pretende analizar y describir las prácticas, creencias y significados sobre la muerte en una comunidad rural del estado de Puebla. De acuerdo con los datos generales, esta comunidad pertenece al llamado valle de Texmelucan, que comprende diversas localidades aledañas a San Martín Texmelucan y Huejotzingo, que comparten una herencia nahua y una historia común desde la época prehispánica. Desde épocas anteriores a la Colonia, y hasta nuestros días, el Altiplano Central ha sido escenario de acontecimientos que han dado forma al país desde distintas perspectivas. Sin embargo, en el ámbito regional mantiene una dinámica social propia.

Ubicación geográfica y antecedentes generales de la comunidad

Santa Cruz Analco o Analco de Ponciano Arriaga es una localidad del municipio de San Salvador el Verde, en el estado de Puebla, localizado nueve kilómetros al norte de San Martín Texmelucan y a dos de la cabecera municipal, bajo las faldas del Iztaccíhuatl. Analco proviene de raíz nahua y significa “en medio de dos barrancas y un río”. De acuerdo con el censo del INEGI (2010), cuenta con 2 521 habitantes y se ubica a 2 375 msnm (véase <http://www.inegi.org.mx/sistemas/mi->

crodatos2/default2010.aspx). La principal actividad económica es la agropecuaria (50%), seguida de la construcción y los servicios. El INEGI (2010) registra a la fe católica como la religión con el mayor número de fieles (2 160 personas), seguida de 273 personas no católicas (*idem*, si bien no se especifica a qué religiones pertenecen). Sin embargo, en la población se encuentran cultos protestantes como los testigos de Jehová, la Iglesia evangélica metodista y la de Dios o israelita.

Se podría afirmar que Analco es de origen nahua, ya que pueblos aledaños como San Felipe Teotlalcingo y San Andrés Hueyacatitla se consideran asentamientos prehispánicos, no así para San Salvador el Verde, el cual fue una fundación española cuyos primeros registros se tienen a partir del año 1552. Éste fue poblado por los mismos indígenas que habitaban la región desde la época prehispánica, situación que compartió Santa Cruz Analco después del siglo XVI (Flores, 2010: 31-35).

La población es heredera de una tradición prehispánica y otra colonial, cuyo resultado fue un proceso de sincretismo transmitido por generaciones, nutrido por diversos componentes a lo largo del tiempo.

Definiciones teóricas

Cosmovisión. Para comprender el trasfondo de la práctica funeraria y las creencias en torno a la misma, consideremos algunas definiciones de cosmovisión, entendida como

[...] una visión global del conjunto del universo con la que el hombre intenta captar el sentido que éste tiene para el hombre, no meramente desde una perspectiva teórica, sino también vital, con el objetivo tácito o explícito de que le sirva como marco orientativo de su acción práctica. Los elementos constitutivos de esta visión no sólo son ideas, sino también y sobre todo creencias, juicios de valor, actitudes vitales y sentimiento (*Diccionario de filosofía*, 1996: 99).

Para Catherine Good (2001: 241) la cosmovisión es un proceso histórico y colectivo; no es eterna e inmutable; se construye y reconstruye a través del tiempo y posee contradicciones internas e incongruencias lógicas.

Silvia Limón (2001: 24-25) nos dice que la “cosmovisión es el conjunto de ideas y concepciones que un pueblo tiene respecto a la totalidad del mundo, las cuales consti-

tuyen una forma de aprehenderlo y explicarlo”. Tales concepciones “son expresadas de manera simbólica y han sido elaboradas socialmente con base en la observación de la naturaleza, de las actividades productivas, de la organización social y de la totalidad del universo conocido por un pueblo determinado”.

Ritual. El evento de la muerte de una persona implica rituales funerarios con una significación propia. En este sentido Rodríguez (1991: 100) señala que en un ritual “se trata de reafirmar todo un sistema de significados, renovar en los participantes ciertos estados mentales, a partir de hechos conmemorativos. Lo que el ritual comunica es ideológico al transmitir normas, valores patrones de conducta”. Asimismo, los ritos no sólo son “recurrentes en el tiempo, sino secuenciales; actualizan los mitos al evocar de manera periódica hechos importantes en la vida de un pueblo” (*ibidem*: 70).

Para entender esta dinámica, consideraremos el concepto de ritual de Turner (1988: 21), quien lo define como “una conducta formalmente prescrita, en ocasiones no dominada por la rutina accionaria, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas”. También nos dice que las celebraciones rituales son fases específicas de los procesos sociales, por las que los grupos llegan a ajustarse a sus cambios internos y a adaptarse a su medio ambiente. Para él los rituales pueden ser periódicos, de crisis vitales, reguladores o reparadores.

De acuerdo con Limón Olvera, en las ceremonias rituales se incluyen diversos factores y éstas involucran a todos, con lo que permiten redes de intercambio sociales y económicas que funcionarán durante el ritual e incluso después, pero en otro sector.

Por su parte, Lupo (2001: 36) señala que los ritos son actos mediante los cuales se busca conseguir lo necesario para la vida y “conjurar los acontecimientos nefastos y propiciar los faustos”, idea con la que coincido, pues los rituales se utilizan para buscar la protección divina y de esta manera beneficiar cada acto humano que así lo requiera.

Así, el ritual plantea varias características que los autores anteriores describen en sus definiciones, las cuales nos brindan un panorama general de lo que la sociedad que se estudia desea proyectar hacia sí misma, aunada al contacto y la búsqueda permanente con lo divino.

Al mismo tiempo, esto pone de manifiesto un vínculo entre los seres humanos y los componentes ideológicos de la cosmovisión.

Descripción de rituales y creencias

De acuerdo con la tradición de la comunidad, cuando fallece una persona se recurre a diversos rituales, los cuales se acompañan de objetos variados con una utilidad específica para el difunto en su paso hacia el otro mundo.

Los rituales fúnebres duran 12 días. En el primero se reza un rosario; al siguiente se procede al entierro; en los sucesivos nueve días se rezará un rosario diario, y en el último se llevará una cruz al panteón.

Más tarde, en octubre y noviembre, según la causa de muerte,¹ se realiza la “primera ofrenda”, se prepara una comida para los asistentes y se coloca una ofrenda “grande” en comparación con los años venideros, en los que será más pequeña. Al cumplirse un año del fallecimiento, se realiza una misa y se invita a familiares y conocidos a una comida en casa de los deudos.

A continuación describimos lo que ocurre durante los 12 días mencionados.

Primer día. Una vez que la muerte ocurre, la familia más cercana del difunto procede a notificar al resto de los familiares y explicar las causas o circunstancias en que ocurrió, y se permite la constante comunicación entre las personas. Reunida la familia se comienzan los preparativos póstumos para el entierro. Se consigue dinero mediante el apoyo familiar; ya sea donado o prestado, con el que se comprará la caja, la comida y demás artículos necesarios para recibir a familiares, vecinos y conocidos del difunto, quienes asistirán a su casa para despedirlo y “acompañarlo en sus últimos momentos en este mundo”.

El primer día² en que se recibe el cuerpo “en su casa” se procede a la preparación de alimentos, se anuncia el fallecimiento por medio de un sonido local y se invita a la comunidad a un rosario dedicado al cuerpo del difunto, así como a la misa que se realizará al día siguiente.

Durante la preparación de los alimentos son recurrentes las conversaciones en torno al tema sobre las circunstancias de la muerte y los últimos días de vida del fallecido, así como de otras defunciones. Esta última parte se acompaña de relatos

¹ 28 de octubre para los que murieron en un accidente, 1º de noviembre para niños y el 2 para los adultos.

² En algunos casos, al día siguiente se realizan los rituales, según la hora en que llegue el cuerpo. Por ejemplo, si es en la noche se pospone.

sobre la conducta o manera de proceder no común del finado (por ejemplo, que antes de morir haya comenzado a dar consejos a los familiares que lo sobrevivirían), pues con ésta anunciaba en vida la cercanía de su muerte. Asimismo, los sueños de familiares como los padres, hermanos o parejas se interpretan como premoniciones de una muerte cercana e inminente (por ejemplo, soñar con un panteón, una iglesia, una cruz).

Una vez que los familiares reciben al fallecido, se le prepara para su próximo viaje a un mundo extrasensorial. Con base en la tradición católica, una persona moribunda debe recibir los óleos; ya muerta se le hace una misa, rosarios y se entierra. El alma o espíritu desprendido del cuerpo llegará al purgatorio (de acuerdo con los creyentes y la Iglesia católica), donde esperará a ser juzgado para que se le destine al cielo o al infierno según se haya comportado en vida.

Comprado el ataúd para el difunto, los familiares proceden a prepararlo, en primer lugar con un muda de ropa limpia o nueva que usara en vida. Si es menor de edad o soltero, la caja deberá ser blanca y la ropa que utilice también, a modo de reflejar su pureza. Si es adulto y casado, la caja será de otro color, al igual que las prendas. Por lo general lo visten o arreglan los familiares próximos que no se encuentren afectados emocionalmente por el fallecimiento, como tías o primas, incluso hermanas adultas. Cabe señalar que la muerte de un ser querido se acompaña de dolor y tristeza, pues se considera una pérdida, de forma que los siguientes días estarán seguidos de estos sentimientos mediante el llanto de los familiares más próximos.

Dentro de la caja, una vez vestido el cuerpo, se colocan dos “bolsitas de tela”: una con tortillas, por si le da hambre durante el camino, aunque también, según señalan los informantes, para compartir con los perros, de modo que coman y ayuden al espíritu a cruzar un río en el “otro mundo”; en la otra bolsa lleva 13 monedas para pagar o “por si quedó a deber algo en vida”, además de una varita de rosa, tejocote o trompillo (esta última se consigue en el “monte”), de preferencia con espinas, a modo de defenderse, pues durante el viaje se podría encontrar con algún animal o peligro. Se colocan también unos huaraches de cartón que usará para caminar. En algunas ocasiones se incluye un rebozo para las mujeres y un sombrero para los hombres.

Con estos objetos se observa con claridad que se pasa a otro mundo, donde el alma del difunto también posee necesidades físicas que los familiares deben prever, a fin de ayudarlo para que no le haga falta nada en su recorrido y asegurarse de su bienestar.

Una vez que se destina una habitación para colocar el féretro, por lo general frente a un altar familiar, se colocan cuatro ceras en las respectivas esquinas de la caja, flores alrededor, un chilacayote partido a la mitad bajo el ataúd, una cruz de arena al frente, en el suelo, y otra cruz en la cabecera del mismo.

Los niños no deben acercarse al cuerpo, ya que podrían contraer algún “aire” que los enferme, al igual que las mujeres embarazadas y otras personas susceptibles. Para prevenir este mal, ya sea durante el primer día o al siguiente, cuando se va al panteón (lugar donde también podría haberlo), se utiliza una planta llamada ruda para alejar el mal aire, colocada en las orejas o entre el cabello de la persona. En caso de contraer el mal, que se caracteriza por dolor de cabeza y llanto constante en los niños, se recurre al humo del cigarro, el cual se sopla en el rostro para curarlo, o a la limpia con un huevo, alcohol y ruda.

Por la noche se contrata a un rezandero para que dirija un rosario, el cual hace referencia a pasajes bíblicos relacionados con la muerte y la resurrección, dura alrededor de una hora y a donde asisten vecinos, familiares, compadres y conocidos. Todos ellos llegan durante el transcurso del día o la noche para despedirse del fallecido, al que se le deja la tapa del ataúd abierta para que sea visto por las visitas, así como la puerta del cuarto donde se le vela. Los asistentes llevan consigo ceras, flores o alimentos como arroz, maíz, hojas para tamal, aceite y frijol para ayudar a la familia con los “gastos del entierro”. Por la noche se ofrece café, té, atole y pan a los asistentes. El rosario dura toda la noche, con la intención de velar al cuerpo antes de ser llevado al camposanto. Según los informantes, “los cuerpos no se deben dejar solos, porque es malo”. Las ceras se prenden y se dejan encendidas; en caso de que se apaguen, se utiliza una flor para extinguir la llama.

Si el difunto es joven y soltero, se le consigue una “coronita de palmas benditas” y los familiares bailan con ella en el patio de la casa a lo largo de la noche.

Segundo día. Programada la misa, por la mañana se recibe a las personas que asisten a despedirse del difunto, las cuales llevan alimentos, flores o cera y a quienes se les ofrece un desayuno con té y pan. Cuando los recursos económicos lo permiten se contrata una banda de música o un mariachi “para acompañar a la caja”, y más tarde se asiste a la misa. El cortejo fúnebre sale de la casa con una estructura particular. Al frente van los niños y sus madres con flores, seguidos de las señoras, las cuales se colocan el rebozo en la cabeza, y al final los músicos y los varones. El féretro va en medio. Al frente de este último una señora lleva una canasta con pétalos de flores que arroja en el camino, otra

porta un sahumero con incienso y otra más, a un lado, con coronas de flores, reza un rosario a lo largo de la procesión. Cabe señalar que entre las religiones protestantes no se lleva música. Sólo se deja el cuerpo para enterrarlo en el panteón, sin que se le dediquen rosarios (“sólo oraciones”). Sin embargo, en este trabajo nos concentramos en la fe católica, pues su número de fieles en esta localidad es mayor que el de los protestantes.

La caja es cargada por cuatro personas del género masculino, las cuales no deben pertenecer a la familia del difunto, pues se cree que si algún familiar directo la lleva, el fallecido se lo llevará también, aunque todavía no “le toque irse”, tan sólo por tener contacto con el mismo.

El cortejo fúnebre llega a la iglesia, donde es recibido por el sacerdote con agua bendita. Se procede entonces al ritual, donde una vez más prevalecen los pasajes alusivos a la muerte y resurrección, así como la frase “polvo eres y en polvo te convertirás”. Al final de la misa el cura se acerca al ataúd, previamente colocado sobre una base en medio de templo, para arrojarle agua bendita y trazar una cruz de tierra sobre el mismo.

De nuevo se inicia el camino hacia el panteón con el orden antes mencionado: la música de viento toca melodías populares como “Las golondrinas”, “Un puño de tierra” o “Amor eterno”. Al llegar a la entrada del panteón se recomienda que el féretro entre con los pies por delante, pues de lo contrario se corre el riesgo de que el difunto se lleve a alguien más a quien aún “no le toca”. Dentro del panteón se coloca la caja sobre una base de cemento, se reza una oración y se procede a despedirse del muerto.

El día anterior a la inhumación los familiares deberán pagar en la presidencia municipal de la localidad el derecho a fosa (alrededor de 500 pesos si el fallecido vivía en la comunidad y hasta cinco mil cuando venía de fuera). De igual manera se les pide a conocidos o vecinos que se encarguen de cavar la fosa, ya sea un día antes o en la mañana del entierro; los familiares no deben hacer esto, pues el difunto podría llevárselos aun cuando no les haya llegado su hora.

Se coloca una cruz de carrizo en la fosa y se hace un hueco dentro de la tumba, en la pared, sobre la cabecera de la caja, en la que se pone un jarrito de barro con agua bendita y en ocasiones una cruz. El agua es por si le da sed al fallecido durante su viaje al otro lado. Al fondo de la fosa y también sobre la caja se colocarán lajas de cemento, a manera de cuadros, para que no se hunda y “los animales no se coman el cuerpo”.

Cuando se procede al entierro, un familiar dirigirá algunas palabras para destacar las cualidades del difunto y señalar la pérdida por la persona que “se les adelantó”.

Al final del discurso se invita a la concurrencia a una comida en la casa, después del sepelio. A partir de ese momento, o bien al llegar a la casa, se puede repartir alguna bebida alcohólica a los señores o a aquellos que cavaron la fosa.

La comida se elabora, de preferencia, “a como antes se hacía”, con frijoles, salsa y tortillas, pero varía según la casa. Se pueden servir gorditas, sopa, guisado de pollo, chicharrón en salsa, arroz, caldo de camarón con nopales, entre otras. Ante ello, prevalece la idea de que no se debe comer arroz, pues éste evoca a los gusanos que se comen al cadáver; tampoco chicharrón ni cualquier otro tipo de carne, pues se considera que se está ingiriendo al cuerpo y la gente no desea comerlo.

La personas de la localidad asisten porque consideran que deben acompañar a pie al que pereció hasta “su última morada”, de manera que cuando ellas mismas mueran “no se vayan solas al panteón”. En otras palabras, es una actividad de la que se espera reciprocidad.

Del tercer día al décimo primero. Al día siguiente del entierro comienzan las nueve jornadas de rosarios, con la intención de que el difunto encuentre pronto “el camino” y las plegarias sean escuchadas por el ser divino. Una vez más se invita a vecinos y familiares a que asistan por la noche, y al terminar los rezos se les convida con café, té, atole o pan.

Los rosarios se realizan frente a la habitación donde se veló el cuerpo, en tanto que el espacio que ocupó el ataúd se deja libre para colocar ceras, flores a los lados y una cruz en la cabecera.

Tales rezos se dedican al extinto de modo que encuentre el camino hacia Dios y, al escuchar las oraciones, éste lo tenga en consideración y le permita alcanzar la “paz eterna” a su lado. De igual manera se alude o se pide por el descanso de las almas del purgatorio.

En el noveno día se vela la cruz, que se colocará en el panteón por la noche. Para ello los familiares buscan una madrina o un padrino, quienes la comprarán y también pagarán la misa para bendecirla. El color dependerá de la edad y el estado civil del fallecido, como se indicó arriba

Día doce. Los padrinos llevan la cruz a misa y se sigue la misma estructura fúnebre; es decir, niños y mujeres con flores al frente, la cruz y los padrinos al centro y al final los hombres. No se toca música y la concurrencia se reduce a los familiares y vecinos

más cercanos. Tanto en la casa como durante el recorrido y en el panteón se lanzan cohetes. Los padrinos llevan gladiolas, que repartirán entre los participantes.

Al llegar al panteón se entra de frente. Los padrinos colocan la cruz en la cabecera de la sepultura y al terminar el acto reparten galletas (ya sea “de animalitos” o en paquete) e incluso empanadas, refrescos, cigarros y una “cubita” de vino, tequila o anís. Se acompaña así la tumba y finalmente los familiares invitan a todos a una comida en la casa.

Con el transcurso de los días disminuye el “peligro” del contacto con la muerte, así como el temor a la misma, lo que permite a los dolientes reintegrarse en forma paulatina a sus actividades cotidianas.

Entre algunas de las creencias que persisten en la localidad encontramos que el alma o espíritu del que murió se queda en la comunidad durante un año, periodo en el que rondara por los lugares que frecuentaba, como su trabajo y su casa. Se dice que “vendrá a recoger sus pasos”, situación mediante la cual los habitantes se explican los ruidos “extraños” que perciben; por ejemplo, que caiga un objeto desde una mesa, se cierren las puertas de repente o se escuchen canicas rodando en los techos. Asimismo, se afirma que los perros perciben a los espíritus: cuando éstos ladran en grupo desde sus casas, es “porque ven a las almas”. Cuando aúllan demasiado, algunas personas consideran que se debe a que anuncian la próxima muerte de alguien. De igual manera se cree que cuando los tecolotes “chillan” lo mismo ocurrirá. Sin embargo, ante el crecimiento de la localidad estas aves ya no se encuentran como “antes”, en las cercanías, por lo que sólo se les escucha si se va al “monte”.

Consideraciones finales

Cuando la muerte acontece y se llevan a cabo los rituales durante los 12 días ya señalados, las personas de la comunidad entran en una pausa de su vida cotidiana y se exponen al contacto físico y simbólico con el mundo inmaterial o el “más allá” (el puente que conecta al mundo tangible con el intangible), por lo que es importante realizar los rituales ya mencionados en forma debida, de modo que el alma del difunto tenga un buen viaje, descanse junto a Dios y al mismo tiempo se asegure que los vivos no sufran algún daño por este contacto; por ejemplo, como ya se mencionó, que el difunto se “lleve a alguna persona que aún no le toca irse”, se adquiriera alguna enfermedad, o que al estar demasiado cerca del “exánime” o porque alguien le pida que “lo lleve con él”, esto llega a ocurrir en realidad, aunque aún no “le toque” a esa otra persona.

La muerte en la comunidad se mira como algo inevitable, pues cada persona tiene destinado un momento elegido por Dios para su fallecimiento. Esto se constata en una conocida frase que circula entre la población: “Cuando te toca, aunque te quites, y cuando no, aunque te pongas”.

Estos rituales sin duda se orientan a asegurar el bienestar del difunto y el éxito de su paso al “otro mundo”. Además de evitar daños a los vivos (muerte prematura o enfermedad), es necesario llevar a cabo los rituales de manera adecuada para que el alma del difunto no vague en el mundo terrenal y se aparezca ante los vivos. Por eso, durante la entrada al panteón, el difunto debe “entrar de pies” por la puerta principal, es decir, con el féretro orientado de esa forma.

De igual modo se toma en cuenta la edad y el número de fallecidos, cuando se trata de más de uno. Por ejemplo, si ocurre la muerte de 12 personas con edades similares, se les relaciona con los 12 apóstoles de Jesús, los cuales “son necesarios en el cielo”. Así, “Dios” es el encargado de designar la muerte de las personas y los familiares deben respetar su decisión, pero el contacto con la muerte también es un contacto con “el otro”, lo cual resulta peligroso. Por este motivo, aparte de las medidas para evitar cualquier daño, la comunidad participa en la preparación del “cambio de vida del espíritu de una persona”, la cual no se extingue, sino que sólo se traslada “de mundo”. Mediante la donación de alimentos u otros objetos se permite el intercambio de bienes y la reciprocidad, pues cuando acontece otro fallecimiento la ayuda recibida se devuelve. Así, el acompañamiento en todo momento del “extinto” denota la intención de no dejarlo solo, para evitar que “sufra” y que el viaje que está por iniciar llegue a buen término.

Los elementos que integran el ajuar funerario tiene connotaciones prehispánicas. Por ejemplo, con las monedas se tiene en consideración el número 13, el cual alude en el mundo nahua a la cantidad de “cielos” que integran el más allá prehispánico. En cuanto al viaje que se emprenderá por nueve niveles (o infiernos) diferentes, éste se puede relacionar con los objetos colocados en el ataúd para emprender la travesía, así como con las oraciones o rosarios, además de las velas para que encuentre el camino, “la paz eterna y brille para él la luz perpetua”.

Según la cosmovisión de la localidad, los perros poseen una mayor percepción que el ser humano en cuanto a la muerte, pues “huelen, sienten o ven a la misma y a las almas”. Asimismo, éstos no sólo existen en el mundo terrenal, sino también en el más allá. De acuerdo con Alfonso Caso, cuando las almas llegan al Mictlán, el primero de los nueve niveles antes de alcanzar el destino final (según la causa de la muerte) consiste en cruzar por un río caudaloso. Por eso en la época prehispánica a veces el difunto era enterrado con un perro, para que lo ayude a cruzar el río

(Caso, 1985: 78-87). En esta comunidad, cuando los perros fallecen, pueden recibir sepultura en los campos de cultivo, en la casa donde vivieron, o incluso ser arrojados a las barrancas, y el Día de Muertos se les coloca una tortilla frente a la puerta “porque también vienen a comer”.

Así, en el *ethos* de la comunidad se observan elementos nahuas combinados con la religión católica, donde prevalece la idea de un viaje para llegar a un punto específico, así como la relación de la localidad con la naturaleza y consigo misma, por medio del compadrazgo y la ayuda mutua o reciprocidad social, una característica que prevalece en otras circunstancias, como las fiestas.

Bibliografía

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, reimp. 1996.
- BÁEZ-FÉLIX, Jorge, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, México, Universidad Veracruzana, 2000.
- BRODA, Johanna y Alejandra GÁMEZ (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, México, BUAP, 2009.
- CASO, Alfonso, *El pueblo del sol*, México, FCE, 1985.
- INEGI, *XII Censo general de población y vivienda*, México, INEGI, 2000.
- DUPEY GARCÍA, Elodie, “Lenguaje y color en la cosmovisión de los antiguos nahuas”, en *Ciencias*, México, UNAM, núm. 74, abril-junio de 2004.
- Enciclopedia de los municipios de México, Puebla. San Salvador el Verde*, Puebla, INEGI/Centro Nacional de Desarrollo Municipal-Gobierno del Estado de Puebla, 1999.
- FLORES DELGADO, Alma Delia, “Sin novedad en la plaza. Crónica de una pandemia. La influenza de 1918 en San Salvador el Verde”, tesis de maestría en historia, Puebla, BUAP, 2010.
- GOOD, Catherine, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna BRODA y Jorge FÉLIX-BÁEZ (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, 2001.
- LIMÓN OLVERA, Silvia, *El fuego sagrado, simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, INAH-Conaculta, 2001.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna BRODA y Jorge FÉLIX-BÁEZ (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, 2001.
- LUPO, Alessandro, “La cosmovisión de los nahuas en la Sierra de Puebla”, en Johanna BRODA y Jorge FÉLIX-BÁEZ (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, 2001.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Muerte al filo de la obsidiana*, México, FCE, 2004.

- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Folclore, etnografía y etnología en Andalucía”, en Ángel AGUIRRE BAZTÁN (coord.), *Historia de la antropología española*, Madrid, Boixareu Universitaria, 1991.
- SHADOW D., Roberto y María RODRÍGUEZ SHADOW, “Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma”, en Carlos GARMA NAVARRO y R. SHADOW (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades-UAM-Iztapalapa, 1994.
- SIGNORINI, Italo y Alessandro LUPO, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.
- TURNER W., Víctor, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.
- ZARAUZ LÓPEZ, Héctor Luis, *La fiesta de la muerte*, México, Conaculta, 2000.

La importancia de los alimentos como ofrenda para los muertos en Acaxochitlán

Luisa Elena Noriega Armenta
Universidad de Salamanca, España

RESUMEN

La comida es un elemento del ritual funerario mesoamericano que a través de los años ha sufrido transformaciones y tradicionalmente ha presentado variantes regionales; sin embargo, su presencia en los altares durante Día de Muertos es de primera importancia. Los alimentos que conforman la comida de la ofrenda de Día de Muertos están directamente relacionados con la continuidad de la vida y funcionan como propiciadores de la cohesión social.

Palabras clave: costumbres funerarias, cosmovisión, cultura nahua, cultura otomí, religiosidad popular, religión.

ABSTRACT

Food is an element of the Mesoamerican funeral ritual that has undergone transformations over the years and that traditionally has displayed regional variants. However, its presence in the form of Day of the Dead altars is of prime importance. The food of the Day of the Dead offering is directly related to the continuity of life and propitiates social cohesion.

Keywords: funerary customs, worldview, Nahua culture, Otomí culture, popular religious beliefs, religion.

El municipio de Acaxochitlán se encuentra en el estado de Hidalgo, México, en una orografía de tierras semiplanas y serranía agreste que conforman las primeras estribaciones de la Sierra Madre Oriental. Ocupa el espacio geográfico que conforma el sureste del estado de Hidalgo y el noroeste del estado de Puebla, justo entre dos áreas culturales mesoamericanas denominadas Altiplano Central y Golfo de México.

Antes de la llegada de la Triple Alianza a la región, la cabecera del señorío sujeto de Acaxochitlán era de filiación otomí, por lo que una vez sujeta a tributo, y como parte de la estrategia de colonización por pobladores de México-Tenochtitlán, Tacuba y Texcoco, fue representada por dos grupos dominantes: el otomí y el nahua. Los hablantes de lenguas de la familia otopame se distribuyeron en los actuales estados de México, Querétaro, Hidalgo, Puebla, Veracruz y San Luis Potosí, así como en el Distrito Federal, principalmente. Entre ellos se encuentran los otomíes, los matlatzincas, los mazahuas y los pames (Díaz, 2010: 89).

En la actualidad, en la cabecera municipal de Acaxochitlán se hablan el español, el náhuatl y el otomí, lo cual hace de este pueblo una fuente de manifestaciones culturales que hablan de una identidad con sólidas raíces históricas. Una de las tradiciones más arraigadas entre los acaxochitecos es el culto a los muertos, en tanto que uno de los elementos más importantes presentes durante la celebración del Día de Muertos es la comida.

Antecedentes

Una celebración de origen prehispánico dedicada a los difuntos tenía lugar durante el mes llamado Quechollí (un ave sagrada). Esta veintena comprendía el periodo entre el 30 de octubre y el 18 de noviembre, durante la cual la gente, como ofrenda personalizada a sus muertos, elaboraba unas flechas pequeñas y las ataba junto con dos tamales, para luego colocar estos manojos de ofrenda sobre los sepulcros, donde permanecían un día entero y luego, por la noche, los quemaban.¹ Para finalizar esta celebración la gente iba a la cima de una montaña y allí celebraba más ceremonias y rituales (Sahagún, 2000: 160-161).

¹ Existe la creencia de que el humo purifica, pero además es un conductor que comunica el mundo de los vivos con el de los muertos o los ancestros.

Llama la atención la coincidencia temporal entre la celebración del Quecholli y la celebración del Día de Todos los Santos del 1° de noviembre, según el calendario gregoriano. Creemos que la época de celebración del Quecholli se relaciona con el periodo agrícola, pues durante estos meses se cierra el ciclo de la siembra y la cosecha anual, se termina de recoger lo que dio la tierra durante el año y se les retribuye a los muertos, a los dioses, a las vírgenes y los santos su servicio y favores para el mantenimiento y la continuidad de la vida. Cada grupo cultural de Mesoamérica tuvo sus propias celebraciones, las cuales coincidieron con los ciclos de la cosecha de cada parte del territorio y con los calendarios lunares, solares o venusinos, que no siempre correspondieron a los mismos tiempos entre los distintos grupos (Malvido, 1999: 46-51). Así, mexicas, mixtecas, texcocanos, cholultecas, zapotecas, tlaxcaltecas y otros pueblos originarios festejaban a sus muertos en el periodo que coincidía con la cosecha del maíz, la calabaza y el frijol, ya que estos productos del ciclo agrícola formaban parte de la ofrenda.

Tras la Conquista, el culto a los muertos fue privado, pues a los indígenas todo les fue impuesto y sus rituales quedaron prohibidos. Sin embargo, los miembros del clero eran engañados, pues bajo el esquema católico aquéllos ofrendaban a los niños durante el Día de Todos los Santos y colocaban comida en altares domésticos que, en ocasiones, contenían restos de sus muertos ocultos en forma secreta (Lomnitz, 2006: 131).

Gracias al trabajo etnográfico que desde hace décadas se realiza en México, existe una gran cantidad de información sobre los rituales en los pueblos de origen indígena durante el Día de Muertos. Esta celebración tiene lugar entre los últimos días de octubre y los primeros de noviembre, si bien su temporalidad no se encasilla en un periodo de tres o cuatro días al año, pues los rituales que la acompañan se relacionan en forma directa con una serie de prácticas desarrolladas durante un ciclo anual. La ritualidad con motivo de la celebración del Día de Muertos se vincula con el modo en que los pueblos conciben su mundo y observan los procesos de la naturaleza. Un ejemplo es el ciclo vegetativo del maíz, que algunos pueblos enlazan con los acontecimientos biológicos de los propios individuos de la sociedad, como su nacimiento y muerte. En el proceso cíclico de vida-muerte está presente la idea de la muerte como regeneradora de vida.

Si bien es cierto que entre los pueblos de origen prehispánico existe la creencia de que los muertos trabajan para los vivos, éstos no lo hacen solos, sino en concierto con otras fuerzas: el viento, los manantiales, las nubes, los cerros, los santos, Tonantzin (la Virgen), Totatatzihuan (“nuestros venerados padres”, que pueden ser dioses, santos, cruces, difuntos, oficiales religiosos mayores), la tierra y la semilla. La comunidad

viva coordina esta constelación de fuerzas mediante la actividad ritual y realiza las labores físicas en el campo necesarias para la producción agrícola, la cual permite la supervivencia humana (Good, 2008: 305). Pero no sólo eso, sino que también afecta de manera directa a la cría de los animales y la procreación humana.

Celebración del Día de Muertos en el pueblo de Acaxochitlán

Como resultado del trabajo etnográfico desarrollado en esta localidad entre 2007 y 2011, pudimos observar que aproximadamente un mes antes del inicio de la celebración la gente se prepara para el ritual. Se suele ir a la plaza del pueblo para comprar lo necesario para los rituales de la fiesta.² Las panaderías inician la producción del pan de muerto o “cruzado”, como se le conoce por tradición en el pueblo. Este pan se almacena de un modo especial para su venta durante los días principales.³ En las casas, entre el 28 y el 30 de octubre se inicia la colocación del altar de muertos, ritual en el que participa en mayor o menor medida cada uno de los miembros de la familia. Al momento de poner el altar se reza para pedir el favor de Dios y que los difuntos lleguen con bien; al terminar la puesta del mismo, se reza el rosario.

De los altares del pueblo, el mejor conocido por nosotros es el de la casa de la señora Isabel Riveros o *doña Chavelita*, como la llama la gente del pueblo. Su altar se coloca tradicionalmente en la mesa del comedor, y como ofrenda no faltan vasos con agua, tortas de pan, arroz con leche, atole de masa con chocolate, mole rojo, pipián (guisado con base en pepitas de calabaza, manteca y especias), tortillas, tamales, dulce de calabaza, higos, camotes y chayotes cocidos, además de una jarra con agua natural, agua bendita, flores de cempasúchil, refrescos, cigarros, cervezas y otras bebidas alcohólicas. También se ponen platonos con naranjas, cañas, jícamas, guayabas y manzanas; fotografías de los difuntos; imágenes sagradas, crucifijos y ropa nueva (pues se dice que vienen y luego se van vestidos).⁴

² La fiesta empieza a finales de octubre, cuando se instala en el pueblo un mercado que da abasto a todo el municipio. Durante esos días se han llegado a vender hasta 200 toneladas de caña, 150 toneladas de naranja, 90 toneladas de plátano y una gran variedad de productos expresamente preparados para tan importante celebración (nota del diario de campo del 11 de abril de 2010).

³ Es el caso de la panadería Don Juan que, según Arturo Castelán, uno de sus propietarios, completa una venta de unas 100 mil piezas de pan, de las cuales el porcentaje de esta época corresponde a 95% del total de la producción (nota del diario de campo del 11 de abril de 2010).

⁴ La señora Chavelita ofrenda a varios familiares y conocidos. Sin embargo, sólo pone la muda de ropa para su difunto marido.

Toda la comida, objetos y bebidas se eligen y colocan según los gustos de los difuntos de la casa. En el piso, bajo el altar, se suele formar una cruz de pétalos de cempasúchil, de la cual se desprende un camino que va desde el altar hasta el zaguán, a modo de señal del rumbo que seguirá el muerto, que lo lleva del cementerio a la casa y de regreso, pues el camino de flores apunta al panteón. Bajo el altar permanece un sahumador con sus brazas, y cada vez que se sirve un alimento la ofrenda se sahúma.⁵

Durante los días principales, los habitantes de Acaxochitlán suelen dejar abiertas las puertas de las casas más o menos entre las cinco de la tarde y ocho de la noche. También se escucha la música preferida de los difuntos, se les platica en voz alta sobre las novedades de la familia, se recuerdan anécdotas de su paso por este mundo y se les pide su ayuda ante Dios para obtener algún favor o consuelo para soportar los problemas cotidianos. La celebración del Día de Muertos es un festejo por un reencuentro que, aunque breve, resulta feliz.

La llegada de los muertos

La visita de los difuntos se inicia el 30 de octubre, día en que se cree que llegan las almas de los niños sin bautizar. El 31 de octubre se dedica a los niños bautizados, y el 1° de noviembre se recibe a las almas de los adultos. Se cree que cada uno de los grupos antes mencionados permanece en la tierra durante 24 horas a partir de las 12 horas del 30 de octubre, por lo que las veladoras que los alumbran también permanecen encendidas durante las 24 horas que dura su visita.

En general se sirven tres comidas a los niños y también a los adultos: la del mediodía, la merienda-cena (de siete a ocho de la noche) y el desayuno (desde las ocho de la mañana del día siguiente). Cuando se apagan las veladoras, se despide a los difuntos, se les desea buen viaje de regreso a su morada y se les pide que vuelvan al año siguiente.

El fervor con que se ofrecen los alimentos a los muertos es el mismo en todos los casos; sin embargo, como veremos a continuación, existen diferencias entre las ofrendas de los niños y las de los adultos.

⁵ Durante los días de la celebración, cuando en una casa el ambiente está muy cargado, la mujer mayor sahúma el lugar en cada esquina. También lo puede hacer un chamán, pero lo común es que se lo dejen a las mujeres más ancianas (nota del diario de campo del 31 de octubre de 2008).

30 de octubre. A los niños que murieron sin ser bautizados se les ofrenda ese día. Se dice que ellos se fueron al limbo: “No están con Dios, están en lo oscuro porque no les fue dada la luz del bautizo”. A ellos se les pone agua, alimentos dulces y se les prende una luz. Los alimentos se les ofrecen diciendo: “Mi niño, te ofrezco esta luz para que no estés a oscuras, te ofrezco este atolito y este bocado para que no tengas hambre”.

31 de octubre. Ese día se ofrenda a los niños bautizados. A los de casa se les personaliza, mientras que a aquéllos desprotegidos o de quienes nadie se acuerda se les prende una sola luz y se les ofrece en un solo plato. A los niños en general se les regalan dulces, juguetes nuevos, pan de dulce, atole de varios sabores y arroz con leche.

1° de noviembre. Para la ofrenda de este día los hombres acostumbran matar gallinas o guajolotes para que las mujeres preparen el mole. A las aves se les engorda en casa durante meses para ser cocinadas en los platillos de Día de Muertos. La ofrenda para los adultos es muy variada y por lo común se compone de agua, pan, pipián, tortillas, cervezas y otras bebidas alcohólicas, cigarros, refrescos. El mole rojo y el pipián se acompañan de la pieza del pollo o guajolote que en vida fue la preferida de cada difunto. Los alimentos se sirven a cada uno por jerarquía, de la misma manera que se sirve a los vivos; es decir, primero a los hombres de mayor a menor de edad y, al final, a las mujeres. Doña Chavelita, al momento de servir cada plato, dice: “Esto es para ti, papá”, “Esto es para ti, mamá”, mientras ofrenda a cada difunto en forma personalizada hasta que les ha servido a todos.⁶ En la noche les vuelve a servir mole, tamales y todo lo demás que ella desee. Doña Chavelita me comentó que si las mujeres de la casa tienen tiempo, incluso preparan tortillas frescas y se les ponen “calientitas” en un pequeño canasto. Entre las siete y las ocho de la noche, cuando se sirve el mole, algunas familias anuncian que ha llegado el momento del ritual en que se echan cohetes.

2 de noviembre. Ese día las mujeres de la casa madrugan para cocinar los platillos de la ofrenda. Doña Chavelita sirve el desayuno alrededor de las ocho de la mañana, seguido del almuerzo, compuesto por atole y pipián; al mediodía se realiza la bendición, momento en el que se cree que los muertos se van. A la una de la tarde los vivos asisten a una misa. Si es domingo ésta se celebra en la iglesia parroquial; de lo contrario, el padre la oficia en cualquiera de los dos panteones. Durante los días 1° y 2 de noviembre se ofrecen en el pueblo las misas a los difuntos.

A lo largo del día de su permanencia los muertos son alimentados en abundancia e invitados formalmente a disfrutar de los alimentos preparados para ellos. Toda la

⁶ La ofrenda de los niños no se mueve: se queda en altar hasta que éste se retira por completo.

comida debe estar fresca y servirse caliente por dos motivos fundamentales: el primero es que la comida se debe servir como si se ofreciera a la gente viva, y el segundo es que a través del humo que se desprende de los alimentos los muertos tienen acceso a su esencia, lo cual les permite comerlos de manera simbólica.

El número de luces y platos servidos se dispone siempre en función de las personas fallecidas, a excepción de la veladora y el plato dedicados a las almas de aquellos difuntos que no tienen quien les rece, ya sean niños o adultos. Doña Chavelita afirma que, mientras las almas de los muertos permanecen en la casa, la comida de la ofrenda no debe ser manipulada por los vivos bajo ningún pretexto, pues se cree que si alguna persona ingiere algo del altar, los difuntos lo espantarán o se enfermará del estómago. En Acaxochitlán, al mediodía del 2 de noviembre se considera que los muertos se han marchado y que se han llevado la esencia del alimento: su fuerza vital. Tras la bendición, las familias pueden tomar comida del altar para aprovecharla en privado o compartirla con invitados. Lo usual es que los alimentos servidos en el altar se combinen con los de las cazuelas en la cocina de cada casa, que en conjunto se calientan y se sirven a toda la familia. La ofrenda de muertos se suele retirar de manera paulatina con el paso de los días. No se acostumbra quitar en un solo momento, a menos de que sea consumida por completo y repartida el mismo día entre familiares, amigos o conocidos.

El resto del 2 de noviembre la gente lo pasa alegre por la vida y abundancia de alimentos que han dejado los muertos, alimentos que la miseria de la localidad jamás concede en tal cantidad en otras fechas del año y que permiten celebrar intercambios ceremoniales entre compadres y amigos. Se trata de acciones que refuerzan la cohesión social de la comunidad, pues incluso quienes han emigrado suelen regresar para celebrar a los muertos en familia y comer el mole de la casa. Doña Chavelita me comentó que, a pesar de que los curas no están muy de acuerdo con las ofrendas, cuando se les invita a comer a la casa de la ofrenda del altar suelen aceptar. También me compartió que los curas defienden las costumbres según lo marca la religión cristiana y que en lugar de ofrendas prefieren celebrar misas, si bien no hay forma de parar esta tradición.

Una característica sumamente interesante del altar de muertos en Acaxochitlán es que se debe tomar en cuenta a todos los difuntos, incluso a aquellos que partieron en los peores términos. Por ejemplo, cuando algún miembro de la familia muere con odio o resentimiento hacia un pariente en particular, el pariente vivo le pide perdón y le llora, pues tiene fe en que el muerto lo escucha, así como la certeza de que, al ofrecerle disculpas, pronto se olvidarán los rencores y resentimientos que los marcaron en vida.

Consideramos que en esto radica la importancia de la personalización de la ofrenda: en decirle a cada cual las palabras que le corresponden y ofrecerle a cada uno lo que necesita, pues resulta necesario lograr un estado deseable de cordialidad entre vivos y muertos.

No olvidemos que en el proceso cíclico de vida-muerte está presente la idea de esta última como regeneradora de la primera y garante de su continuidad. Esto se evidencia durante la celebración, cuando la ofrenda a los difuntos asegura la continuidad de la vida. Los hombres tienen la necesidad de los favores de los difuntos y éstos, a su vez, requieren de las ofrendas y sacrificios de los hombres. Es decir, se establece una relación de dependencia mutua que se debe mantener por ambas partes para garantizar entre los vivos la continuidad de la vida y entre los difuntos la permanencia en la memoria de los vivos (Galinié, 1990: 226). La característica que hace única a esta tradición es la certeza de que los muertos en verdad regresan a este mundo a convivir con sus deudos y que comparten con ellos para consolarlos y confortarlos por su pérdida.

Las canastas de ofrenda: una tradición desaparecida a finales del siglo XX

Doña Chavelita tiene la impresión de que la celebración de muertos ha cambiado mucho. Según me cuenta, cuando era joven, al finalizar la celebración de Día de Muertos, el 2 de noviembre, a partir de las dos de la tarde los padres de los ahijados llevaban a los niños a saludar a sus padrinos y a llevarles la “canasta de ofrenda”. Esta canasta por lo común contenía una pequeña olla de pipián, otra de mole rojo, pan, dulce de arroz, atole de champurrado, dulce de calabaza, camotes hervidos, cañas plátanos y en fin: algo de lo que se haya colocado en el altar familiar. Una vez llena, la canasta de ofrenda se cubría con una servilleta nueva de tela bordada y sobre la servilleta se deshojaban flores de cempasúchil. Los padrinos recibían las canastas e invitaban a comer a toda la gente que llegara a la casa. Ese día algunas familias aceptaban la invitación y otras se disculpaban pues tenían un compromiso previo. Sin embargo, se hacía la promesa a los compadres de volver otro día a comer, ya que esa tradición entre la gente del pueblo se consideraba “sagrada”.

En la cabecera municipal, la costumbre de ofrecer canastas de ofrenda desapareció hacia mediados del siglo XX, mientras que en algunas comunidades continúa vigente. Sin embargo, la costumbre de dar persiste, lo cual se evidencia en el hecho de que doña Chavelita, durante las celebraciones del Día de Muertos, suele recibir

platos con mole de vecinos y amigos. En el municipio también es común que se obsequien canastas para rituales de paso; por ejemplo, en la actualidad las hay para pedir a la novia, apadrinar el bautizo y la primera comunión. En estos casos se componen de fruta, chocolates, conservas y botellas con bebidas alcohólicas.

La comida del altar familiar no se transporta al panteón. Lo que sí se acostumbra llevar son las flores que acompañaron a los alimentos de la ofrenda y fruta comprada en forma expresa para colocarla en las lápidas o en los túmulos de tierra. Asimismo hay quienes ofrendan alimentos procesados de manera industrial, si bien la comida preparada en casa no se deja como ofrenda sobre las tumbas.

Bibliografía

- DÍAZ, Daniel, “Pueblos indios de México”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 34, edición especial: “Culturas prehispánicas de México”, 2010.
- GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, INI/UNAM, 1990.
- GOOD ESHELMAN, Catharine, *Nahuas del Alto Balsas*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008.
- LOMNITZ, Claudio, *Idea de la muerte en México*, México, FCE, 2006.
- MALVIDO, Elsa, “Ritos funerarios en el México colonial”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 40, 1999.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Conaculta (Cien de México), 2000.

Viko Ndiyi: “La Fiesta de los Muertos”.

Señales, reencuentros y ofrendas rituales entre los mixtecos

Héctor Adrián Reyes García
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

RESUMEN

En razón de una serie de datos etnográficos, se enuncian las brechas que caracterizan la celebración de Todos Santos en la Mixteca Alta. Al partir de las ideas generadas sobre el regreso de los muertos, se analiza la *eficacia simbólica* de la tríada cuerpo-alma-muerte. Desde el terreno analítico-descriptivo, se habla de las señales que anuncian la muerte, de los rituales funerarios, de las apariciones y del reencuentro con los muertos, de las transformaciones que sufren los hogares y las ofrendas a lo largo de la celebración, de los rituales ejecutados en la iglesia y el panteón comunal, así como de los lazos de compadrazgo que se gestan en la culminación del ciclo ceremonial. Este artículo intenta mostrar las particularidades que los mixtecos le imprimen a la conceptualización que ellos mismos han formulado de la muerte.

Palabras clave: Mixteca Alta, rituales funerarios, fiesta de los muertos, ofrendas rituales, cuerpo, alma.

ABSTRACT

Tracing ethnographic data, it points out gaps in the celebration of All Saints Days in the Mixteca Alta. Based on the belief in the return of the dead, it analyzes the effectiveness of the symbolic body-soul-death triad. From the analytical-descriptive field it discusses signs that herald death, burial rituals, apparitions and reunion with the dead, the transformations of households, and offerings made throughout the celebration, rituals performed in the church and community cemetery, and ties between *compadres* that develop at the culmination of the ceremonial cycle. This article attempts to show the particular features that the Mixtecs contribute to the conceptualization that they have made of death.

Keywords: Mixteca Alta, funerary rituals, Day of the Dead, ritual offerings, body, soul.

I

La transición de la vida a la muerte ha llamado la atención de muchos. El mundo es complejo, pero aumenta su finitud cuando se trata de explorar las vertientes que los seres humanos han buscado en cuanto a la explicación del mundo y su relación con él: ¿qué pasa después de la muerte?, ¿a dónde se dirige el alma?, ¿cuál es la relación entre muertos y vivos? Son las incógnitas que aparecen cuando se escuchan relatos sobre apariciones, o bien cuando muere una persona, en un funeral o en la celebración a los muertos. Las posibles respuestas destacan en el trajín de la vida cotidiana y en el pensamiento cognoscitivo de los sujetos respecto a la realidad. Es decir, la explicación al porqué de la vida y la muerte se encuentra en un tipo de pensamiento lógico que mira la realidad desde sus propiedades sensibles y sus relaciones significativas.

Con base en el anclaje lévi-straussiano, los constructos que se elaboran sobre la vida y la muerte ilustran uno de los preceptos de mayor impacto en la antropología: el que afirma que la mente humana organiza el mundo a partir de pares opuestos (Lévi-Strauss, 1995). De aquí parte este escrito. No hablo de la muerte como el fin de los vivos, sino como la *construcción simbólica* de un suceso ineludible que lleva a los involucrados a un espacio no muy distinto al cotidiano. A la muerte se le venera, se le respeta e incluso se le teme, pero se le concibe como algo familiar. Se sabe “que es una ley bien tirana y no hay quien la haga variar, que toda la raza humana al panteón ha de ir a dar” (Scheffler, 1999: 58). A todos nos tocará: en algún momento llegaremos a la “caja” y sobre ella resulta interesante hablar. Ante la muerte los seres humanos conocen su finitud y lo efímero de su existencia (Fagetti, 2007). Con ella se gesta un discurso simbólico que va del accionar significativo al comunicativo. En el primero los sujetos se dan cuenta de su sentido en el mundo respecto al de los muertos, y en el segundo se gestan las bases intercambiables entre un espacio y otro. El referéndum simbólico construido por los sujetos ante la muerte se expresa en patrones complejos: en el cuerpo animado y el inerte o en las señales, rituales u ofrendas realizadas en cualquier rincón del país que recuerda a sus muertos. En el presente estudio exploraré los referentes simbólicos que surgen respecto a la muerte, desde las señales que llevan al acto mortuario hasta la celebración a los fieles difuntos, en el marco de un corpus etnográfico proporcionado en este caso por las descripciones y relatos que extraje de algunos municipios de la Mixteca Alta: Santa Catarina Yosonotú, San Miguel el Grande y Chalcatongo de Hidalgo.¹ Por

¹ Los tres espacios que protagonizan el manuscrito se ubican en el distrito de Tlaxiaco. Sumado a Coixtlahuaca, Nochixtlán y Teposcolula, conforman los cuatro distritos de la Mixteca Alta.

tal motivo comencé por enunciar la tendencia teórica que girará en este manuscrito. Ahora, desde la multiplicidad simbólica, reconstruiré los fragmentos etnográficos que hacen los mixtecos en cuanto a la muerte.

II

Las semanas de octubre se van consumando y con ellas regresa un gran número de mariposas para recordarle a los mixtecos que el reencuentro con sus muertos está por llegar. El alma se materializa en esos pequeños seres que iluminan los rincones del municipio con destellos blancos y amarillos. Las mariposas deambulan por cuanto espacio se les permita. Visitan los sitios por donde transitaron en vida a fin de que en los primeros días de noviembre regresen a sus casas a convivir con quienes los esperan. Todos conocen su significado. Algunos incluso identifican de quién se trata: al verlas reconocen a sus difuntos. Señalan con rapidez a la mariposa para indicar el nombre del muerto al que representa y dicen, por ejemplo: "Ahí está doña María, don Jacinto o don Isidro" (comunicación personal, Santa Catarina Yosonotú, noviembre de 2011).² La relación de reconocimiento elaborada por unos cuantos indica lo esperado: la futura muerte de quienes miran en las mariposas la corporalidad de quienes los han dejado. Aquel que materializa la personalidad de los muertos vive los últimos meses de su vida, y se cree que la capacidad de identificación alude al primer contacto de los vivos con el mundo de los muertos.

Que las mariposas simbolicen el alma y los mixtecos les tengan respeto me permite pensar que para ellos la muerte no determina el final de la existencia, pues hay algo que sobrevive al deceso físico: el alma, ese espíritu o *alter ego* identificado por quien está a punto de morir. Se reconoce esa señal, puesto que la *construcción simbólica* que hacen los mixtecos en cuanto a la muerte indica que aquélla los llevará a una vida prolongada, disuelta en los contactos individuales con los muertos en este mundo. De allí las narraciones sobre la llegada de los difuntos o las señales y augurios que en la Mixteca Alta aluden a la inmortalidad de las almas.

² A lo largo del documento aparecen testimonios y relatos que cito en extenso, tal y como fueron narrados; otros se presentan en fragmentos. De fácil acceso es la identificación de los mismos: las narraciones que no exceden las cinco líneas aparecen entrecomilladas en el cuerpo del texto, y las extensas entre los párrafos, a bando. En ambos formatos se indica entre paréntesis el nombre y apellido del entrevistado (cuando éste lo autorizó), el nombre del municipio donde obtuve la información y la fecha (mes y año).

Me fui a trabajar al corte de caña, por Veracruz, y regresé el día de la vigilia [31 de octubre]. Llegué y no encontré a mi mamá. Me dijeron que se había ido a la casa de uno de mis primos a pedir ayuda para sacrificar un chivo, para la comida de las almas. Entonces fui a verla para ayudarla. De regreso se nos hizo de noche, pero con luna llena, y al pasar por el río, cerca de Tixique [paraje de Yucunicuca de Hidalgo, agencia de Yosonotú], distinguí una fila de personas, todas vestidas de blanco. ¡Que me paro a esperarlas para ver quién era y nada que llegaban! Porque ahí tenían que pasar, porque es el único camino y no hay otro. Después seguí caminando con mi mamá y volteamos otra vez y volví a ver la fila de personas de blanco. Escuché que se despiden: “Ya me voy y nos vemos mañana, voy a ver si están haciendo Todos Santos. También vamos a ver la casa, a ver qué hacen” [decían las personas]. Que nos escondemos en la milpa y esperábamos que pasaran y de nuevo nada. Así llegamos hasta la casa, viendo de lejos a la gente y escuchando sus voces, pero no vimos nada (Hilario López, Santa Catarina Yosonotú, noviembre de 2012).

Ajustadas al contexto, historias similares se escuchan por doquier. Los relatos son múltiples y en cada poblado existe espacio para ellos. El alma no sólo enuncia el reencuentro con los muertos: también impulsa a los individuos a reconocer e identificar la fragmentación individual que los seres humanos resguardan consigo mismos (Fagetti, 1999). Con las concepciones en torno a la muerte, los sujetos le apuestan a una simbolización compleja; corroboran que el cuerpo humano no sólo es un conjunto de órganos, un estuche o una envoltura. Al contrario, es el *locus* que mediante sus propiedades, partes y fluidos es capaz de entablar relaciones de intercambio con los seres humanos y con otros planos del universo cosmológico, como el contacto con el alma de los muertos mediante el accionar ritual (Olavarría, 2007: 22).

Con la muerte física el ciclo de vida no termina: promueve un camino que encuentra refugio en el mundo natural. La naturaleza emprende las bases que anuncian la vinculación del alma con el más allá. Por ejemplo, encontrarse con el *guako*, ave de color azul parecida a un gavián; escuchar el relincho y el galope de un caballo (cuando en los municipios no los hay); el chillido de un coyote; el tecolote que se coloca en las ramas de los árboles para cantar y hablarle a quien atendió su aullido: “Dice *kuro*; cuando dice *kuro* quiere decir te vas a morir” (Alfredo Sánchez, San Miguel el Grande, mayo de 2010), o bien toparse con un zopilote, sólo exterioriza las desgracias que acabarán con la vida de los mixtecos. Todo ello dibuja un proceso cognitivo donde el objeto (relinchos, chillidos, animales, frases) le indican al sujeto qué ocurría con él o algún familiar. La señal marca lo esperado. Es decir, la muerte o la agonía de alguno de los involucrados:

Tengo una creencia. Si un coyote llora, de seguro se muere alguien de la familia. Yo conozco, porque enfrente de mi casa, hasta arriba, hay árboles. Entonces, el año pasado precisamente, vino ese coyote a llorar varias veces. Pero así, tristemente, como ladra un perro. Así pues que aúllan, como lamentándose. Entonces vino ese animal ahí. Dije yo, entre mí: "Pues alguien se va a morir", y como a los 15 o 20 días se murió mi tío y hasta la fecha siguen muriendo. Por eso sé que es una señal mala. También hay mal agüero si se encuentra uno con un pájaro azul que haga mucho ruido. Eso anuncia que algo va a pasar: pleitos, accidentes o hasta muertes (Serafin Ramírez, San Miguel el Grande, mayo de 2010).

La señal se evidencia y, con ello, el inicio de una vida que se despoja del cuerpo físico para convertirse en cuerpo sutil. En otras palabras, en la entidad invisible, impalpable y etérea que estructura una unidad única: el alma o espíritu. Entre los habitantes de esta comunidad es conocido que tras un año los muertos andan por el mundo recogiendo los pasos que dejaron en vida. Antes de ello los vivos veneran la corporalidad que se queda en la tierra y el espíritu que desciende a un sitio desconocido. En los funerales la estructura simbólica vibra por doquier. Cada acto cobra sentido en el accionar mixteco. Se revisten de importancia la colocación del muerto en el ataúd, sus ajuares y el camino del hogar del difunto al panteón. A los difuntos se les debe vestir unos minutos después del deceso, porque es el momento exacto en que el espíritu se separa del cuerpo. De lo contrario el alma tomaría un aspecto desagradable: se lamentaría de la falta de atención que en su muerte tuvieron los vivos. Datos importantes surgen de su ajuar. Por ejemplo, resulta indispensable que al cuerpo se le pongan huaraches, pues con ellos la caminata hasta el más allá será accesible. En el féretro se depositan algunos objetos utilizados por el difunto, pues el cuerpo físico es el que se va, mientras que el espíritu emprende el camino y esquivando obstáculos para ascender al mundo de los muertos. De ahí que el alma cruce ríos, cuevas oscuras, montañas, etcétera.

La fragmentación etnográfica encuentra refugio en las direcciones que toma el cuerpo de los muertos. De acuerdo con los registros de Ubaldo López (2001), en el velatorio la cabeza del difunto se coloca hacia donde se oculta el sol. La intersección que marca el ocultamiento de la luz solar encuentra destino en el camino de los muertos. Por esa dirección se apaga la luz y llega la oscuridad.

Los mixtecos evitan dormir con la cabeza hacia donde se oculta el sol, pues es el camino por donde transitan los muertos. Cuando el cuerpo sale de la casa, los cargadores deben llevar el ataúd con los pies por delante, para que al final salga la cabeza. Es común que al difunto lo acompañe un gran número de familiares y amigos. En la velación

del cuerpo los rezanderos se encargan de anunciar lo que hizo el difunto en vida por el pueblo. Tras algunas alabanzas se destacan los cargos políticos del finado, sus aciertos y desaciertos, así como el trato o su comportamiento con la familia y las amistades.

La música de banda acompaña al difunto durante el funeral. De su casa a la iglesia los asistentes recitan plegarias y cantos religiosos. A lo largo del camino se hacen algunas paradas donde se da refresco, mezcal o cerveza. En todo momento se escucha la música de viento. En cada estancia, tras rezar un poco, se deja una flor para indicar la presencia del difunto. En épocas anteriores, según me comentaban en Yosonotú, en el lugar de la flor se colocaba una veladora, pero el acto lo prohibieron las autoridades, pues era hurtada por los brujos para hacer cualquier tipo de maldad. De vuelta a la orientación, la misa de cuerpo presente también posee sus particularidades. En la puerta de la iglesia primero entran o salen los pies y en seguida la cabeza. Con esa misma direccionalidad se entierra el cuerpo.³

Los criterios simbólicos que aparecen en estas concepciones llegan a tal grado que en Santa Catarina Yosonotú el panteón municipal se encuentra segmentado. Si se le mira de frente, la sección derecha se destina a los hombres y la izquierda, a las mujeres. Se dice que el panteón reproduce la estructura de la iglesia. De la misma manera, al verla de frente el campanario derecho, cuya longitud es mayor, alude al patrón del pueblo, y el izquierdo, que es una torre más delgada, a la patrona, con base en que la sección deriva de la relación hombre-mujer marcada por los santos patronos: el Señor de la Columna, un Cristo que escenifica una de las caídas que lo llevan a su crucifixión, y santa Catarina Mártir, una Virgen aparecida tiempo atrás, que el segundo viernes de cuaresma atrae a miles de peregrinos.

En Yosonotú la construcción de la iglesia municipal se relaciona con los cadáveres de algunos mixtecos. La edificación, culminada en 1891, alberga restos humanos en cada una de sus esquinas. Éstos sostienen la estructura del templo. En relación con ello, en la década de 1990 se encontraron algunos cadáveres a las afueras de la iglesias. De acuerdo con su posición, según me contaban, el cráneo apuntaba a la entrada principal de la iglesia, mientras que los pies señalaban uno de los accesos al municipio. Esto no es muy conocido, pero se dice que los cadáveres eran pequeños, quizá de algunos niños.

³ Alicia Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y un grupo de colaboradores (2010: 212-214) reportan que en Santiago Mitlatongo, distrito de Teposcolula, se cree que el espíritu, en el momento del entierro, se dirige a la “cárcel del muerto”, una especie de adoratorio representado, en el cerro *Yuku kasa* o “donde viven los muertos”, por un montículo de pequeñas piedras. En él permanece hasta cumplir nueve días de su muerte (el novenario); de allí el alma sale de la cárcel para entrar a su nuevo hogar, en el cerro *Yuku kasa*.

III

Mi intención no consiste en descontextualizar la información presentada, si bien la evidencia de los cuerpos que sostienen la construcción del templo de Yasonotú me lleva a enunciar algunos datos etnohistóricos que describen los rituales funerarios de los antiguos mixtecos. Barbro Dahlgren (1990) señala que entre el siglo XVI y el XVII los gobernantes eran sepultados en la “cumbre de Cervantillos”, muy cerca del municipio de Chalcatongo de Hidalgo. En este sitio una cueva u oquedad representaba el panteón más importante de la Mixteca prehispánica.

Según las descripciones de fray Francisco de Burgoa (Dahlgren, 1990: 216-217), era un sitio amplio: había espacio para los cuerpos de los reyes mixtecos, lienzos e ídolos de metal, piedra verde o madera. Los destellos del sol sobrepasaban las cavidades de la cueva. Según Burgoa, la “complicidad” entre los resabios de luz y la oscuridad de la habitación permitían observar la fila de bloques rectangulares, donde se encontraba un gran número de cuerpos cubiertos con mantas de algodón, elegantes vestuarios, joyas, brazaletes, caretas y orejeras. En este sentido los rituales funerarios avalaban la jerarquía que tuvieron en vida los muertos. En las iglesias se enterraba a los sacerdotes. En la “cumbre de Cervantillos” se efectuaba el funeral de los caciques. En el mundo de los muertos éstos debían seguir con los lujos y honores gozados en vida. Por eso, durante el acto mortuorio un esclavo tomaba el papel del difunto: vestido con los ajuares del muerto, se le hablaba y se le obsequiaban objetos. Pasada la medianoche el cuerpo es enterrado junto con el esclavo y otro grupo de personas, entre mujeres, borrachos y esclavos, que eran ahogados para acompañar al cacique en su otra vida.

Los rezagos etnohistóricos se hacen presentes con rapidez, pero ¿qué pasa con el festejo a los muertos? o ¿cómo es el contacto entre vivos y muertos?

IV

Los difuntos son enterrados y así surge lo esperado: la celebración ofrecida por los vivos a quienes los han dejado. En la Mixteca Alta la *viko ndiyi* o “fiesta de los muertos” es todo un acontecimiento. Se trata de uno de los eventos más importantes que reúnen a propios y extraños, migrantes y radicados. Quienes viven a las afueras regresan a su lugar de origen para festejar con la familia.

El 30 de octubre los dueños de animales sacrifican una cabra o una res, y los que no, acuden a la plaza a comprar la carne que será ofrendada. El centro municipal se

transforma en una zona comercial, donde se encuentra lo necesario para recibir a los muertos y a quienes los visitan. En la Mixteca Alta no se escatima en gastos. Aquel que se arrepiente del monto económico, o bien que no prepara los platillos con voluntad o no cumple con los ritos necesarios resulta castigado. Las ánimas se molestan: tiran los platos o las frutas del altar. Incluso algunos guisos no obtienen el resultado esperado.

Cuando se compra lo necesario es momento de regresar a la casa para adornar la entrada principal y la mesa donde se colocará la ofrenda. Un par de carrizos le dan forma a un arco, adornado con pequeños ramos de flor de cempasúchil y cresta de gallo; a otros más se le cuelga fruta y pan de muerto. Se limpia el sitio en que se pondrá el altar. Después, en un petate situado en la pared, se acomodan las fotografías de los difuntos y algunas imágenes religiosas. Cuando la mesa está lista se coloca el arco. Así los altares se transforman a lo largo de los días. En las mañanas se ofrenda pan y café; en las tardes comida, fruta, refresco, mezcal y cerveza; en la noche, una vez más, se pone café y pan.

Quien coloca los primeros alimentos se encarga de recitar unas palabras, según la creatividad y la experiencia de cada persona. “Por si ya llegaron, reciban una bebida. Disculpen lo sencillo que les estamos atendiendo, con un cafecito, con un pancito y unas frutas. Les pido que nos ayuden para que no nos haga falta, que tengamos salud y trabajo para seguir celebrando Todos Santos. Para que el otro año también no haga falta” (comunicación personal, Santa Catarina Yosonotú, noviembre de 2012). En seguida se enciende el incensario para sahumar los alimentos y la mesa. Del otro lado, en la cocina, las mujeres preparan tamales para ponerlos en el altar y convidar a las personas que las visitan. Basta resaltar que los dueños de más de una casa deben ofrendar, de manera “sencilla”, en cada una de ellas. Se tiene la creencia de que las almas de los difuntos acuden a todos los hogares en que vivieron. En el actual sitio de residencia se monta el altar principal. En los otros se deja un par de veladoras, flores y fruta.

Cuando llega la hora de la comida se colocan los platos con el preparado para los muertos. De nuevo se ahúma la mesa con copal. En la tarde se vuelven a colocar las bebidas: refresco, cerveza, pulque, acompañadas con chayotes, calabazas, elotes y tamales. Así transcurre el 31 de octubre. El festejo sigue su curso durante la mañana del 1° de noviembre, cuando se prepara el desayuno: café, pan y tamales. Al mediodía se recoge la fruta, la comida y el agua. Se acomodan en trastes pequeños (ollas, jarros, tenates, etcétera) a medida que el alma de los niños los aguante. Todo ello se pone bajo de la mesa. Según la creencia, cuando el alma de los muertos regresa a su mundo va cargada de los alimentos, bebidas y objetos que sus familiares le ofrendaron a su regreso.

Había una persona que no creía en hacer la festividad de Todos Santos y se fue a un viaje. Entonces tuvo un sueño y fue encontrando a muchos de sus conocidos que ya habían muerto. Los veía que platicaban. Estaban contentos. Iban bien vestidos, las mujeres con sus tenates nuevos, no sólo uno sino dos o tres, donde llevan los totopos, frutas, alimentos y quién sabe qué más iba adentro. Los señores con sus ayates, también abultados de cosas, expidiendo el humo de sus cigarros; otros con la botella en la mano, saboreando y compartiendo un trago que les pusieron en la mesa del altar de sus casas. Cuando en eso la persona que tuvo el sueño vio pasar a sus padres: iban todos con el semblante triste, su ropa ya usada y muy acabada; sólo llevaban un tenate viejo y vacío. Desde entonces esta tradición se repite generación tras generación. Por eso la fiesta de Todos Santos se mantiene: porque las almas ¡sí vienen! (Andrés Cruz, Santa Catarina Yosonotú, noviembre de 2011).

A las dos de la tarde del 1º de noviembre llegan las ánimas mayores. Antes de su retorno, se arregla el altar. Se arroja una copa de aguardiente en la entrada de la puerta principal para compartir con la tierra y se le ofrece a los muertos. Se les pide permiso para que la culminación de la celebración sea exitosa.⁴ En seguida, frente al altar, se dicen algunas palabras: "Ánimas, si es que llegaron, disculpen, reciban una tortilla y una comida, también una copa de licor. Es lo que pudimos hacer. Pídanle a Dios que nos dé salud y trabajo, para que en la casa no haga falta y podamos recibirlos al otro año" (comunicación personal, Santa Catarina Yosonotú, noviembre de 2012).

Minutos después se ponen platos con mole y caldo de res o de chivo. Se coloca fruta, refresco, cerveza, pulque o tepache; jabón (se cree que el cuerpo pierde su materialidad, pero no el aspecto que tenía en vida; de ahí el jabón: para que el alma del difunto se bañe y lave su ropa; cigarros y cerillos; agua, sal y un tenate con tortillas calientes. Se prenden las veladoras. Al incensario se le pone brasa y se ahúma el altar. Entonces se tira una cerveza, un refresco o pulque a un costado de la puerta principal. Se hace lo mismo con el altar. Los familiares que se encuentran en la casa toman una cerveza o una jícara de pulque. Hay familias que arreglan un petate nuevo, lo doblan en cuatro partes y lo amarran con un mecate. En él ponen cañas y cohetes. El envoltorio simboliza el equipaje que los muertos se llevarán al día siguiente.

⁴ Los mixtecos entablan una relación recíproca con el mundo natural. La tierra les da sustento y a ella deben su existencia. Se cree que en los cerros, ríos, ojos de agua o lugares deshabitados vive Tóovaha, apelativo mixteco que se refiere a la fuerza de la naturaleza que atrapa el alma de quien irrumpe lo sagrado. Tóovaha, también conocido como "san Cristóbal" y "san Cristina", es una entidad andrógina que adquiere la forma de un hombre o una mujer que resguarda la naturaleza. Por ello se arroja un poco de aguardiente antes de poner el altar de los difuntos, pues se le debe pedir permiso a la tierra.

Si el que ya partió tenía ahijados, sobrinos o nietos, éstos visitan el 1º de noviembre la casa del difunto para dejarle una veladora. Allí se invita a los ahijados a comer y a que tomen lo que haya en el altar. Al mediodía se acerca la hora de ir al panteón. En las casas se recoge lo que se puso en el altar. Se juntan la cera, la ceniza y los restos del incensario para llevarlos al panteón y tirarlos sobre la cruz del sepulcro de los muertos. Se lleva un tenate con flores, veladoras, cerillos, aguardiente, agua bendita, fruta, tamales y tortillas. Antes de llegar al panteón se visita la iglesia del pueblo. Desde los últimos días de octubre hasta el 1º de noviembre las campanas de la iglesia no dejan de sonar: día y noche anuncian la llegada de los muertos. Al llegar al templo se prenden las veladoras, según el número de familiares muertos. Allí, frente a la imagen de santa Catarina Mártir, se dejan fruta, tamales y tortillas. Al finalizar la misa los mixtecos se dirigen al panteón.

En las orillas del sepulcro se arroja un poco de pulque, cerveza o refresco, para pedirle permiso a la tierra y seguir con la ofrenda ritual. Después se acompaña a los muertos y a la tierra mientras se toma una bebida. Sobre la tumba se colocan piedras y flores, de manera que dibujan un semicírculo. En su interior se ponen veladoras. Eso se hace a la altura de la cabeza del difunto. Cuando no hay tumba de concreto, con una pala y un pico se afloja la tierra y se pone encima de ella para que abulte. Esta actividad se realiza en los féretros de otros familiares en caso de que no haya quién las arregle. Si éste no es el caso sólo se enciende una veladora y se tira a los lados un poco de aguardiente. Algunos recitan unas palabras, le piden a los muertos por que haya salud y trabajo para seguirlos festejando año tras año. También se despiden de ellos. Les dicen: “Ya me voy a la casa. Luego vengo a visitarlo otra vez” (comunicación personal, Santa Catarina Yosonotú, noviembre de 2012).

Cuando parece que el acto ritual llegó a la etapa culminante, el festejo apenas comienza. En la convivencia que se da en el panteón se invita a comer a los compadres o a las personas con que se pretende entablar este lazo. Es común que la invitación venga de uno o más compadres. Cuando eso sucede se le da preferencia a quien llegó primero. En el mismo acto se ofrecen a los hijos para llevarlos a bautizar, a realizar su primera comunión o la confirmación. Una vez pactado el compadrazgo o que ya se efectuó, los padrinos recogen de su altar un poco de fruta y pan para llevárselo a los ahijados. Al llegar, tras saludar a los presentes,

[...] pasan cada uno de los acompañantes del compadre al altar, donde se persignan y besan la mesa. Después, con mucho respeto y calma, le dan a la comadre la fruta para que la reparta a los ahijados. Cuando el compadre se sienta, luego le dan algún licor, con el cual se pide

permiso a su compadre y se dirige a la mesa del altar y dice unas palabras: “Disculpe, compadre, comadre, no se enojen, porque así es la costumbre. Vine por invitación de mi compadre a convivir un momento, para compartir la tortilla y un trago”. Terminando, tira un poco [de cerveza o mezcal] en las patas de la mesa y en los marcos de la puerta de la entrada [para compartir con la tierra]. En seguida le reponen su bebida y pide para todos los que puedan tomar, para compartir un trago (Andrés Cruz, Santa Catarina Yosonotú, noviembre de 2011).

Después de platicar y tomar un poco se sirve la comida. Se comienza con los invitados y los compadres (por lo regular la mayor ración se les da a éstos). Tras atenderlos se continúa sirviendo por el lado derecho de las personas, a las que se les atendió primero. Según las creencias mixtecas, el lado derecho del cuerpo es el que alude a la luz, la iluminación y la verdad. De ahí que los platillos se sirvan con la mano derecha y se entreguen por el mismo lado: la mano derecha se encarga de otorgar la ofrenda o la comida, pues es la sección del cuerpo con mayor utilidad; el lado de la abundancia, del préstamo o el más accesible para realizar un servicio.

Durante el convivio con los compadres, ellos son el punto de referencia para empezar a servir. En el accionar cotidiano, el altar de la casa se convierte en el punto central. De no existir ese espacio, entonces donde se sientan los abuelos es el lugar que se toma como punto de partida (López, 2001: 292-293). El convivio entre compadres sigue su curso para después acudir a las casas de las otras personas que los invitaron. También se da el caso de que los compadres estipulen una hora para que vayan por ellos a la primera casa que se decidió visitar. Entonces se inicia la *viko kuchaku* o “fiesta de los vivos”, que culmina con un baile que excede las altas horas de la noche.

V

Para cerrar este escrito basta decir que el eje descriptivo giró sobre una serie de datos etnográficos, cada uno derivado de las interpretaciones simbólicas gestadas en torno a un ciclo ceremonial, auspiciado por los vivos y sustentado por los muertos. Las señales, los reencuentros y las ofrendas rituales dibujan a la muerte como lo inevitable de la vida. Son los tópicos que anuncian lo esperado: el fin de la corporalidad y la trascendencia del espíritu. Dicho de otra manera, constituyen las directrices que intentan hallar la explicación de una fragmentación individual que transita en mundos conexos: el de los vivos y el construido por éstos, es decir, el mundo de los muertos. Ambos espacios ejemplifican la complejidad que la muerte provoca en la existencia humana.

Bibliografía

- BARABAS, Alicia, Miguel Alberto BARTOLOMÉ, María del Carmen CASTILLO CISNEROS *et al.*, “La danza del viento y de la lluvia. Un ritual agrario en la Mixteca Alta de Oaxaca”, en A. BARABAS y M. A. BARTOLOMÉ (coords.), *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*, México, INAH-Conaculta/Gobierno del Estado de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú, 2010.
- DAHLGREN, Barbro, “Religión y vida intelectual”, en *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*, México, IIA-UNAM, 1990.
- FAGETTI, Antonella, “El cuerpo sutil. Consustancialidad y ‘contagio’ entre el cuerpo humano, las partes que lo conforman y los objetos que lo rodean”, en Patricia FOURNIER, Saúl MILLÁN y María Eugenia OLAVARRÍA (coords.), *Antropología y simbolismo*, México, UAM/Programa de Mejoramiento del Profesorado-ENAH-INAH-Conaculta, 2007.
- _____, “Ya vienen las almas. El simbolismo de la muerte y sus rituales entre campesinos náhuatl”, en *Mitológicas* (Argentina), vol. XIV, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995.
- LÓPEZ GARCÍA, Ubaldo, “El tiempo y la cosmovisión de *Nuu Savi*”, en Nelly M. ROBLES GARCÍA (ed.), *Procesos de cambio y conceptualización del tiempo. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán*, México, INAH-Conaculta, 2001.
- OLAVARRÍA, María Eugenia, “Horizontes del cuerpo yoeme”, en P. FOURNIER, S. MILLÁN y M. E. OLAVARRÍA, (coords.), *Antropología y simbolismo*, México, UAM/Programa de Mejoramiento del Profesorado-ENAH-INAH-Conaculta, 2007.
- SCHEFFLER, Lilian, “Ofrendas y calaveras. La celebración de los Días de Muertos en el México actual”, en *Arqueología Mexicana. La muerte en el México prehispánico*, vol. VII, núm. 40, 1999.

La conciencia tras la muerte

Verónica Mariana Ortega Blengio
Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

RESUMEN

Podemos pensar que la conciencia es inherente a la vida y es creativa por excelencia; sin embargo, e inevitablemente, surge la pregunta: ¿qué sucede con la conciencia después de la vida, en la muerte? Encontré parte de la respuesta en las ideas base de la teoría del caos, y haciendo eco de esto en el pensamiento de lo que fue y es Mesoamérica, concretamente en la cultura maya en el Preclásico y Clásico. Este trabajo propone que la conciencia es la base de la vida y es creativa por excelencia, así como punto de unificación de un ser vivo, conectándolo con “El Todo” y con los otros. Asimismo, la conciencia en el universo es constante, como la energía y, por tanto, retorna a su fuente o fundamento en un proceso de eterna creación.

Palabras clave: muerte, teoría del caos, conciencia, Mesoamérica, cultura maya.

ABSTRACT

We might think that consciousness is inherent to life and is ultimately creative; however, the question inevitably arises: what happens to consciousness after life, in death? I found part of the answer on the basis of ideas from Chaos Theory and its echo in what was and is Mesoamerica, specifically in Preclassic and Classic Maya culture. This work proposes that consciousness is the basis of life and is creative par excellence, while it is also a point of unification connecting a living being to the “All” and to others. Furthermore, consciousness in the universe is constant, as energy, and therefore, it returns to its source or basis in a process of eternal creation.

Keywords: death, Chaos Theory, consciousness, Mesoamerica, Maya culture.

Comenzaré con una breve definición de la conciencia en términos de la llamada neurobiología y las ciencias llamadas cognitivas, con las que comencé la investigación: “La actividad mental representa la máxima posibilidad de interacción con el medio ambiente y su integración cúspide es la conciencia” (Fernández, 1998: 76).

De acuerdo con lo anterior, la conciencia es el punto máximo de unificación de la actividad mental. Sin embargo, este punto máximo no resulta estable, sino que oscila en forma circadiana; es decir, pasa de la atención acendrada a la somnolencia y de allí al sueño.

La conciencia no es permanente ni es continua, sino que cambia durante el desarrollo. Se le han asignado niveles que van “de la nada” al estado de conciencia alterada:

Nivel cero. De la nada o coma profundo, estado de anestesia que se puede originar por una afectación del lóbulo temporal, el cual es el receptor de información.

Nivel 1. Sueño, donde sí actúa el yo, pero desprovisto de atención.

Nivel 2. Vigilia o atención mecánica: percatarse.

Nivel 3. Consiste en darse cuenta de darnos cuenta, o bien que la propia conciencia se da cuenta de sus contenidos (planificación). A este nivel también se le ha llamado de atención controlada e introspección, de autoconciencia o de visión interior, de autoobservación y autocomprensión. Se presenta durante el ensueño.

Nivel 4. El más polémico, también llamado de “éxtasis”, “numinoso”, “pico”, “satori”, “epifanía” y “alterado”, pues se llega a él mediante el uso de sustancias que cambian la actividad mental (psicotrópicos), si bien también se alcanza con actividades repetitivas como danzas, posturas corporales o meditaciones.

Durante ese estado se pierde la atención, se experimenta una despersonalización, se da una mayor amplitud e intensidad en la experiencia, hay una sensación de hiperalerta, infinitud, inefabilidad, “unidad cósmica”, fatuidad y modificación de la percepción. Se reporta también una mayor intuición que discursividad, y después o durante ese periodo se experimenta un sentimiento de trascendencia. Por lo general, tras ese momento el individuo que lo vivió cambia algo en su interior, como si se recreara. Se trata de un momento cúspide de creación, de creatividad.

Así, conciencia es un punto alto de la actividad mental, donde no resulta necesaria la atención. Luego de este momento se crea algo que puede ser una imagen, una idea. Como momento me refiero a que sucede y se siente durante el estado de vigilia o durante el sueño. El hecho de sentir este momento implica que el organismo que lo experimenta “se da cuenta” de que algo sucedió. Es cuando se dice “¡eureka!”, “¡ya lo tengo!”, y se dispara o se pone en movimiento *algo* dentro de nosotros: un cambio de perspectiva en

lo que percibimos. Es importante hacer notar que ésta es la misma definición para el momento creativo (Ortega, 2009).

A ese justo instante Jung lo llamó “sincronicidad”, y tal es el que consideraré como conciencia o conciencia creativa, con el cual se puede explicar que la conciencia es inherente a la vida.

Sincronicidad

En la cultura científica occidental, los primeros en proponer que el universo tiene una influencia directa en la psique humana fueron Carl Gustav Jung y Wolfgang Ernst Pauli en 1952, al proponer el término de “sincronicidad” para definir el puente entre la mente y la materia.

Tal como la concibieron, la “sincronicidad” constituye un momento en el cual al menos dos sistemas diferentes coinciden en tiempo y espacio para generar algo distinto, además de que el encuentro resulta significativo para cada sistema. En general la sincronicidad propone que la mente y la materia, como sistemas, son complementarias: “La posesión del significado y, particularmente, la relación con una activación profunda de energía dentro de la psique es la base y naturaleza misma de la sincronicidad” (Peat, 1987: 33).

Las sincronicidades forman un puente entre la mente y la materia, de modo que no se reducen a una sola descripción, sino que surgen a partir de la autoorganización y su esencia especial radica en su ser como suceso individual y único, así como manifestación del orden universal. Envuelta en un momento intemporal, exhibe su naturaleza trascendental, y debido a esta relación entre lo trascendental y el causal de sucesos mentales y físicos la sincronicidad adquiere su significado múltiple, que a la vez lo comunica.

Los patrones significativos de las sincronicidades que se manifiestan en la materia y en la mente en realidad parecen representar el despliegue de un *orden* más profundo, el cual se encuentra más allá de la distinción entre ambas. La sincronicidad se significa como el momento en que distintos objetos y sucesos se congregan para formar un patrón nuevo y global en tiempo y espacio. Las sincronicidades son manifestaciones de la mente y la materia, las cuales provienen de un fundamento que es la base de ambas. De manera básica, una sincronicidad *es creatividad*, y la caracteriza un significado para el organismo que lo experimenta.

Jung explicó este origen o fundamento y también habló de un orden profundo. Sin embargo, considero que estas ideas se explican con mayor claridad en la

propuesta del “orden implícito”. El punto principal de la misma consiste en que el universo se encuentra unificado (un postulado también propuesto por la teoría del caos al decir que todos somos sistemas disipativos que intercambiamos energía) y se mantiene así mediante patrones o tramas u órdenes; al patrón original se le conoce como “orden implícito” o “implicado”, el cual equivaldría a la fecundidad de lo cósmico y sugiere que todo surge del mismo, por lo cual lo físico y lo intangible poseen un mismo origen, si bien se expresan en forma diferente. Así, la sincronicidad es la expresión del potencial o significado que contiene determinado punto de existencia y actúa como la indicación del significado oculto en una vida o momento histórico.

En resumen, la naturaleza contiene determinados patrones y simetrías arquetípicas que no existen en ningún sentido material explícito, sino que se encuentran plegados en los varios movimientos dinámicos del mundo material (Peat, 1987: 33-44).

La expresión es el “orden explicado”, es decir, el mundo. Aunque las “formas explicadas” se expresen en forma diferente, al originarse en una fuente común contienen este origen, el cual no es otro que la conciencia misma, la conciencia-creadora (o para llamarla diferente, “energía creadora”).

Al provenir de un origen común se debe dar una comunicación constante entre las diferentes “formas explicadas” y la fuente de conciencia. Es decir, el momento de comunicación entre una y otra es cuando se abre un camino y se siente la llamada “sincronicidad” o momento de conciencia. En este sentido, la materia, el espacio y el tiempo son “manifestaciones explicadas” del “orden implicado”, y para su manifestación requieren la información, cuya proveedora es la propia “conciencia-creadora”.

En el “orden implicado” las estructuras se pliegan entre sí, de modo que una estructura puede ser interior y exterior a la vez, mientras que en el “orden explicado” los cuerpos son exteriores. En el primer orden no resulta necesaria la acción de fuerzas, mientras que en el segundo sí lo es. El “orden implicado” puede ser el “orden natural y propio de la mente y la memoria” (Bohm y Peat, 1988: 197). Esta explicación nos dice que la conciencia opera de acuerdo con el “orden implicado” y no con el “explicado”. Esto es, la conciencia nace y fluye.

Por ejemplo, en los sueños las imágenes parecen desplegarse y recorrer el propio sueño para revelar otras imágenes plegadas dentro del mismo sueño. Se diría que se pliegan en sí mismas, en un proceso de transformación y despliegue continuo parecido a las olas del mar, de modo que los pensamientos son como las formas explicadas arrojadas por los movimientos fundamentales de los “órdenes implicados”, los pen-

samientos y contenidos de la mente se mantienen por los procesos fundamentales de su origen. Al final todo se funde en materia y al revés.

La conciencia tras la muerte

Se puede decir, como lo expresaba Jung, que las mentes individuales provienen de un mismo origen, tienen una identidad única y son estables durante un tiempo. Los sistemas vivos o formas explicadas constituyen sistemas disipativos que nacen de un fundamento básico, persisten un tiempo y después mueren en ese mismo fundamento. El tiempo que contiene cada forma explicada es único. En otras palabras, es “fractal”, que significa que en sí mismo cada segundo es único y se vive con diferente intensidad, ya que en él se contiene en sí mismo todo el tiempo. Sin embargo, el tiempo en los sistemas disipativos o formas explicadas posee una dirección. Esto nos indica que tienen un principio y un fin relacionado con la energía que contiene, pues al generar energía se pierde algo de ella; es decir, el hecho de vivir lleva a esta pérdida y, por lo tanto, en algún momento morimos (Campbell, 1989: 52). Sin embargo, si la energía es una constante, ¿la conciencia o energía retorna a su fuente o fundamento? En ese sentido la reflexión es que tal vez la muerte sea un paso dentro de un proceso de eterna creación, pues si concibiéramos a la fuente de conciencia como energía, entenderíamos que ésta se funde en ella misma para volver a crearse prácticamente de manera infinita.

La conciencia en Mesoamérica

Todas las ideas anteriores, aunque se basan en términos de ciencias occidentales, no han sido las únicas ni las primeras. Culturas diferentes han tenido estas mismas intuiciones, lo cual por una parte es otra propuesta de Jung al hablar del inconsciente colectivo. Es decir, la intuición de una conciencia total que se regenera y la de un cuerpo que muere se refleja, por ejemplo, en las ideas de los pueblos mesoamericanos, en particular entre los mayas del clásico.

En Mesoamérica en general se entendía a la muerte como una catástrofe corporal, lo cual generaba la diferenciación entre vivos y muertos en el sentido de que, por citar un caso, los muertos “ven” de modo diferente, pues tienen otros ojos. Es decir, la corporeidad es un equipamiento distintivo con capacidades diferentes, pero al final

se trata de un cuerpo intercambiable, desechable: “La permutabilidad objetiva de los cuerpos está fundada en la equivalencia subjetiva de los espíritus [...] La diferencia es de mundos, no de conciencias“ (Viveiros de Castro, 2004: 65).

Es decir que en el mundo mesoamericano la conciencia era un *continuum*, de manera concreta en la cultura maya del Preclásico y el Clásico, donde se concebía al ser humano como compuesto por una parte sólida de huesos, *Bàak*, y de carne, *Bàk'*, y otra parte de materia gaseosa o ligera. Este componente “gaseoso” o “ligero” se dividía a su vez en otras partes que dotaban de vida al ser humano. Se trata de las llamadas “entidades” o “fuerzas anímicas”, cada una de las cuales posee diferentes características, con una ubicación específica dentro del cuerpo. Tales entidades se concentran en el corazón y fluyen por la sangre, además de que son responsables de los signos vitales y las diferentes funciones psíquicas; en su mayoría se ubican en el interior del cuerpo y salen de él de manera temporal o definitiva.

La relación del cuerpo con esas entidades concluía tras la muerte. Sin embargo, las entidades tenían un diferente destino; es decir, algunas se disolvían, mientras que otras se dirigían al inframundo y existía una en particular que renacía o se regeneraba. Así, se tenía a:

- *U'bah, Bahis*: “el deber ser”, que capta conocimiento durante el estado de vigilia y por medio de los sentidos de percepción físicos, participa en el discernimiento entre el bien y el mal, y se disuelve tras la muerte.

- *K'ihn*: asociado con el calor, la energía y la fuerza vital, el cual se disipa tras la muerte.

- *O'hlis*: “el corazón anímico” se alberga en el miocardio, pecho o epigastrio. Se le relaciona con la interioridad y pensamiento, la vida, la energía y el centro del ánimo, además de poseer individualidad y personalidad. Es responsable del movimiento y la motivación humana, de la racionalidad y emotividad. Tras la muerte, el *O'hlis* se encamina al inframundo.

Por último, la fuerza de nombre desconocido representada por el glifo “T 533”:

- *B'ook*: se trata de una fuerza o aliento inmortal (De la Garza, 1984: 91), muy en contacto con el *O'hlis*, al que incluso acompañaba al inframundo. Sin embargo, parece que el *B'ook* no se quedaba allí ni tenía injerencia en la personalidad. Tampoco era exclusivo de los seres humanos, pues lo poseían tanto los dioses como los seres del inframundo. Durante trances extáticos y en el transcurso de los sueños se externa por la coronilla y tras la muerte lo hace por la boca. Se concentra en el universo y no sólo en un organismo. Por último, se le relaciona con el espíritu del dios del maíz, el cual se regenera tras morir, limpio y sin memoria (Velásquez. 2009: 521).

Conclusiones

¿Es entonces esta entidad anímica, *B'ook*, la conciencia? En sus definiciones, como leemos arriba, pareciera que sí, aunado a la idea de que aunque acompañe al *O'hllis* al inframundo no se queda allí. Sin embargo, no queda claro a qué lugar se dirige después y si es contundente que se regenera.

Resulta pues interesante corroborar que diferentes culturas en distintos momentos lleguen a estas conclusiones, con lo que una vez más se comprueban las propuestas de Jung:

1. La conciencia es la base de la vida y es creativa por excelencia.
2. Es el punto de unificación de un ser vivo, lo conecta con el todo y con los otros.
3. La conciencia en el universo es constante como la energía y por tanto retorna a su fuente o fundamento en un proceso de eterna creación.

Bibliografía

- BOHM, David y F. David PEAT, *Ciencia, orden y creatividad*, Barcelona, Kairós, 1988.
- CAMPBELL, Jeremy, *El hombre gramatical*, México, FCE, 1989.
- GARZA, Mercedes de la, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, IIF-UNAM, 1984.
- FERNÁNDEZ GUARDIOLA, Augusto, *Memorias del curso poscongreso Neurociencias Cognitivas*, San Luis Potosí, Facultad de Medicina de San Luis Potosí, 1989.
- PEAT F, David, *Sincronicidad*, Barcelona, Kairós, 1987.
- VELÁSQUEZ GARCÍA, Erik, *Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación histórico artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*, México, FFYL-UNAM, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

La muerte en Guadalajara, siglos XVIII y XIX

Isabel Eugenia Méndez Fausto
Universidad de Guadalajara

RESUMEN

Philippe Aries afirmó “la exageración” de las actitudes de resistencia de las clases populares, hecha por parte de los clérigos del siglo XVIII, ante la expulsión de sus cadáveres, lejos de las iglesias, de la ciudad y de los cementerios tradicionales parisenses, a partir de 1780. En Guadalajara, durante el primer tercio del siglo XVIII, se atestiguó el paso por tres sistemas funerarios distintos, que sin embargo mantuvieron el entierro privilegiado en iglesias. Y pudimos comprobar, como lo hizo Aries, la misma actitud de complacencia de los afectados ante su expulsión a sitios provisionales, sin importar que fueran pobres u otras clases sociales de recursos económicos más amplios, siempre y cuando el sepulcro fuera gratuito. Estas prácticas no solamente cuestionaban la adhesión a las directivas funerarias de la Iglesia contemporánea, sino también la supuesta e incommovible piedad de los feligreses tapatíos.

Palabras clave: actitudes, prácticas, sistemas funerarios, secularización, excomunión.

ABSTRACT

Philippe Aries noted “the exaggeration” of attitudes of resistance among the common classes undertaken by priests in the eighteenth century with regard to the expulsion of their corpses, far from churches, the city, and traditional Parisian cemeteries, beginning in 1780. In the first third of the eighteenth century, Guadalajara witnessed three different funerary systems that nevertheless, retained the privileged practice of burial within churches. It was possible to confirm, as Aries did, the same yielding attitude of those affected by their expulsion to provisional grounds, whether they were poor or from other social classes with greater economic means, as long as the burial was free. These practices not only raised questions regarding the adherence to funerary guidelines of the contemporary Church, but also the supposed rigid piety of the Guadalajara parishioners.

Keywords: attitudes, practices, funerary systems, secularization, excommunication.

Como afirma Michel Vovelle (1985:64), pionero en el estudio de los cementerios, un análisis más amplio de estos recintos se encuentra pendiente. Estamos totalmente de acuerdo con esta aseveración, ya que no se ha hecho una investigación profunda de los cementerios contemporáneos –así, en plural– de cada localidad. Hasta el momento esos lugares –fuente por igual o más privilegiada que los testamentos en el estudio de las actitudes sociales ante la muerte– sólo han sido examinados de manera limitada y aislada, por lo general sólo para reconstruir o recrear el momento de su fundación o para dar a conocer a los grandes personajes que ahí yacen o bien, sólo las descripciones de los importantes monumentos funerarios que les fueron dedicados a los mismos.

Sin embargo, no se ha intentado comprenderlos como sistemas funerarios integrales que prestaban un servicio público semejante al actual y dirigido a la atención de la sociedad entera: recintos prestadores de un servicio esencial para las poblaciones urbanas que, como Guadalajara, multiplicaron su población a lo largo del siglo XIX (Méndez, 2008: 38). Con esto se desaira la vigencia cementerial, múltiple y simultánea de esos sitios, expresada en las fuentes documentales históricas, debido a la alta demografía urbana.

Tampoco se ha tomado en cuenta que las propias reglamentaciones gubernamentales demandaron, a partir del virreinato, la habilitación múltiple y simultánea de cementerios, es decir, de diversos modelos o sistemas cementeriales sucesivos, con lo que, sobre todo, se perseguía imponer condiciones salubres en los centros urbanos, sobre todo durante las epidemias (*ibidem*: 228). Con mayor razón, se desconoce la apreciación y respuesta de las clases populares ante la secularización de estos espacios (*ibidem*: 247).

Como institución moral, la Iglesia colonial tapatía orientó la conducta de los pobladores urbanos por medio de los mandamientos religiosos. En vida, calificó sus conductas conforme al apego que guardaron respecto a esos mandamientos y a las obligaciones contraídas con la propia Iglesia, como para confesarse anualmente y pagar las obvenciones parroquiales. De la observación de esos preceptos dependía el derecho que tenía el feligrés para recibir los sacramentos (Lugo, 2001:160).

En caso de muerte repentina, la conducta moral se calificó en primer lugar en función del cumplimiento de esas obligaciones, aunque también se arbitraba para una mayor precisión en el veredicto, la conducta demostrada en los últimos momentos de vida (Bosch, 1722: 12). La excomunión de los feligreses fallecidos llevaba la intención de apartarlos de la comunidad de fieles, al expulsarlos de sus lugares particulares de entierro. Con esto se impedía que la Iglesia y los dolientes hicieran preces u oraciones

por ellos, con lo que asimismo se les excluía de los registros parroquiales de defunciones.¹ De este modo, el suicida, el hereje, el apóstata y el ebrio consuetudinario podían contarse entre los excomulgados (Méndez, 2008: 180).

Sobre la sepultura de los “buenos”, la Iglesia determinaba que “los cuerpos de los fieles que han muerto en la comunión de la Iglesia se deben enterrar en tierra sagrada, en cementerios benditos o junto a las iglesias, para que sean ayudados con las oraciones de sus parientes y amigos, y de los ruegos de los santos que en ella se veneran” (Azero, 1736: 64). De igual forma señalaba el destino sepulcral de los “malos”: “La Sagrada Escritura amenaza a los malos [como uno de los mayores castigos] con la privación de los honores de la sepultura” (*ibidem*: 91).

Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XVIII la expulsión generalizada de pobres debido a la concentración de tierras que constituirían las grandes haciendas en los alrededores de Guadalajara, representó una oleada de gente insolvente que no sólo fue víctima de epidemias, hacinamiento y hambrunas, sino también de la injusticia y la falta de caridad que motivó la expulsión de sus entierros, primero fuera de las iglesias y después de la ciudad, con lo cual terminaban equiparados con los excomulgados religiosos (Espinoza, 1860: 5).

Ante la carencia de los espacios sepulcrales necesarios para los numerosos pobres de la ciudad –no sólo como víctimas ocasionales de las epidemias, sino también como habitantes urbanos permanentes tanto en la salud como en la enfermedad–, y ante el traslado generalizado de la población hacia el área de los camposantos para cumplir los requisitos mínimos de higiene, las autoridades civiles y eclesiásticas ampliaron el espacio de los cementerios para dar cabida en ellos no sólo a los excluidos morales, sino también a los expulsados por cuestiones económicas.

Como parte de esta etapa de ampliaciones cementeriales se generaron nuevas estructuras sepulcrales. Por ejemplo, podemos comparar las diferencias notables entre los procesos experimentados en la catedral y en la parroquia del Santuario de Guadalupe para la expulsión de los feligreses pobres: cuando se les trasladó al exterior de la catedral, aunque el lugar funerario se modificó debido a la construcción de los modernos sepulcros de gran capacidad, el lugar no recibió un nuevo nombre.

La Iglesia no se decidió a seguir llamándolo cementerio ni le dio un término apropiado, sino que a partir de entonces en los libros parroquiales se hizo alusión a

¹ AHAG, “Juicio por sepultura eclesiástica de Ignacio Castellanos”, sección Gobierno, serie Sacramentos: “Inhumaciones”, años 1780-1960, exp. 10, c. 1, 21 de diciembre de 1845.

este espacio como La Lonja, de seguro por la dificultad que entrañaba nombrar a un lugar donde por primera vez convivían feligreses pobres con excomulgados.²

La política funeraria de la catedral se transformó después de que el cabildo propuso la práctica novedosa de ofrecer entierros de limosna “si la piedad de este venerable cabildo permite o consiente que se entierre de limosna a los pobres en La Lonja que llaman, en la que mira, o está al lado del costado de la iglesia para la plaza”.³ No hay duda de que esta medida fue impulsada por las circunstancias ya palpables de la gran corriente migratoria de personas miserables hacia la ciudad, las cuales requerían de ese auxilio eclesiástico.

En cambio, en el Santuario sí fue posible hacer una distinción válida entre ambos lugares: el área bendita afuera de la iglesia recibió apropiadamente el nombre de “camposanto”, pues allí las exigencias ilustradas contemporáneas relacionadas con la higiene y el respeto debido hacia los muertos promovieron la aplicación de antiquísimas reglas medievales sobre la construcción de cementerios para hacerlos aceptables a las clases solventes. Para nombrarlo camposanto, en esencia debieron separarlo y distinguirlo del lugar destinado a los entierros profanos y los gratuitos, que en el Santuario se denominó “sepulcro general”. De manera paralela, en la Guadalajara de finales del siglo XVIII el término de “camposanto” sustituyó el nombre tradicional de “cementerio” utilizado para denominar el área del atrio destinada a las inhumaciones, ya que con el primero se puntualizaron dos de sus principales características: en primer lugar, se trataba de un sitio sagrado para el entierro de los feligreses, convenientemente bendecido y materialmente bien protegido, al igual que en el Santuario; en segundo lugar, que era un espacio donde la iglesia no concedería entierros gratuitos, el cual habría sido el procedimiento normal en los dos cementerios anteriores conocidos en la ciudad (Méndez, 2008: 165).

En el sepulcro general sólo se enterró a los más pobres. Creemos que —como en el caso del camposanto de la Capirotada de Belén, para el cual también pudo ser un ejemplo— el sepulcro general constaba de un zanjón natural o improvisado donde se acumulaban de lado a lado varias columnas superpuestas de cadáveres, con la más extraña mezcla de sexos, edades y causas de muerte, ya que también recibía a los contagiados. En su mayoría estos cadáveres eran sepultados desnudos, por lo que

² Subraya el carácter profano de las lonjas o banquetas que circundan los edificios religiosos (*ibidem*, c. 1, Santa María de Gracia, carpeta 1811: “El convento de Santa María de Gracia con el cura del Sagrario sobre que se declare que las criadas de este convento no adeudan derechos parroquiales”).

³ *Ibidem*, sección Gobierno, serie Parroquias Urbanas/Sagrario, años 1632-1831, exp. 16, c. 1, carpeta 1778-1795, f. 9.

este tipo de entierro fue inferior al dispensado en el atrio de la catedral y rebajó aún más la consideración funeraria hacia los pobres (García, 1991: 37). Semejante trato ignominioso llevó a la facción ilustrada de la autoridad civil a protestar ante el tratamiento con los muertos pobres, pues se les equiparaba con los excomulgados: “Que a veces el miserable sea asimilado con el excomulgado, y que como a éste, tan sólo por ser pobre, se nieguen unos cuantos pies de tierra para que siquiera allí descanse, es cosa que no debe seguir sufriendose [ni] el increíble pero cierto cinismo con que dicen cómetelo a quien necesitaba ayuda y consuelo” (Espinoza, 1860: 5).

El uso prolongado del Santuario como sepulcro general resulta reconocido por la declaración hecha por su propio párroco: “El [vecindario] del Santuario de Guadalupe no puede ya recibir auxilios de su distrito por la putrefacción de su terreno, cansada de los innumerables cuerpos que ha abrigado en el espacio de más de 14 años que ha servido de sepulcro general”.⁴

La capacidad funeraria de la iglesia del Santuario consistía en 164 sepulcros para adultos y algunos más para niños (Santoscoy, 1984: 208), mientras que la de su camposanto era una amplia fosa común en el lado oeste del patio de galerías, la cual debió de haber sido medianamente amplia, si bien el obispo Antonio Alcalde afirmó que había espacio para miles de lugares en el sepulcro general.

Alcalde aseguraba que para afrontar las necesidades de la ciudad durante el año del hambre, se disponía en el Santuario de hasta cinco mil lugares, de los cuales se empleaban en exclusiva los que tenían más de un año de permanencia (Gálvez, 1996:151). Sólo echando mano de la reciente práctica adquirida de construir los sepulcros comunes mencionados en la catedral y el hospital céntrico es posible que en el limitado espacio de menos de una manzana se diera cabida a tan numerosos entierros.

El registro de cédulas colectivas de entierro entre septiembre de 1782 y enero de 1783, así como la desaparición abrupta de las mismas, nos remite a la conclusión de que los entierros de pobres se enviaban de inmediato del camposanto al sepulcro general o a zanjones improvisados según las necesidades de la ciudad, con el tipo de entierro que el vulgo llamó “en capirotada” o “en pelota”. Los entierros de esos pobres, producto de la misericordia del obispo Antonio Alcalde por un rasgo de humildad y a la vez debido al control administrativo, constaron más tarde únicamente en un cuaderno privado del obispo, cuya último poseedor fue el también obispo Orozco y Jiménez (Dávila, 1963: II, 946).

⁴ *Ibidem*, sección Gobierno, serie Licencias, Oratorios y Capillas, años 1657- 1780, exp. 30, c. 1, carpeta 1797.

Los deudos de los presos compartieron con los de los pobres el derecho a obtener una constancia del entierro de sus difuntos (Méndez, 2008: 69). Las partidas mencionadas, aunque colectivas, corresponden a esa tipificación, ya que obedecen a la característica principal de las partidas gratuitas: “Los certificados de bautismo y otros se expedirán gratis a los notoriamente pobres, pero sin copiar a la letra la partida, sino en forma de razón de lo que en ella existe” (Díaz, 1872: 9). Existe un argumento más: si comparamos el total de entierros del libro primero, que cubre el periodo entre 1782 y 1798, observamos que apenas contiene 815 cédulas, mientras que el resumen de cuentas de la capellanía fundada por el obispo Alcalde –que ya mencionamos– refiere el elevado número de 2 028 actos de misericordia tan sólo para el primer año (Villegas, 1969: 211). Si los libros parroquiales consignan tanto los entierros en el interior de la iglesia como los efectuados en el camposanto, tales entierros supernumerarios sólo se pudieron realizar en el sepulcro general anexo.

Algunas injusticias más respecto a los entierros de los pobres desde el siglo XVII las señaló la propia autoridad eclesiástica, entre ellas la obligación de hacer los entierros de balde con cruz alta, “sin dejar de llevarla como algunos han querido introducir”, además del deber de ir a la casa del difunto a recogerlo “sin hacerlo traer una o media cuadra antes de la iglesia”, a menos que hubiera muerto en el campo. También, tras recogerlo en su casa, “debían llevarlo a la iglesia cantando”. Al igual que el autor de estas referencias supo señalar las injusticias, desenmascaró las motivaciones de estos “hombres ciegos con la codicia”, de estos curas que solían “torcer con violencia las palabras y el intento de la ley [...] Porque no es creíble que tan doctos, graves y píos padres quisieran que los que pagan se entierren de esta forma, y que los pobres se echen en las tumbas con un responso” (Peña Montenegro, 1771: 493).

Al Cuarto Concilio tampoco se le ocultó la recurrencia del problema. Al reconocer la persistencia del conflicto, éste reprobó los procedimientos seguidos por los curas y vicarios, lo cual nos da a conocer los puntos de presión pulsados por ellos. Según dice, los curas acostumbraban rehusar y aplazar los entierros pues exigían de manera previa el pago de los derechos de arancel, posición negativa que daba lugar a la corrupción del cuerpo y a que los dolientes aceptaran las condiciones del entierro impuestas por el cura, que los comprometía con pagos que acaso más tarde no podrían cubrir o desairaba los deseos particulares de los dolientes y obraba a su arbitrio (*Concilio...*, 1898: 143).

La inconformidad ante los abusos eclesiásticos fue compartida por diversos grupos de creyentes. En particular, las quejas contra sacerdotes se hicieron llegar en su momento ante las autoridades competentes. Sin embargo, un movimiento general

de inconformidad, que equiparaba la importancia de los abusos eclesiásticos con el rescate de la patria y el desquite contra el ignominioso dominio español, partió de la catedral tapatía en 1801.

El entonces monaguillo de la catedral, Josef Simón Méndez, el cochero Valerio Beltrán, el sastre y vendedor de caldos Juan Delgadillo, el escribiente Manuel Robles y el tendero Josef Antonio Núñez juraron ofrendar sus vidas para “vengarse de las incomparables injurias del gobierno y de todos los europeos por el abatimiento e infeliz estado a que los tenían reducidos, y para no pagar por ser cristianos y que sus cuerpos fuesen sepultados, ni el tanto por ciento de sus caudales [...] prometían por Dios y por su santo bautismo no dejar la empresa hasta morir o vencer” (Páez, 1951: 186). Desafortunadamente, estos inconformes fueron llevados a la cárcel de Belén y ejecutados como traidores (Navarrete, 1872: 57).

Sistemas urbanos de cementerios. Recintos formales y provisionales conjugados

El aumento constante de la población tapatía durante el siglo XVIII y el predominio de personas pobres exigieron la participación de diversas instancias para la solución de los problemas que ocasionó su gran número. La primera crisis la enfrentó la iglesia catedral en su calidad de repositorio funeral de la parroquia única del sagrario. En respuesta, no sólo debió aceptar los entierros generalizados de limosna, sino también optimizar el espacio disponible y mejorar las características higiénicas de las inhumaciones que efectuaba en su atrio.

Es razonable creer que la catedral haya solido aceptar que de manera ocasional se realizaran entierros a cambio de la limitada limosna que aportaran los dolientes, si bien después de 1778 el entierro de limosna se oficializó para toda la población que lo requiriera.

En atención a las entonces recientes demandas higiénicas, se deliberó no hacer catacumbas a modo de no afectar los cimientos. En cambio, se mandaron excavar tres grandes sepulcros en la parte exterior de la catedral, al parecer también alrededor de 1778. Éstos fueron copia de los implementados por el hospital real de San Miguel de Belén y se ubicaron en el lado orientado hacia el palacio de gobierno. Las paredes de los mismos se recubrieron con cal y piedras, para aislar el terreno adyacente de la contaminación, y a cada uno se le dio una inclinación especial de modo que descargara los líquidos resultantes hacia un lugar conveniente. Además, se mantenía una dotación de tierra en el interior para cubrir los cuerpos

recién llegados y, como detalle final, cada sepulcro contaba con una tapa removible, con la que debían cubrirse siempre que no estuvieran en servicio.⁵

No obstante las instrucciones reales que así lo exigían desde 1786 –ante la presencia de una epidemia–, en la ciudad Guadalajara no fue posible construir un nuevo cementerio con características formales, si bien se improvisaron dos nuevos camposantos extramuros durante la emergencia: el de la Convalecencia –durante el mayor rigor de la epidemia de 1786– y otro al norte de la ciudad –en las postrimerías de la misma–, en el terreno donde más tarde se ubicaría el nuevo hospital de Belén. El final de esta epidemia coincidió con las últimas inhumaciones realizadas en el segundo camposanto de la Convalecencia, también llamado del “corral falso”. En opinión del obispo Antonio Alcalde, su conclusión desalentó el proyecto de construir de inmediato un camposanto formal en el sitio del matadero viejo: “El Ilmo. Sr. obispo contestó que [era] por haber cesado la peste y no advertirse mayor necesidad en la creación del campo [sic] cuando no había de ser general”,⁶ en protesta ante la importante inversión económica que debía hacerse sólo para albergar a los fallecidos pobres, ya que tal inversión no se vería recompensada debido a que, como presuponía, los deudos de fallecidos pudientes no aceptarían ir a ese lugar socialmente indigno.

Por otro lado, el sistema funerario eclesiástico inaugurado en 1800 por el obispo Cabañas aglutinó en su mayor parte a las iglesias conventuales, a falta de las numerosas iglesias diocesanas como las surgidas a principios del siglo XVIII, entre ellas las del Pilar y de San Juan de Dios en el oeste y el este de la ciudad, respectivamente; mientras que al norte y sur se localizaban el Santuario de Guadalupe y el de Mexicaltzingo, entre otros 15 centros que aportaron un total de 27 sepulcros (Méndez, 2009: 89). Entre las características higiénicas más notables de los mismos estuvieron el traslado de numerosas inhumaciones populares del interior de las iglesias a los sepulcros ubicados en medio de claustros, de modo que no estuvieran necesariamente expuestos al aire libre, así como la planeación del número de sepulcros según la ubicación del recinto dentro de la geografía urbana. De este modo, los sepulcros céntricos se reducían al mínimo, los intermedios tenían una capacidad intermedia y en los periféricos se habilitaron los más numerosos.

⁵ *Ibidem*, sección Gobierno, serie Parroquias Urbanas/Sagrario, años 1632-1831, exp. 16, c. 1, carpeta 1778-1795, f. 9.

⁶ *Ibidem*, sección Gobierno, serie Obras Asistenciales/Hospital Belén, años 1764-1795, exp. 10, c. 3, año 1804: “Sobre cementerios fuera de poblado”.

El proyecto original anticipado por el obispo Antonio Alcalde para convertir a Belén en un cementerio general se transformó en el sistema funerario propuesto por el obispo Cabañas, quien revirtió el plan de un cementerio general para toda la ciudad debido a la ejecución de un proyecto eclesiástico que no se impuso en forma integral hasta después de la expulsión de la orden betlemita, que era la encargada de la administración del hospital extramuros de Belén, situado en el norte de la periferia urbana. En principio, las inhumaciones destinadas a los camposantos de Belén y del Santuario se registraron en esta última parroquia, mientras que los registros parroquiales de 1807 consignan para ese mismo uso, aunque al servicio de la parroquia del Santuario, las dos fosas del poniente,⁷ y al servicio del hospital con registro en la parroquia del Sagrario, las del oriente.⁸ Se puede concluir entonces que al obispo Cabañas le correspondió cancelar el camposanto betlemita de pobres e inaugurar los del Santuario y de Belén en los alrededores de la zona hospitalaria. Por motivo de aquella cancelación se volvió necesaria la intervención del primer gobernador Prisciliano Sánchez, con la inauguración del cementerio general o civil, iniciado en 1829 como parte de la primera restauración integral realizada al nosocomio en el primer cuarto del siglo XIX.

Las obras emprendidas en el área del cementerio de Belén tuvieron su auge en 1827 y se suspendieron en 1842, cuando el hospital volvió a servir bajo la administración eclesiástica. Entre las acciones ejecutadas en ese primer año, la más importante fue la ampliación del terreno que pertenecía a Belén, que tras adquirir otros lotes, por entonces “habitados, mejorados y puestos a censo enfiteúutico, por tres de los vientos del hospital, excepto el norte”, le permitió alcanzar un área total de “760 varas a lo largo y 580 a lo ancho”, en cuya superficie se incluyó la construcción contemporánea perteneciente al hospital (Pérez, 1982: 27). Tras su ampliación en 1829, mediante el decreto 195, se caracterizó al camposanto del hospital como general, pues se pretendió que allí se realizara el entierro de todos los cadáveres provenientes de la ciudad, sin excepción alguna. La aplicación de tal decreto debió de significar un aumento importante en la demanda de los espacios funerarios en Belén, pues si hasta este año había servido como camposanto barrial, a partir de entonces se abrió a la atención de todas las necesidades funerarias de la ciudad. En respuesta, el rector del hospital

⁷ APS, Libro III de Defunciones: “En 25 de Junio de 1807 se enterró en el Campo Santo del Hospital Real de San Miguel...”

⁸ APS, Libro XXIII de Defunciones, p. 18: “Sepultura eclesiástica de limosna en el Camposanto de Betlemitas...”

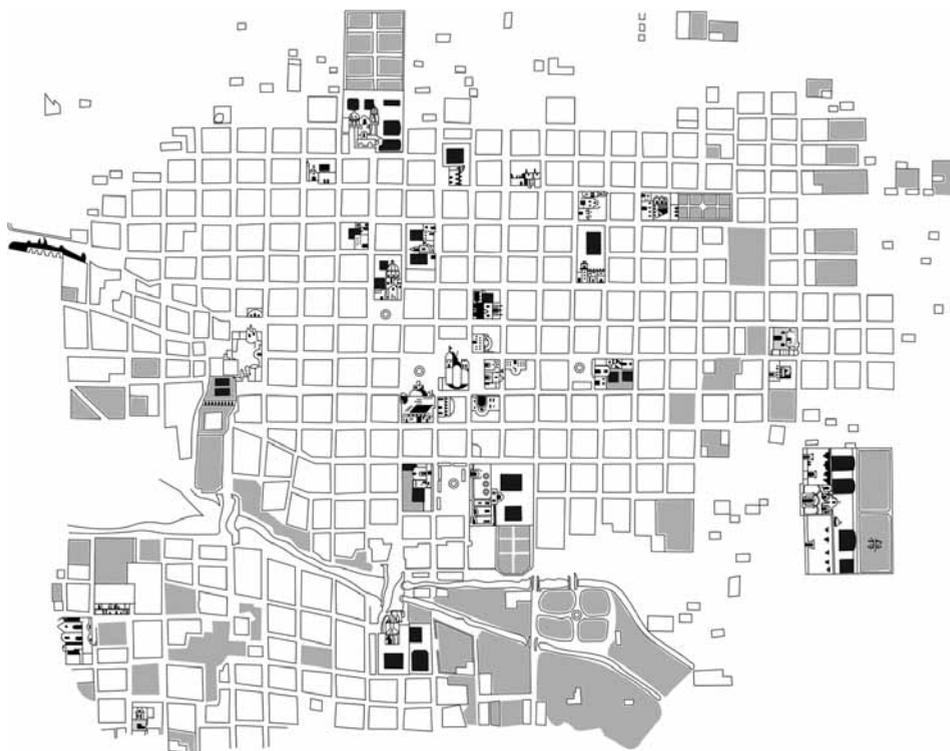


Figura 1 Plano de 1800 de la ciudad de Guadalajara, en el que se indica la posición de los camposantos.

dirigió varias solicitudes al gobierno del estado: ampliar el horario de entierros en Belén para que el camposanto abriera en la mañana y en la tarde; que se contratara a los mozos necesarios para realizar los entierros; que se estableciera el monto de la cuota que debían pagar los interesados, y que se permitiera que aquéllos sin recursos fueran sepultados sin cobro alguno (Pérez, 1982: 46).

La autorización del entierro gratuito en el camposanto del hospital de Belén, o al menos puntualmente regulado en sus cobros y dispensado a los necesitados, aunado a las preocupaciones higiénicas en boga, impulsaron en 1802 el propósito de construir un nuevo camposanto en el lado sur urbano, que era el flanco opuesto al de Belén. La intención principal era evitar que la población ubicada en ese lado sur transitara con los cadáveres por toda la ciudad, pues esto resultaba especialmente peligroso en el tiempo de epidemias.

Desde 1791 el intendente Jacobo Ugarte urgía al entonces obispo de Guadalajara, Antonio Alcalde, para que diera respuesta a la Real Cédula del 27 de marzo

de 1789 sobre el establecimiento de cementerios múltiples fuera de poblado y subrayaba la necesidad de construir un cementerio en Guadalajara por cada viento. Reiteraba que hasta el momento se carecía de respuesta y que se había responsabilizado una vez más a la Iglesia por su construcción, debido a que las “fábricas deben sufrir el costo y manutención de los respectivos camposantos, pues que no excederán de sus fondos”.⁹ Se recalcó también que los cementerios múltiples eran “para que los entierros en ellos fuesen sin distinción de personas y que el costo de sus fábricas y manutención corriese a cargo de las iglesias parroquiales sin perjuicio de sus derechos”.¹⁰

La falta de solución higiénica debido a la construcción postergada de cementerios múltiples se prolongó hasta iniciado el siglo XIX. Entonces el presidente de la Audiencia de Guadalajara, Fernando de Abascal y Souza, decía al muy ilustre señor obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas que “[es] de mi obligación el proponer a vuestra señoría la gravísima necesidad de que cuanto antes se erija uno, fuera de una vasta población en la parte opuesta al camposanto de Belén para que en cualquier cuarto haya la competente proporción de sepultar los cadáveres con la debida decencia y sin peligro alguno de la salud pública de una populosa ciudad”.¹¹ Esta comunicación también subrayaba el avance de los acuerdos ya referidos con el obispo Cabañas y la anuencia dada por el prelado a la ejecución del proyecto, ya que para entonces incluso se había determinado el lugar de localización del nuevo camposanto, en el punto inmediato al arroyo y pueblo de Mexicaltzingo. Sin embargo, el obispo se disculpó de esa obligación por hallarse comprometido en ese momento, según expresó, con la construcción “de un camposanto de 300 varas de longitud, y 200 de latitud contiguo al Real Hospital”, el cual se estaba erigiendo en el norte de la ciudad de Guadalajara.¹²

Sin embargo, llegó el año de 1823 —y la víspera de la muerte del obispo Cabañas— sin que las reiteradas solicitudes enderezadas por los diversos gobiernos —colonial, neocolonial y republicano— logran la creación de un cementerio general ni en la

⁹ AHAG, sección Gobierno, serie Obras Asistenciales/Hospital Belén, años 1764-1795, exp. 10, c. 3: “Comunicación del 18 de enero de 1798”.

¹⁰ *Ibidem*, sección Gobierno, serie Obras Asistenciales/Hospital Belén, años 1764-1795, exp. 10, c. 3, 1804: “Sobre cementerios fuera de poblado”.

¹¹ *Ibidem*, sección Gobierno, serie Obras Asistenciales/Hospital Belén, años 1764-1795, exp. 10, c. 3, 1802: “Testimonio que comprende el consentimiento del Señor Vice Patrono Real para la construcción del camposanto y capilla en la parte opuesta del Hospital Real de Belén”.

¹² *Idem*.

zona de Belén, a lo cual se habían comprometido las autoridades eclesiásticas en tiempos del obispo Alcalde, ni mucho menos en el punto sur de Mexicaltzingo, como lo había aprobado el obispo Cabañas. Sobre sus repetidas negativas en cuanto a la falta de realización del cementerio en el lado sur urbano, el propio Cabañas dijo: “Debo hacer presente a VE que no habiendo convenido por el superior gobierno con mi propuesta hecha al Sr. D. José de Abascal y constante de mi oficio, de 27 de noviembre de 1801, sobre el cementerio que intenté establecer de mi cuenta en la parte inmediata a Mexicaltzingo, me creí desde entonces desobligado a mi ofrecimiento”.¹³

En 1829, con motivo de una enésima epidemia, el modelo extramuros del cementerio de Belén situado al norte se completó con la habilitación de los camposantos de Los Ángeles y de Mexicaltzingo, también llamado del “Agua Escondida”, por el nombre de la calle donde se ubicaba. Ambos se situaron en el extremo sur urbano para cumplimiento, medio siglo después, al sistema de cementerios cuartelarios demandados por la corona española –según aquella Real Cédula de 1789–. Previamente los cementerios provisionales urgidos por los mandatos reales se habían ubicado en exclusiva en la periferia norte. El sepulcro general del Santuario de Guadalupe –abierto en 1780–, el camposanto del Matadero Viejo –del año del hambre de 1786, en el sitio exacto y previo a la apertura del hospital de Belén a extramuros– y el camposanto gratuito del hospital de Belén –iniciado en 1808–, fueron, además de los lugares abiertos para responder a las necesidades de las clases populares urbanas, sitios de sepultura infamante y gratuita, complementaria de la sepultura eclesiástica ofrecida por el sistema de camposantos intraurbe inaugurado en 1800.

Las instalaciones y estrategias para seguir proporcionando el tan necesario entierro a los pobres de la ciudad se iniciaron en Belén alrededor de 1808, cuando el sepulcro general del Santuario vivía una crisis insalvable por estar contaminado su suelo. Por lo tanto, el sepulcro del Santuario y el antiguo Belén representaron, durante el proceso cementerial de la ciudad, los establecimientos provisionales o de transición entre los lugares tradicionales de iglesias y camposantos y los cementerios o panteones construidos por particulares en Mexicaltzingo y Analco. Éstos cumplieron el papel de “cementerios extramuros” y conservaron sus instalaciones provisionales para el entierro común o individualizado de pobres, que en el propio Belén se completaron en 1850 con la incorporación de gavetarios integrados a sus galerías y la construcción por parte de particulares de capillas familiares y sepulcros individuales en su patio. Con esto se contribuyó al esplendor arquitectónico del edificio, que a más de un siglo de distancia

¹³ *Idem.*

aún podemos atestiguar. Ya avanzado el siglo XIX, la Iglesia nombró también con el término de “cementeros” a los primeros establecimientos construidos por el Estado, al argumentar que ellos carecían del ritual o por lo menos de parte del ritual de consagración, factores que los descalificaron para el entierro de los verdaderos creyentes (Méndez, 2008: 162).

La actitud de los tapatíos pobres ante la muerte en la transición del siglo XVIII al XIX

A finales del siglo XVIII y a lo largo del XIX la confrontación Iglesia-Estado adquirió un carácter frontal en el renglón funerario, ya que el fortalecimiento de las prohibiciones para sepultar en las iglesias lo dirigió el Estado más contra la Iglesia que contra los particulares, de manera que desalentaba la presión eclesiástica sobre los feligreses ricos y aliviaba la urgente necesidad de los pobres. Los particulares carentes de recursos recibieron como beneficio la oportunidad del entierro gratuito y de ninguna manera protestaron ante la prohibición de que enterraran en iglesias y camposantos a los que no tenían acceso por falta de recursos, y menos aún extrañaron la falta del ritual funeral gratuito, cancelado por la Iglesia americana muchos años antes.

En América, la sepultura de los enfermos fallecidos en los hospitales coloniales, efectuada en esos mismos recintos, estuvo garantizada desde 1585 (Rubial, 1998: 150). En el Hospital Real de San Miguel de Belén, en la ciudad de Guadalajara, se admitían “enfermos de pulso”, además de personas de cualquier nivel social, ya que para darles atención el nosocomio contaba con “médico, barbero y capellán, con salarios del mismo hospital” (Cornejo, 1942: 42). La orden betlemita había sido escogida para administrar ese hospital, la cual beneficiaba doblemente a los enfermos al prestarles, según su vocación, tanto el auxilio médico como el espiritual, de modo que así “tenían en sus últimas agonías quien los ayudase [y] después de muertos, quienes amortajasen su cuerpo, lo velasen y orasen por sus almas” (Mota, 1973: 433).

Hasta los años iniciales del siglo XVIII los capellanes del Hospital Real de San Miguel de Belén de Guadalajara se seleccionaron en exclusiva dentro del clero diocesano; entre 1737 y principios del siglo XIX fueron capellanes los propios religiosos betlemitas mediante un derecho reconocido por cédula a favor de esa orden hospitalaria (Oliver, 1992: 152). Sólo tras la salida betlemita, alrededor de 1800, los religiosos franciscanos devinieron los administradores exclusivos de la capellanía

hospitalaria.¹⁴ En la dinámica del hospital los capellanes actuaron sobre todo moderando las conductas de dolientes, internos y empleados, obligados a predicar a los convalecientes y catequizar a los dolientes, además de supervisar a los practicantes y enfermeros para que guardaran silencio en las comidas y cenas de los enfermos. También les daban asistencia espiritual a estos empleados para “estimularlos con sus exhortaciones a una constante y perfecta caridad para con los dolientes”.¹⁵

Las que fueron algunas deficiencias iniciales en el funcionamiento del nuevo hospital extramuros –entre su traslado a finales del siglo XVIII y la salida betlemita a principios del XIX– se habían corregido pasada la primera década de permanencia en esa nueva sede. Por ejemplo, el abuso de mostrar desnudos los cuerpos de los fallecidos en el descanso o la capilla, para en lo sucesivo cubrirlos con mortajas de sayal, o excavando los sepulcros a una profundidad conveniente, pues al principio eran muy superficiales. Sin embargo, quedaba por resolver la cuestión de “que los entierros se hacen sin la asistencia del padre, por sólo los sepultureros”.¹⁶ Hasta 1813, los dos capellanes franciscanos disponibles no estuvieron en posibilidad de reconciliar a todos los enfermos y menos aún de acompañar en persona a cada uno hasta el sepulcro. Con esto se comprueba que, efectivamente, los capellanes sólo “administran a los enfermos, la confesión, viático y extremaunción y reconcilian al que lo pide, más no ayudan a bien morir a ninguno a excepción de uno que otro a quien le han franqueado este socorro a impulsos de la caridad y porque voluntariamente han querido”.¹⁷ Ante esa importante falta, desde 1814 se advirtió en el hospital de Belén la “disposición de poner un tercer capellán [...] para que haga su oficio con la expedición que nunca había tenido respecto de ellos [y] con el favor de Dios podrá ponerse muy corriente la cura de almas del hospital”.¹⁸

En la administración espiritual de Belén se alternaron en forma cíclica los intentos de mejoras ante las denuncias de irregularidades, ya que “en cuanto al oficio es una parroquia entera, mayor que la de Guadalupe, pues tiene diariamente dicho hospital más enfermos que administrarse y asistirse espiritualmente que toda esta parroquia”.¹⁹

¹⁴ *Ibidem*, sección Justicia, serie Obras Asistenciales/Hospital Belén, años 1764- 1795, exp. 10, c. 3: “Visita Hospital 1813”.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Ibidem*, sección Gobierno, serie Beneficencia/Colegio de Enseñanza, c. 3: “José Marcos Espinosa, cura del Santuario, comunicación con el Gobierno Civil del 16 de junio de 1834”.

Por ese motivo, la medida principal que podía implementarse ante las deficiencias consistió en el nombramiento de capellanes supernumerarios –cuando se podía hacer– o, por el contrario, la supresión de alguno de ellos cuando faltaban recursos. Durante la epidemia de cólera de 1833, los ministros del Santuario cooperaron en forma voluntaria en la atención espiritual de las víctimas del cólera, sin que tuvieran ninguna obligación formal de hacerlo, aunque ya no pudieron hacerlo pasada la epidemia.

Por lo tanto, tan pesada carga también se le duplicó a Manuel Uribe, capellán del hospital de Belén, a causa de la epidemia de cólera de mediados del siglo XIX. Entonces solicitó al obispo “se digne nombrar otro Sr. eclesiástico, con el que me pudiese alternar en el penoso trabajo de la asistencia espiritual de los enfermos; en el que a la verdad, apenas puede sufrir sencillo, y va en tres meses que lo lleva doble”.²⁰ En compensación a su extenuante trabajo, en esa época la casa entre la iglesia y la entrada principal de Belén se destinó a los capellanes (García, 1991: 48).

En julio de 1851 el padre don Guadalupe Villalvazo, capellán del hospital de Belén, enfermó de disentería, por lo que el capellán auxiliar, Manuel Uribe, se mostró renuente a servir de nuevo en la administración de sacramentos. El entonces cura del Santuario, José María del Refugio Gordo, solicitó formalmente un segundo capellán hospitalario²¹ y a finales de año ratificó la petición, previamente externada por el capellán Villalvazo pero hasta entonces incumplida.²² En esa oportunidad Gordo también expuso, de manera muy respetuosa, “que un solo capellán en el hospital no es suficiente, especialmente en tiempo de alguna epidemia”.²³

Para 1864 se protestó de nuevo debido a que estaban “negligentemente servidas las capellanías” del hospital de Belén. Se acusó el desaprovechamiento “de la tregua de las pasiones” o “las inspiraciones de la gracia” para impulsar las confesiones. Como en otras ocasiones, se reclamó la falta de los capellanes en los casos de su más exacta obligación y se hizo necesario llamar la atención mediante el recordatorio de que en un ámbito hospitalario la salvación del alma resultaba inexcusable. También se insistió, “mediante oficio, que permitan a los enfermos que encuentren

²⁰ *Ibidem*, sección Justicia, serie Obras Asistenciales/Hospital Belén, años 1795-1845, exp. 11, c. 4: “Comunicación de Manuel Uribe del 4 de abril de 1850”.

²¹ *Ibidem*, sección Gobierno, serie Parroquias Urbanas/Mexicaltzingo, años 1713-1870, exp. 35, c. 1.

²² *Ibidem*, sección Gobierno, serie Parroquias Urbanas/Mexicaltzingo, años 1713-1870, exp. 35, c. 1, carpeta 1807-1870.

²³ *Ibidem*, sección Justicia, serie Obras Asistenciales/Hospital Belén, años 1795-1845, exp. 11, c. 4: “Comunicación de Manuel Uribe del 4 de abril de 1850, en comunicación del 16 de diciembre de 1851”.

la medicina del alma”.²⁴ Sin embargo, hasta 1873 no se subsanó la ausencia de acompañamiento de los cadáveres provenientes del hospital, como lo atestiguaron tanto los extranjeros como los habitantes locales entre 1826 y 1873.

La ausencia notoria de capellanes en Belén en el momento funerario no sólo se notó en las distintas disposiciones del reglamento, sino que fue captada también por los extraños. En este renglón mencionaremos, en primer lugar, las apreciaciones de George Francis Lyon, quien en 1826 presenció el entierro de cinco personas en Belén. Él señaló la falta de capellanes o sacerdotes que dispensasen a los pobres por lo menos un responso al momento de su entierro y que, de todos los sacerdotes y frailes “comodinos y pedinches” que había en la ciudad, ninguno se acomedió a rezar por los pobres (Iguíniz, 1982: I, 130). La visita de Robert Hale Hardy, en 1873, coincidió en subrayar la falta de caridad y consideración por los muertos pobres, quienes importaban poco entre la sociedad tapatía, en tanto que los muertos pobres no importaban nada: aquéllos sin recursos depositados allí eran enterrados en la fosa común y no parecían despertar ningún respeto (*ibidem*: II, 12).

De nuevo en 1875, ante la escasez de fondos en la oficina de la beneficencia, se suprimió el segundo capellán en el hospital, aunque en esta ocasión se recalcó la afectación de las tareas no sólo del nosocomio, sino también del barrio inmediato. El mayor reclamo entonces era que “no haya quien celebre [la misa] que se dice en la iglesia para el público y [que] el culto católico decaiga en el barrio”.²⁵

Los párrocos de los barrios con raíz indígena –Analco y Mexicaltzingo– deploraron la falta de pagos por aranceles parroquiales y el uso alternativo del dinero ahorrado en cohetes, procesiones y música tanto en las inhumaciones de los pobres como en las de los grupos de mayores recursos, pues el dispendio de los feligreses en las ceremonias funerarias de sus muertos causaban gran perjuicio a la parroquia, al negarle un pago, por lo que ninguna o muy poca utilidad quedaba a los fieles o al muerto de estas prácticas profanas y onerosas: “Si muchos no pagan sus derechos, no es tanto porque les sea gravoso [...] ahora al no pagar los entierros, se han visto sepultarse en el camposanto de Belén, todos los más cadáveres con el fausto y pompa en músicas y castillos, cuando el cura y las fábricas no han percibido cosa alguna”.²⁶

²⁴ *Ibidem*, sección Justicia, serie Obras Asistenciales/Hospital Belén, años 1845-1900, exp. 17, c. 5: “Sor Florencia Cortés hace denuncia, en comunicación del 18 de octubre de 1864”.

²⁵ *Ibidem*, Sección Justicia, serie Obras Asistenciales/Hospital Belén, c. 5, años 1845-1900, 17 exps. Comunicación del 08/10/1875. Remitente Francisco Villalvazo.

²⁶ *Ibidem*, sección Gobierno, serie Parroquias Urbanas/de Jesús, años 1809-1830, exp. 10, c. 1, carpeta 1809-1874.

En las parroquias de Analco y Mexicaltzingo se integraron de modo parcial o total poblaciones de origen indígena que, al menos en el caso de Mexicaltzingo, habían resistido precisamente hasta 1808 el pago de aranceles por cuestión de entierros, al invocar su derecho como indígenas para realizar las inhumaciones en forma gratuita en las iglesias construidas a sus expensas. De igual forma resistieron la participación de los sacerdotes en los funerales, también a fin de no pagar derechos arancelarios, de forma que el obispo Cabañas debió disponer estrictamente “que no permitan que se hagan los entierros por los indios sin intervención de sacerdote contraviniendo a los ritos de la Iglesia, constituciones sinodales y autos de visita. Que los entierros de los párvulos se hagan con la ceremonia y oficios que previene el ritual y que con arreglo al mismo se sepulsen sus cadáveres con entera separación de los adultos”.²⁷

La oferta de entierros gratuitos en Belén atrajo entierros desde todas las parroquias de la ciudad. Los señores curas se quejaron de que en muchas ocasiones personas con recursos consiguieron entierros gratuitos debido a una deficiente inspección. En especial los curas de Analco y Mexicaltzingo dijeron que el dinero ahorrado por las familias dolientes en el entierro lo gastaban en música y cohetes que llevaban hasta Belén, y decían con resentimiento que muchas veces las procesiones se encabezaban con coches y las hacían pasar con descaro frente a la iglesia parroquial. Aunque algunos ricos conseguían licencias de entierro gratuito de manera indebida, también se dio el caso de que ante esas irregularidades los curas extremaran su desconfianza y mantuvieran la negativa de concederlas a las personas que en verdad las necesitaban.

Las máximas autoridades también exageraron los sentimientos de las clases populares o menesterosas, al privilegiar la inhumación en las iglesias afirmando “que algunos fieles suelen resistirse aun al pensamiento de camposanto para sepulcro de los cadáveres de todas clases en general”. Y se recalca “la repugnancia que tienen a que sus cadáveres y los de sus parientes se entierren fuera de las iglesias y lugares, como lo acredita la experiencia de innumerables infelices que suelen vender la camisa y empeñarse por toda su vida por pagar el entierro de alguno de los suyos”.²⁸ Al mismo tiempo, justo en esas parroquias los feligreses se quejaban del despojo que hacían los curas de sus escasas pertenencias. Por ejemplo, la falta de caridad para con los menesterosos era cotidiana en la conducta del cura Juan Ruiz de Santiago, según lo exponían en su queja los vecinos de la parroquia de

²⁷ *Ibidem*, sección Gobierno, serie Obispos/Cabañas, exp. 12, c. 4, carpeta 1810-1812.

²⁸ *Ibidem*, sección Gobierno, serie Parroquias Urbanas/Mexicaltzingo, años 1713-1870, exp. 35, c. 1, carpeta 1807-1870.

Mexicaltzingo, quienes se vieron precisados a denunciar al párroco por su falta de amor paterno por los menesterosos:

El único favor que alcanzan de este señor los pobres es dejar una prenda en la sacristía o despojarse de ella para sacar los dos reales que importa la boleta para sepultar en Belén, los cuales nunca perdona, diciendo que son para el notario por su trabajo y que él dispensa los derechos. Si alguna vez llega a conseguir caridad ha sido después de una indecente reprensión, y ya se sabe que esa caridad ha de salir en el púlpito el domingo siguiente para dar prueba de que está muy pobre.²⁹

En el entierro de limosna los deudos debían pagar dos reales por la boleta en que se asentaba tal acto, cuota que estuvo aprobada desde la década de 1840 y que, no obstante su bajo costo, ponía en aprietos a los más pobres:

Diecisiete días apenas tiene de haber recibido su curato don Juan R. de Santiago, y ya se oyó la queja de una infeliz que tres días tuvo su muerto sin enterrar porque no tenía dos reales para la boleta [...] El señor cura a los pocos menesterosos de limosna o con rebaja de los derechos parroquiales le piden sepultura eclesiástica o la administración de bautismo o matrimonio, les da con la puerta en la cara y les dice que no es camaleón para mantenerse con aire, quejas por este tratamiento y falta de caridad, no hay día que no se oiga en esta feligresía.³⁰

De manera simultánea a la creación del sistema funerario de 1800, el obispo Cabañas declaró un nuevo arancel en 1801 y lo ratificó en 1809; no obstante algunas interrupciones, éste se conservó vigente hasta 1836. Los reclamos de las personas pobres del obispado, que desde principios de siglo no sólo protestaron por los aumentos, se aunaban al hecho de que afectaban a los más pobres, además de que tales aranceles despertaban ideas de venganza y de revolución por parte de los afectados. En 1810 se solicitó la revisión por parte del obispo de los aranceles, en especial gravosos para los necesitados, cuyas modificaciones y cancelaciones arancelarias los perjudicaban cada vez más como a la letra lo expresan. A su decir en cuanto a los aranceles, “al menor reclamo que han hecho los señores curas se suspende hasta la formación de otro, el cual

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

vemos que minora solamente para las personas pudientes, pero sí sube de obvenciones para los pobres jornaleros como nos lo manifiesta en los entierros humildes de párvulos, pues en el arancel antiguo se cobraba por mitad de lo que pagaba un adulto”.³¹

En este sentido, la ley de Reforma no pretendía abolir los aranceles tradicionales, sino que se propuso defender el derecho de los pobres a gozar de un lugar seguro para su sepultura. A fin de garantizar ese derecho, cumplimentó ese interés principal con diversas medidas. La primera consistió en definir los márgenes de la pobreza para el Departamento de Jalisco y decretó que las personas que estuvieran por debajo de la percepción de cien pesos anuales fueran consideradas como pobres. Con esta categorización aumentó en forma significativa el número de pobres acreedores al entierro gratuito por parte de la Iglesia, ya el límite anterior impuesto por esa institución sólo consideraba como pobres a las personas que conseguían su subsistencia implorando limosnas por la ciudad (Espinoza, 1860: 14).

Hasta ese momento el gobierno no se había propuesto construir cementerios nuevos con una total independencia administrativa de los eclesiásticos, con lo cual reconoció que la mayor parte de los entierros eran “de pobres” y que la sepultura que recibían en las fosas comunes los equiparaba con los excomulgados. Así, el presidente declaró la conveniencia de esos proyectos, pues la situación no tendría remedio si el gobierno civil careciera de necrópolis o panteones laicos, o bien campos mortuorios donde sepultar los cadáveres de los habitantes: “A tales lugares deberán ir o irán todas aquellas personas a quienes el clero niega la sepultura eclesiástica, a veces por buenos motivos, a veces también por rastreras y viles pasiones” (Espinoza, 1860: 5).

La conquista de la sepultura individual y de la administración de los cementerios por cuenta de la autoridad civil fueron ventajas ofrecidas a aquéllos sin recursos a consecuencia del movimiento de Reforma. Sólo la secularización de los cementerios puso fin a la especulación eclesiástica. Con esta secularización cayeron las exacciones que los pobres eran incapaces de cubrir y que los ricos habían soportado hasta ese momento no sólo para satisfacer las exigencias sociales, “sino las de los sentimientos más caros y delicados del corazón que, impulsado por las tiernas relaciones de amor, de gratitud y de respeto que unían a la desconsolada familia con el difunto [y por las que a su muerte] se apresura[ba] a tributarle los últimos homenajes de cariño y veneración. Estos sentimientos que son universales y que son de todo tiempo” (Pérez, 1982: 245).

³¹ *Ibidem*, sección Gobierno, serie Obispos/Cabañas, exp. 12, c. 4, carpeta 1810-1812.

Bibliografía

- Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG), varios expedientes.
- Archivo Parroquial del Santuario (APS), varios expedientes.
- AZERO Y ALDOVERA, Miguel de, *Tratado de los funerales y de las sepulturas que presenta al excelentísimo señor conde de Floridablanca primer secretario del Estado*, Madrid, Imprenta Real, 1736.
- BOSCH DE CENTELLAS Y CARDONA, Baltasar, *Prácticas de visitar a los enfermos y ayudar a bien morir*, Madrid, Imprenta de Gregorio Hermosillo, 1722.
- BORROMEIO, Carlos, *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*, México, UNAM, 1985.
- Concilio Provincial Mexicano IV. Celebrado en la ciudad de México el año de 1771. Se imprime completo por vez primera de orden del Ilmo. y Rmo., Sr. Dr. D. Rafael Solís Camacho, tercer obispo de Querétaro*, Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes, 1898.
- CORNEJO FRANCO, José, *Testimonios de Guadalajara*, México, Imprenta Universitaria (Biblioteca del Estudiante Universitario, 35), 1942.
- CHÁVEZ HAYHOE, Arturo, *Guadalajara en el siglo XVI*, Guadalajara, Publicaciones del Banco Refaccionario de Jalisco, 2 ts., 1953.
- DÁVILA GARIBI, J. Ignacio, *Apuntes para la historia de la Iglesia de Guadalajara*, México, Cultura, 6 vols., 4 ts., 1963.
- DÍAZ DE SOLLANO Y DÁVALOS, José María de Jesús, *Undécima pastoral que el Ilmo. y Rmo. Sr. obispo de León y Maestro D... dirige a su Ilmo. V. cabildo, Sres. curas y V. clero. La que contiene los estatutos disciplinarios de la diócesis de León que se compone de los siguientes*, León, Imprenta de Monzón, 1872.
- ESPIÑOZA, Pedro, *Carta pastoral del Ilmo. Sr. obispo de Guadalajara Dr. D... a sus diocesanos, sobre la independencia de la Iglesia*, México, Imprenta de Andrade-Escalante, 1860.
- GÁLVEZ RUIZ, María Ángeles, *La conciencia regional en Guadalajara y el gobierno de los intendentes (1786-1800)*, México, UNED, 1996.
- GARCÍA, Silverio, *Apuntes para la historia del Hospital de Belén y de la Medicina de Guadalajara*, México, Colegio de Jalisco/INAH, 1991.
- LUGO OLÍN, María Concepción, *Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género*, México, INAH (Biblioteca del INAH), 2001.
- MÉNDEZ FAUSTO, Isabel Eugenia, *Guardián del sueño eterno. El Estado ante las necesidades funerarias de Guadalajara, siglos XVIII y XIX*, México, Amate, 2008.
- _____, *El núcleo médico funerario del Hospital Civil, siglos XVIII y XIX*, Guadalajara, Editorial Universitaria, 2009.
- MOTA PADILLA, Matías de la, *Historia del reino de Nueva Galicia en la América septentrional*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/INAH (Histórica de obras facsimilares, 3), 1973.
- NAVARRETE, Ignacio, *Compendio de la historia de Jalisco*, Guadalajara, Tipología de Isaac Banda, 1872.
- OLIVER SÁNCHEZ, Lilia, *El Hospital Real de San Miguel de Belén, 1581-1802*, México, Universidad de Guadalajara, 1992.
- PÁEZ BROTHIE, Luis, *Guadalajara, Jalisco, México. Su crecimiento, división y nomenclatura durante la época colonial, 1542-1821*, Jalisco (Premio Jalisco), 1951.

- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ello para su buena administración. Compuesto por el Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. ..., obispo del obispado de Quito, del consejo de su majestad, colegial que fue del colegio mayor de San Bartolomé en la Universidad de Salamanca*, Madrid, Oficina de Pedro Marín, 1771.
- PÉREZ LETE, Manuel, *Colección de los decretos, circulares y órdenes de los poderes Legislativo y Ejecutivo del estado de Jalisco*, Guadalajara, Congreso del Estado de Jalisco, 1982.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo XVII*, México, Conaculta (Sello Bermejo), 1998.
- SANTOSCOY, Alberto, *Obras completas*, Guadalajara, UNED, 2 tt., 1984.
- VILLEGAS, Víctor Manuel, *El panteón romántico de Guadalajara*, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, 1969.
- VOVELLE, Michel, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel (Ensayistas, 251), 1985.

Turismo funerario en México: el Museo Panteón de San Fernando

Aura Pamela Gómez López
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

RESUMEN

La actitud del mexicano referente a la muerte es sujeta de fascinación por parte de propios y extraños; es así como la fiesta de la muerte ha tenido una transformación que ha dado lugar a un nuevo concepto denominado turismo funerario. Éste es derivado del turismo cultural, que busca ser una experiencia en la que se reconozcan las tradiciones y costumbres de las comunidades mediante el conocimiento de la cultura local. Ante la necesidad de hacer del turismo una fuente de ingresos para el mercado nacional, se pretende regular esta práctica otorgando el carácter de “panteón museo” a aquellos recintos que, ya sea por su arquitectura, historia o por albergar las tumbas de hombres y mujeres reconocidos en distintos ámbitos, se llenan cada año con turistas que encuentran en éstos una aproximación a la festividad de Día de Muertos y a la historia de México.

Palabras clave: turismo, tradiciones, funerario, museo, panteón, arquitectura.

ABSTRACT

Mexican attitudes concerning death are a subject of fascination to all, locals and foreigners alike; this is how the celebration of death has undergone a transformation that has led to a new concept known as funeral tourism. It is derived from cultural tourism that seeks to be an experience that recognizes community traditions and customs through recognition of local culture. Given the need to promote tourism as a source of income for the domestic market, the idea is to regulate the practice by granting the status of Cemetery Museum to those locations, whether for their architecture, history, or for containing the graves of outstanding men and women in different fields, that every year are filled with tourists interested in gaining an understanding of the Day of the Dead celebration and the history of Mexico.

Keywords: tourism, traditions, funerals, museum, cemetery, architecture.

El turismo es una práctica que se ha llevado a cabo por años. Si bien los autores que abordan el tema difieren en la fecha de inicio de las actividades turísticas, lo cierto es que se han desarrollado a lo largo de la historia del ser humano: se puede señalar que el turismo surgió ante la curiosidad e interés por las costumbres, leyendas, tradiciones e historias de los pueblos y su cultura (Zorrilla, 2010). Su definición se propuso en el siglo XIX, la cual se ha transformado junto con el propio turismo. Un concepto actual propone que no sólo se trata de una actividad económica, sino de aquellas relaciones que se construyen a partir del tránsito de personas que satisfacen sus motivaciones con los viajes y desarrollan intereses respecto a la cultura del lugar que visitan. De acuerdo con la definición de Miguel Ángel Acerenza (1991):

El turismo es un fenómeno social de carácter complejo, que puede ser interpretado de distintas formas, según sea la función que, en un momento dado, tengan las personas relacionadas con él. Pero independientemente del punto de vista particular que puedan tener los diferentes sectores dedicados a esta actividad, el turismo, desde el punto de vista conceptual, no es sino un conjunto de relaciones y fenómenos producidos por el desplazamiento y permanencia de personas fuera de su lugar normal de domicilio, motivadas fundamentalmente por una actividad no lucrativa. El turismo es, por consiguiente, una forma particular del uso del tiempo libre, y una forma especial de recreación y no incluye, por tanto, todas las formas de uso que puede hacer el hombre de su tiempo libre ni todas las formas posibles de recreación. Es, esencialmente, una actividad relacionada con la educación, el placer, el descanso y la recreación, aunque puede estar relacionado, también, con algún otro tipo de actividad [...] En la práctica, y para determinados propósitos, el turismo puede ser clasificado de diversas formas, cada una de ellas orientada a una necesidad específica e, incluso, puede ser identificado en función de más de una de sus características.

De esta forma el turismo se diversificó a lo largo del tiempo. Entre sus múltiples vertientes encontramos el religioso, gastronómico, histórico y el que da el nombre a este trabajo: turismo cultural, cuyos inicios se remontan a los viajes realizados en el *Grand Tour*¹ alrededor del siglo XVI. Éstos eran el referente más aproximado a la cultura, en especial el arte, y atraían a gran cantidad de viajeros. Así, el patrimonio acumulado de siglos anteriores sería objeto de admiración en tanto a su valor para la reivindicación de las glorias del pasado.

¹ Se denominaba así a los viajes realizados por jóvenes de familias acaudaladas que recorrían Europa para observar y aprender sobre cultura. Durante estos viajes no faltaban los destinos en Francia e Italia.

Sin embargo, el turismo cultural de siglos anteriores se limitaba a la conservación de la individualidad del patrimonio admirado; es decir, el entorno donde se encontraba carecía de conservación y restauración. En la medida que las sociedades comenzaron a percibir que este patrimonio es parte de su historia se les otorgó un valor dentro del mercado turístico.

Con base en lo anterior, el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS, por sus siglas en inglés) define el turismo cultural como aquella forma de “turismo que tiene por objeto, entre otros fines, el conocimiento de monumentos y sitios históricos-artísticos. Ejerce un efecto realmente positivo sobre éstos en tanto y cuanto contribuye –para satisfacer sus propios fines– a su mantenimiento y protección”.

Turismo funerario

Adscrito al turismo cultural, y con base en la conservación del entorno donde se encuentran los monumentos históricos, en el siglo XIX se originó el turismo funerario. La herencia artística impregnó la construcción de cementerios que ya no serían lúgubres, sino museos al aire libre donde los muertos hallaban descanso rodeados de belleza arquitectónica.

Como señala Ferrer (2003), ese siglo fue el de los cementerios, al vencer el temor a la muerte y domesticarla.

La majestuosidad de los mausoleos, esculturas angelicales y grandes capillas no pasaron inadvertidas para los turistas que visitaban el continente europeo, donde ocurrió la explosión de este arte funerario; además, ser enterrado en estos lugares se traducía en un elevado estatus social tras la muerte e incluso las figuras notables de la época escogieron estos bellos sitios como última morada.

En Francia, el cementerio de Montparnasse acogió a Porfirio Díaz, Jean-Paul Sartre y, recientemente, a Carlos Fuentes, y el del Père Lachaise se convirtió en la última morada, por ejemplo, de María Callas, Jim Morrison y Oscar Wilde, cuya tumba, según documentan fotografías añadidas a sitios de internet sobre viajes, se encontraba llena de lápiz labial de admiradores que le profesaban su afecto.

No sólo en Europa ocurrió este fenómeno que contribuía a embellecer los sitios de la muerte. De manera inevitable, países de América Latina como Perú y Argentina copiaron el estilo de los cementerios parisienses, al igual que México, donde se siguió el canon del arte funerario del viejo continente.

El panteón de San Fernando

El panteón de San Fernando, cuya construcción se llevó a cabo en el siglo XVIII, fue en principio reservado a la congregación fernandina; sin embargo, en otras iglesias construidas en la ciudad los atrios se utilizaban como panteones donde, al igual que en los cementerios europeos, existía una jerarquización del espacio. Ante las epidemias que azotaban la ciudad, los entierros en los atrios comenzaron a ser evitados, y a causa del reducido espacio que San Fernando ocupaba, éste no se convirtió en un cementerio general, sino en uno donde reposarían los restos de personajes notables. Se trata de un panteón pequeño, con una pared con nichos cuya singularidad reside en los epitafios que denotan el lugar de procedencia del fallecido y su rango en la sociedad. Existe también una zona dedicada a niños fallecidos.

Se observan tumbas con un halo antiguo y la visible herencia del romanticismo, si bien la mayoría de las lápidas y esculturas son de una belleza austera. Aun así el panteón de San Fernando quedó casi en el olvido por algún tiempo, engullido por la urbanización de la ciudad. Su historia cuenta con un sinnúmero de cédulas, permisos y decretos donde figura el año de 1832 como la fecha de su inauguración, en la categoría de panteón público. Por su ubicación, y debido al cuidado con que se mantenía, pronto se convirtió en un lugar adonde se quería pertenecer al final de la vida: “En el mismo sentido de establecer una regulación, en marzo de 1883 se expidió el reglamento de panteones, que limitaba la actividad de los cementerios del centro de la ciudad de México e incluso su reducción al practicarse la exhumación de restos mortuorios. Estos procedimientos de control continuaron durante el Porfiriato, con la construcción del panteón de San Fernando o de los Hombres Ilustres” (Zarauz, 2004: 125).

San Fernando alberga a personajes sobresalientes de su época de mayor gloria. Alberga, por ejemplo, las tumbas de Ignacio Comonfort, Sebastián Lerdo de Tejada, Melchor Ocampo, Manuel María Lombardini y Miguel Miramón, entre otros. Sin embargo, fue también ceñido a las Leyes de Secularización, por lo que en 1871 se clausuró, si bien en 1872 se reabrió para recibir, en un hecho irónico, al considerado más ilustre de sus huéspedes: Benito Juárez.

Conversión en museo

Pese al franco deterioro en que se encontraba el cementerio, en 1936 se le declaró monumento histórico, lo cual fue ratificado años después por el INAH conforme a las leyes

vigentes en la materia, pues se trata de un lugar vinculado con la historia de México. Como señala Ceja (2008: 146), a pesar de esta denominación, el panteón de San Fernando cayó en la trampa del olvido y por lo general sólo se recordaba su existencia en los aniversarios luctuosos de los personajes allí enterrados o en fechas clave para la historia nacional. Acaso también influyó el hecho de que varios de los personajes que en un principio descansaban allí fueron exhumados y trasladados a otros sitios –como el de Miramón, cuya viuda, según relata Villalpando, envió sus restos a Puebla, así como el de Vicente Guerrero–. Otra de las causas que tal vez redujo la atención hacia el sitio fue que, por la zona donde se asienta, en la colonia Guerrero, se trataba de un lugar donde sus visitantes podían sufrir algún delito.

No fue hasta 2006 cuando, en un esfuerzo para comenzar a recuperar el interés en sitios históricos, se pronunció un acuerdo en la *Gaceta Oficial* del Distrito Federal para establecer que, “por el diseño arquitectónico de sus construcciones y la belleza de las esculturas que adornan tumbas y nichos y su relevancia para la historia de nuestro país, se crea el Museo Panteón de San Fernando”.

Desde esa fecha el sitio se adscribió a la Secretaría de Cultura del Distrito Federal, y en el esfuerzo por mantener vivo el espíritu histórico del lugar se ha incluido a la entrada una pequeña descripción del cementerio, seguida de un croquis con el orden de las tumbas de los personajes célebres allí sepultados.

Cada año se monta una ofrenda de Día de Muertos. Si bien ésta no cuenta con las características de una ofrenda tradicional, pues se trata de representaciones coloridas de calaveras y esqueletos, atrae a cientos de visitantes desde los últimos días de octubre hasta mediados de noviembre. También ha sido incluido dentro de la “Noche de Museos”, cuando se abre durante algunas horas más para ofrecer visitas guiadas, además de que ha sido sede de funciones del festival de cine Macabro.

De este modo el cementerio de San Fernando es parte de un turismo funerario que, presumo, puede estar en vías de desarrollo no sólo como un valor agregado al turismo cultural, sino también como motivo para el conocimiento de la historia y el arte en espacios al aire libre. México tiene camposantos célebres como el de Dolores y su Rotonda de los Hombres Ilustres, el de Belén y el Tepeyac, los cuales, mediante una restauración espacial y la documentación de su historia, enriquecerían la cultura actual.

Sin duda el Museo Panteón de San Fernando merece un estudio e investigación más completos que reactiven el interés por sitios que constituyan una remembranza del pasado. El turismo cultural, en especial el funerario, deben motivarse por un interés especial en el patrimonio y dejar de ser parte de visitas fugaces, a fin de convertirse en un bien turístico que se promocióne en los itinerarios de los viajeros.

También es menester que, como habitantes de la ciudad, reconozcamos la valía de estos cementerios como sitios donde es posible reconstruir la historia. El desarrollo del turismo funerario en México se puede llevar a cabo mientras existan investigaciones donde se vaya a la raíz del porqué de la construcción de los mismos, pues el negocio de la muerte, en varios aspectos, es una actividad económica rentable.

A la postre, como reza el dicho: “Menos malo es mortuorio que casorio”.

Bibliografía

- ACERENZA, Miguel Ángel, *Administración del turismo, conceptualización y organización*, México, Trillas, 1991.
- CEJA PÉREZ, Héctor, “Siglos de historia y olvido: el panteón de San Fernando”, tesis de licenciatura, FES Acatlán-UNAM, 2008.
- DÍAZ GARCÍA, Salvador, *El panteón de Belén: historia, arquitectura e iconología*, México, Secretaría de Cultura de Jalisco, 2002.
- FERRER, Eulalio, *El lenguaje de la inmortalidad. Pompas fúnebres*, México, FCE, 2003.
- RIBAGORDA SERRANO, Miguel, *Patrimonio cultural*, Madrid, Thomson, 2002.
- VILLALPANDO, José Manuel y Alejandro ROSAS, *Muertes históricas*, México, Planeta, 2008.
- ZARAUZ LÓPEZ, Héctor, *La fiesta de la muerte*, México, Conaculta, 2004.
- ZORRILLA, Alejandra, *El tiempo y el espacio del turismo cultural*, México, Conaculta, 2010.

La Santa Muerte hoy: imagen personificada, dones e iniciación en el culto

Jorge Adrián Yllescas Illescas
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

RESUMEN

Una de las principales características que tiene el culto a la Santa Muerte es su pluralidad de prácticas y rituales. Hoy hay una gran cantidad de espacios de devoción a la *Niña Blanca*, desde pequeños altares callejeros, algunos ambulantes y otros importantes sitios donde miles de fieles recurren a la eficacia de la también conocida como *la Justiciera*. El siguiente ensayo tiene como finalidad explicar algunas de las prácticas que estructuran al culto de la Santa Muerte; se pueden encontrar al menos tres importantes: la personificación de las imágenes por parte de los devotos, el intercambio de dones y la forma como se acercan al culto. En ese sentido se pretende ampliar el panorama y entender cómo es que este culto, desde que se hizo público, ha adquirido ciertas formas específicas que permiten entender parte de su persistencia en el mundo de la religiosidad popular en nuestro país.

Palabras clave: muerte, Santa Muerte, culto, religión, devoción, dones, imagen.

ABSTRACT

One of the principal characteristics of the veneration of the Santa Muerte (Holy or Saint Death) is its plurality of practices and rituals. Nowadays there are many spaces to worship the “White Girl” from small street altars, some itinerant ones, and other important sites where thousands of believers appeal to the efficacy of she who is also known as the “Justice Seeker.” The following essay intends to shed light on some of the practices that structure the worship of Holy Death; there are at least three major ones: the personification of images by the believers; gift exchange; and the way they approach the cult. In that sense, attempts are made to expand the panorama and to understand how this cult, since it became public, has acquired certain specific forms that make it possible to understand part of its persistence in the world of widespread religious belief in Mexico.

Keywords: death, Santa Muerte, Holy Death, veneration, religion, devotion, offerings, image.

Se demuestra que cada vez que la muerte real se apodera de las calles y las casas, la imagen de la muerte sale de su escondite y exige su culto.

ELSA MALVIDO

Han pasado 11 años desde que, en uno de los barrios más célebres de la ciudad de México, conocido popularmente como Tepito, el culto a la Santa Muerte pasó de ser clandestino a una devoción totalmente abierta en la actualidad. Este hecho comenzó cuando Enriqueta Romero decidió, en octubre de 2001, colocar un modesto altar afuera de su casa, con lo que de manera incidental le otorgó un espacio sagrado a la también conocida como *Niña Blanca*. Esta etapa de devoción abierta fue impulsada de manera previa, en parte, por los medios de comunicación, y en forma sincrónica en el entorno social del país, entre la violencia, la crisis económica y otros factores que permearon los tejidos sociales y cuyas consecuencias aún vivimos. Esto permite entender por qué hoy el culto a la Santa Muerte posee una relevancia en los estudios antropológicos, sociológicos y de otras ciencias sociales.

En este trabajo se pretende dar una de las muchas posibles explicaciones sobre el culto a la Santa Muerte, con base en tres partes que lo constituyen de manera estructural. Si bien se trata de un culto abierto, cuya esencia es la pluralidad y libertad de prácticas rituales sin institucionalizar de manera ortodoxa, en él se encuentran al menos tres prácticas que estructuran el culto y que se localizan en los diversos altares donde se lleva a cabo la devoción a *la Flaquita*. Tales prácticas se abordan de la siguiente manera: la primera se refiere a la imagen personificada, la segunda a los “dones” y la tercera a la iniciación en el culto.

La personificación de la imagen

Todos estos cultos parecen, por definición, independientes de cualquier idea de grupo. Y no sólo son muy frecuentes en la historia de estas religiones individuales, sino que algunos se preguntan hoy en día si no estarán llamados a convertirse en la forma eminente de la vida religiosa, y si no habrá un día en que ya no existirá otro culto que el que cada cual celebre libremente en su fuero interno.

ÉMILE DURKHEIM

A ojos de quienes no son devotos de la Santa Muerte, esta imagen les evoca terror, repulsión; de manera simultánea, a sus seguidores las imágenes y efigies de *la Niña Blanca* les despierta una atracción propia de lo numinoso. Cuando el culto empezó

a masificarse, una de las discusiones que surgieron se relacionaba con el término “Santa Muerte”, pues desde una concepción católica éste se deriva de la imagen de la buena muerte o la representación gráfica en que se plasma la imagen de un moribundo que se debate entre el bien y el mal, cuyo arrepentimiento dará al agonizante una “buena muerte” o una “muerte santa”. Para los devotos de la “señora de la finitud” esta imagen no tiene relación alguna con la resignificación que ellos le dan al símbolo occidental de la muerte.

En este paso de “la muerte santa” a la Santa Muerte existen elementos a destacar, pues en origen las primeras imágenes que se adoraron como parte del culto a la hoy llamada *Señora Blanca* fueron directamente aquellas utilizadas en la época medieval: el esqueleto vestido con un sayal, en cuya mano diestra porta el mundo y en la siniestra la guadaña, acompañada de un búho y un reloj de arena. En su construcción actual ha adquirido nuevas características, pues ya no sólo se le representa en una imagen, sino que también es un objeto recreado en forma masiva, al igual que otras imágenes religiosas, y por ende manipulable. En cuanto a la imagen original de la muerte, se crea a la Santa Muerte, es decir, un esqueleto femenino con cabellos largos y vestidos ampones.

Las diferencias son claras entre aquellos que toman para su culto la imagen original de la muerte y los que le agregan atributos propios de la Santa Muerte, ya que esta última es una figura considerada femenina, por lo que tales cabellos y vestidos se superponen a los elementos originales del símbolo mortuorio –la guadaña, el mundo, etcétera–. Esto no significa que ambas no sean vistas por los fieles como las mismas, pues la Santa Muerte no es sólo la imagen, sino también la percepción que de ella poseen sus devotos.

Al apreciar tales diferencias, que desde el sentido común resultan distinguibles, existe algo más profundo cuando la percepción social hace que un símbolo determinado como el de la muerte se tome como un referente de culto y se le construya de manera santificada. Este proceso también encierra el paso de ser un símbolo representado a un objeto manipulable, pues una imagen sólo puede ser apreciada por la vista y la percepción, pero un objeto es susceptible de ser tocado, moldeado y manipulado. De este modo la Santa Muerte es también un objeto que se puede personificar con materiales variados, rostros, lenguajes corporales y atuendos. En efecto, la Santa Muerte constituye una imagen representada en cuadros, carteles y pinturas, en los cuales no se pueden moldear ni manipular, pues los soportes en sí mismo ya tienen una forma. En cambio, a una imagen en bulto se le puede vestir, decorar y poseer de modo más directo, a fin de que satisfaga más a la percepción.

Dicen los devotos a la Santa Muerte que no importa cómo se presente la imagen –en un cartel, estampa, dije, bulto, entre otras opciones–, sino que lo importante es traerla consigo. También con base en las posibilidades personales y creencias será la forma de portarla, pues hay quienes la adoran en una estampa y quienes tienen esculturas muy bien realizadas y adornadas, de tal forma que son admiradas por otros devotos.

Así, un objeto, en este caso la escultura de la Santa Muerte, es ante todo una escultura utilizada como símbolo para representar a “la muerte”, si bien hoy para los adeptos al culto es símbolo de algo más: se trata de una santa a la cual ellos le dan su propia forma, por encima de la que ya *es*. Existe la costumbre de vestir a los santos, como se hace con muchas efigies de vírgenes y niños-dios. Incluso en México a los cristos se les pone cabello natural y sobre su cintura, un cendal. También se viste a los llamados niños-dios de distintas maneras, a modo de representar al santo que cada quién elija o prefiera; el primer año se le viste con atuendos de bebé y los restantes, como distintos santos.

De este modo se observa una de las partes sincréticas del culto, pues sobre la efigie del símbolo occidental de la muerte algunos de los creyentes le colocan sus vestidos de quinceañera o de reina; la personifican como una mujer muy elegante, con cabellos largos, que hacen a lucir al cráneo de tal forma que de lejos incluso se confunda con la efigie de una Virgen católica. Ésta es una manera mediante la que cada quién elige otorgarle su propia personalidad, para que adquiera una forma al gusto personal. Los vestidos y largos cabellos son también promesas hechas por cada devoto y no sólo adornos sobre la imagen.

Se pensaría que se pretende humanizar a la imagen, y de cierta modo así es. Sin embargo, esas formas particulares constituyen al mismo tiempo la materialización de las promesas (dones) o milagros obtenidos. El acto de vestir y personificar a la imagen de la santa es un comportamiento propio de la religiosidad individual y quizá también un elemento que le da su propia originalidad. Incluso cada quién construye su propia imagen con los materiales a la mano, a diferencia de los santos instituidos por la Iglesia católica, los cuales no tan fácilmente se personalizan, pues se consideraría una transgresión. En cambio, en el culto a *la Niña Blanca* existe, entre las regularidades, la libertad de manipular la imagen.

Vemos entonces que existen diferentes representaciones –en efigie– de la Santa Muerte. Al hablar de las efigies de la Santa Muerte me refiero a aquellas que los fieles hacen de distintos materiales, formas y tamaños. Por eso muchas son representadas de distintas maneras y colores.

[Así] entre las posturas con que se plasma destacan:

a) *De pie*, es la imagen más conocida popularmente, en la que apareció en el mercado. Sostiene en las manos los elementos (a la diestra una balanza, símbolo de justicia, con un manto y túnica para expresar su pureza, una guadaña emblema del tiempo y del cese de la vida). En la mano izquierda porta el globo terrestre que significa la fragilidad del mundo y, a veces, se acompaña de un búho, para remitir al apetito carnal y a las doctrinas heréticas, además de ser sinónimo de la muerte. En ocasiones también aparece un reloj de arena, símbolo del tiempo que el hombre tiene de vida, aunque también puede cargar un libro o una daga, o bien no puede tener ningún elemento anexo; también puede estar representada con los brazos abiertos, con los brazos abajo y las palmas al frente o en la actitud de *dadora de bienes*, o tener las alas a la manera de ángel.

b) *Sentada*, en un trono o sobre el mundo, en actitud de mandato y reinando sobre lo terreno (como una de las tantas representaciones medievales). Exhibe alguno de los atributos mencionados o imita *La Piedad* de Miguel Ángel (como la Virgen de las Angustias), con un hombre desfallecido en su regazo [...] La santísima [aparece] con sombrero cónico a manera de bruja occidental, y [...] sobre una motocicleta.

c) *Volando* sobre las ánimas que salen de sus tumbas [...] Las esculturas que se realizan de ella ocupan diversos materiales (resina, plástico o hueso) y pueden estar adornadas con chaquiras, lentejuelas, semillas, encajes o lucir ataviadas con vestidos de novia completos, o como la catrina de Posada [...] Los creyentes le otorgan múltiples atributos: humildad, sencillez, majestuosidad y fuerza (Perdigón, 2008: 77-78).

A últimas fechas también las hay de muchos otros materiales, como aluminio, jábón de pasta, tallada directamente en el tronco de un árbol, piedras de vidrio, oro, plata, bronce, cobre, alambre, papel maché con diamantinas pintadas de aerosol, ornamentadas con semillas –propias de la santería– o con monedas y billetes –como dólares.

Asimismo se les arregla de muchas formas. Por ejemplo, con penacho, como el del emperador mexica Moctezuma o, según las fechas, como en el Día de San Valentín, se les viste con ropas de color rojo; en septiembre, con trenzas, los colores y escudos de la bandera; el Día de Muertos, como brujas. También se les presenta como charras, danzantes, novias, quinceañeras, reinas con corona, mulitas, con vestidos típicos y una infinidad más de formas. En otras palabras, depende de la creatividad y posibilidad de sus fieles, las vivencias y promesas que les haya cumplido y la forma individual de un culto que ha hecho de este símbolo un objeto manipulable.

De los dones que se dan en el culto a la Santa Muerte

Se cree que es a los dioses a quienes hay que comprar y que los dioses saben devolver el precio de las cosas.

MARCEL MAUSS

Otras generalidad del culto es el regalo de “dones”. Sin embargo, en cada espacio de devoción la forma cómo se transmiten varía. Por ejemplo, en el santuario de Tepito, la gente camina a lo largo de la calle hasta llegar el altar principal mientras intercambia todo tipo de cosas. Por su parte, en la llamada iglesia de la Santa Muerte Internacional, ubicada en el municipio de Tultitlán, Estado de México, cada fiel pone su efigie de la santita en una mesa grande previamente instalada, donde los demás fieles le van poniendo sus regalos a cada señora de la guadaña hasta que sus dueños la recogen y se llevan consigo esos “dones”. De este modo, el regalo de objetos se encuentra presente en el culto, sin importar el lugar ni la forma en que se lleve a cabo. Para ahondar en el tema véase la siguiente descripción etnográfica sobre un día de culto en Tepito, pues allí se encuentra uno de los altares más representativos en el Distrito Federal, donde cada día primero de mes se reúnen miles de fieles y donde se observa con claridad el gran intercambio de dones.

Un regalo para la Santa¹

De paso por el Metro se distingue a pasajeros que con gran orgullo llevan sus imágenes en bulto de la Santa Muerte, tal como cada día primero de mes se aprecian en el camino por el Eje 1 Norte que cruza con el Eje 1 Oriente. Mucha gente camina hacia la calle de Alfarería, entre los puestos ambulantes. Hoy es un día especial para festejar a la Santa Muerte, pues se cumple el noveno aniversario del santuario, a cuyo cargo se encuentra Enriqueta Romero.

Desde el principio de la calle de Alfarería se aprecian los puestos con todo tipo de objetos de *la Niña Blanca*, como veladoras cuyos colores van de acuerdo con la petición: dorado para el dinero y la fortuna, rojo para el amor, blanco para la purificación y las envidias, verde para los casos de justicia, azul para el estudio y la sabiduría, y una multicolor, llamada de las “siete potencias”, que abarca todo tipo de protección.

¹ Nota del diario de campo durante una visita al santuario nacional de Tepito el 31 de octubre de 2010, día en que se celebra el aniversario del mismo.

Algunas incluso traen consigo semillas: figuras con oración a *la Flaquita* cubiertas con un polvo dorado y muchas veces cubiertas por el aerosol con el aroma de la santísima. En los puestos se ven muchas figuras en bulto, dispuestas en varias posiciones y elaboradas con diversos materiales. También hay venta de dulces, cigarros, collares, pulseras, mezcal, escapularios y dijes, todo con la imagen de la festejada en este día.

Al proseguir el camino hacia el altar principal, la calle se llena de pequeños altares superpuestos en las banquetas y en el pavimento, la gran mayoría improvisados —están hechos de cajas de cartón, periódicos, telas grandes o plásticos—. El sentido es que su *Niña Blanca* tenga un lugar donde postrarse y recibir la admiración y los regalos de los otros fieles. Así se espera a que den las cinco de la tarde, cuando comienza el rosario que con mucha fe esperan sus hijos.

Al espacio de devoción arriban muchas familias completas, parejas de novios, grupos de amigos, niños, travestis —cargando con mucho orgullo a su santa—. Se aprecia cómo llegan muchos de rodillas hasta alcanzar el altar y cumplir con su manda en agradecimiento por el “paro” que les hizo la Santa Muerte. Al mismo tiempo que van con su manda, otros se regalan dulces, cigarros, objetos elaborados por ellos mismos, playeras, copias de oraciones y cuadros; otros le riegan a la imagen mezcal, tequila u otra bebida alcohólica —afirman que a ella le gusta—. Algunas personas rocían a la imagen con aerosol en forma de cruz. No importa si se encuentra, por ejemplo, tatuada: el caso es darle ese regalo para la buena fortuna del que la porta. Algunos más prenden un cigarro de marihuana y lo comparten con las imágenes, aspirando y exhalando sobre ellas el denso y oloroso humo de la hierba verde, pues *la Flaquita* tiene ese peculiar gusto y lo comparte con sus hijos, que con mucha fe se la ofrecen. Otra característica que salta a la vista son las espaldas y brazos adornados con tatuajes de múltiples formas y tamaños, algunos realizados en la cárcel, otros con diseñadores del barrio, con la viva imagen de la santísima: así la llevarán por toda la vida y ésta los protegerá. Junto a los pequeños altares se encuentran sus dueños y, con ellos, algunos acompañantes que beben cerveza, fuman marihuana o aspiran “activo”: es el día de su madre y nada está prohibido; nadie violenta a nadie.

Una vez junto al altar doña Enriqueta Romero y su grupo de coordinadores, con la mesa puesta, se encuentran listos para empezar a repartir piezas de pollo con mole, así como rebanadas de pastel adornadas con la figura de *la Señora de la Finitud* para todo aquel que se aproxime. Junto al altar se encuentran también mariachis cantándole a la santa. Una extensa hilera de fieles espera su turno para tocar el cristal que protege el altar de la santita o llevarle directamente una manzana, flores o cualquier otro regalo.

Otorgar regalos a la santa es uno de los elementos que hace peculiar al culto, pues, como se ve en la descripción anterior, se le pueden brindar de todo tipo: desde un simple dulce y vestidos, hasta mariguana y alcohol, entre muchas cosas más. Cuando alguno de los fieles obsequia a su imagen, el acto de regalar adquiere una significación profunda. Se entiende que es una ofrenda o regalo en agradecimiento a los favores hechos por *la Niña Blanca*. Una costumbre entre la gente consiste en dar algo a los santos para tenerlos contentos. Otros regalan como manda o sacrificio para que *la Niña Blanca* los ayude en algún problema. Sin embargo, los obsequios también permiten establecer un lazo social entre todos aquellos que asisten a orarle a *la Señora de la Guadaña*.

Marcel Mauss, en su ensayo sobre los dones y sobre la obligación de dar regalos, hace notar cómo en las sociedades ágrafas –también llamadas arcaicas– las formas de intercambio se presentan más como forma de donaciones recíprocas que como transacciones simples. El intercambio de una pulsera por un collar no es una simple permuta, sino que el don es un hecho social total. El intercambio, entonces, adquiere una significación social, religiosa, mágica, económica, utilitaria, sentimental, jurídica y moral; es decir, pasa por todos los ámbitos sociales.

El sistema de prestaciones totales es complejo y encierra consigo varios procesos, al intercambiar no sólo cosas materiales, sino también relaciones y vínculos sociales, los cuales generan la dinámica propia de lo social. En el mismo sistema de prestaciones totales se encuentra presente el don, definido por Mauss como un sistema de intercambios mediante el cual

[...] los diversos grupos humanos eliminan sus rencillas a través de una reciprocidad manifiesta. La instauración de esta forma de don-contra don tiene como finalidad establecer el orden y la cohesión entre los dos diversos grupos, fomentar la armonía, mantener la estabilidad. Se trataría, por tanto, de una composición jurídica que sustituiría la venganza de todo tipo de rivalidad por medio de una simetría pacífica de derechos y deberes. Su función no es otra que la de mantener el orden y producir abundancia y riqueza (Mauss, 1991: 153).

En otras palabras, el don parte del vínculo social, lo regenera y lo mantiene en constante dinámica, porque dar implica en un futuro recibir –es decir, obliga–. El intercambio consiste en un sistema de pactos honoríficos, y esto es posible porque las cosas intercambiadas no son inertes, ya que están revestidas de significados que el propio grupo les otorga. Por lo tanto, el objeto de intercambio siempre guardará en el trasfondo cargas sucesivas de significado que se van permutando de acuerdo con su circulación en los grupos sociales donde se transfiera. Mauss encuentra que en el don radican tres

obligaciones básicas: la de dar, la de recibir y la de devolver. La obligación de dar se presenta cuando se quiere demostrar lo que se posee haciendo gastos; también se presenta cuando se pretende hacer algo por los demás; cuando se obtiene algo y se invita a los amigos a participar de ello.

Así, la obligación de dar cobra mucho sentido cuando se ofrece a otros que no sean de la familia o del grupo más cercano, pues “hay que convidar a quien puede, quiere y vendrá y asistirá a la fiesta” (*idem*). Si uno olvida dar, esto tendrá sus consecuencias en cuanto a la relación establecida con los otros. En la obligación de recibir no se puede rechazar un don, pues “actuar de ese modo pone de manifiesto que se tiene miedo de tener que devolver y quedar rebajado hasta que se haya devuelto. En realidad, es quedar ya rebajado, es perder el peso de su nombre, es declararse vencido de antemano” (*idem*). Cuando se acepta un don, de inmediato se queda obligado a recibirlo con la certeza de regresarlo y demostrar que no se comparte de manera desigual.

Así, la obligación de devolver permite cerrar y abrir el vínculo social: cuando se regresa un don, por lo general siempre se hace en equivalencia a lo recibido. Se devuelve el gesto adquirido que intrínsecamente se recibió al aceptar cualquier don: “La obligación de devolver dignamente es imperativa. Se pierde la cara si no se devuelven o se destruyen los valores equivalentes” (*idem*). Lo que se regresa posee un valor que no es precisamente material, sino que, como bien lo menciona el sociólogo francés, las cosas que son objeto de cambio poseen una virtud que obliga a los dones a circular, a ser dados y a ser devueltos. Se trata de una virtud que pertenece al orden simbólico-imaginario. El don “no es una cosa, sino una relación social. Constituye incluso la relación social por excelencia, relación tanto más temible porque es deseable” (Godbout, 1997: 16), viviendo en muchos momentos de nuestra vida con el don.

En un culto como el de la Santa Muerte se puede decir que todos aquellos regalos que se dan no son simples objetos. Por ejemplo, una paleta que se le da a *la Niña Blanca* por el hecho de que se le vea como una niña es también la forma de agradecerle –y regresarle– el “paro” hecho por ella. Asimismo, al compartirla mariguana quizá conlleve la espera de recibir algo de su *Flaquita*. A nivel grupal podemos decir que el intercambio de objetos durante el culto fortalece en un momento y espacio de devoción los vínculos identitarios de los propios devotos. Cuando se da un don se transmiten historias y vivencias similares –la libertad de algún conocido que estuvo preso, la búsqueda de trabajo, la salud, etcétera–; es decir, se transmiten historias de vida similares, historias individuales que muchas veces se enfrentan ante la misma vulnerabilidad social, donde el numen de la Santa Muerte se vuelve su esperanza, su salida y al mismo tiempo su núcleo de identidad.

Hacerse al culto

Una de las peculiares formas del culto a la Santa Muerte es que no cuenta con formas establecidas, sino actos que se van generalizando. Cuando hablo de las formas establecidas me refiero a que la forma en que se lleva a cabo el culto o la adoración al esqueleto femenino varía según el creyente, el lugar, el contexto y la historia, conforme se lleve o haya aprendido el culto. Así, por ejemplo, cualquiera puede ir al mercado y comprar una figura de la muerte y ponerle un altar en casa, quizás con una sola veladora. También puede ocurrir que a una persona que se encuentra en un apuro le comentan sobre esta figura: la persona recurre a ella y, cuando ésta “le cumple”, le pone un altar afuera de su casa, que dejará de ser un altar personal para convertirse en uno público, lo cual implicará que reciba visitas. A partir de esto incluso se pueden establecer días para rezarle y festejar su aniversario o vender productos alusivos al culto. Habrá asimismo quienes hagan uso de este numen para trabajar en la hechicería y rendirle un culto más detallado.

Por otra parte se encuentran los actos que se extienden y que van aunados con lo anterior. Por ejemplo, una clara generalidad del culto es la forma de hacerse adepto a él. En sus inicios —y todavía hoy— mucha gente que no lo conocía salvo por lo que veía en la televisión pensaba que sólo delincuentes, narcotraficantes, prostitutas o presos se acercaban al mismo. Sin embargo, cuando se profundiza más en el tema se descubre que en la actualidad no sólo los actores mencionados sienten necesidad de acercarse a este culto, sino también comerciantes, enfermeras, doctores, estudiantes y niños, entre muchas otras personas. En fin: cualquiera puede hoy ser un creyente de la Santa Muerte, desde el momento en que éste se hizo un culto abierto y público, con lo que se comenzó a extender en forma algebraica y geográfica.

Si bien cualquiera puede tener acceso al culto hoy en día, ¿qué hace que una persona se haga adepta al mismo o que, por el contrario, no sienta la necesidad de recurrir a este numen llamado *Niña Blanca*? Ser o no adepto depende mucho de la socialización en grupo de las personas, pues si bien el culto tiene un auge importante en zonas consideradas marginales o de alto riesgo, esto no significa que todos los que vivan allí sean creyentes. También hay quienes no lo son o incluso reniegan o desconocen del culto, o quienes no viven en esas zonas y sí creen. Por lo tanto, ser creyente se relaciona con procesos de socialización —carrera social— donde las personas se hallan inmersas y en diversos contextos sociales, muchas veces en lugares de alta vulnerabilidad social. Para iniciarse en el culto existen al menos tres formas que planteo a continuación: por legado, por identificación y por coincidencia.

Iniciarse en el culto por legado

Muchos de los devotos de la Santa Muerte afirman que tienen al menos 20 años de conocer y rendirle el culto a *la Flaquita*, pues en su casa la abuela, los padres o algún otro familiar ya lo hacía, y por lo tanto ellos lo aprendieron.

Es el caso de doña Enriqueta Romero, líder del Santuario Nacional de Tepito, quien comenta que una de sus tías tenía un pequeño altar a la santa y a ella le parecía muy bonita. Desde entonces le cobró cierto cariño y respeto. Ella dice que la vio desde que era adolescente, hasta que uno de sus hijos le trajo su santita, que es la que ahora visitan miles de fieles cada primero de mes.

Por su parte, el señor Rodrigo es un comerciante y curandero, quien en una entrevista durante las visitas del día primero comenta que en su familia siempre ha estado la tradición de rendirle culto a la Santa Muerte, desde sus abuelos, sus padres y ahora ellos. Para su familia, la santa se relaciona con el mundo prehispánico. Ante esto podemos señalar que cuando una persona se inicia en el culto por legado es porque en su familia ya se llevaba el culto con anterioridad, transmitido de generación en generación. Esto se da principalmente en el ámbito familiar, de forma tal que al crecer no les ha sido ajeno y, por el contrario, es una práctica religiosa común de su grupo primario.

Así se observan testimonios como el de Sergio, quien asegura que desde joven ya la conocía por sus padres y sus abuelos:

Entrevistador: ¿Sus papás le heredaron el culto?

Sergio: Sí, mi jefa fue la que me empezó a decir. En sus antepasados una tía abuela que tuvo ella le rendía culto a la Santa Muerte, pero los demás familiares no lo veían con buena cara y a mí me gustó. Yo desde chavo tuve culto a ella. Siempre le pongo lo que es su copita de vino, su cigarrito, su manzana.

Iniciarse en el culto por identificación

Otros comentan que no sabían de la existencia de la Santa Muerte hasta que comenzó a hacerse una práctica masiva o porque algunos de sus familiares estuvieron en la cárcel. Entonces vieron que ella hacía “paros” y solucionaba cosas que otros santos no podían. Muchos de ellos dicen que comenzaron a creer en ella porque es mala, y si ellos son malos, entonces podrían confiar en ella. Es el caso de Óscar, un travesti dedicado a la prostitución, quien empezó a creer en ella porque sus hermanos, que se

encuentran presos, le dijeron que lo ayudaría en su trabajo. Él comprobó su efectividad cuando la Santa Muerte le permitía robarles a sus clientes cuando se prostituía. Está también el caso de Jesús, un comerciante que comenzó a creer en la Santa Muerte porque escuchó que ella era mala y tenía que ver con las personas que echaban “desmadre”. De este modo se acercó al culto, como se observa en su testimonio:

Entrevistador: ¿Hace cuánto tiempo empezaste a creer en la Santa Muerte?

Jesús: Hace seis años.

Entrevistador: ¿Cómo empezaste a creer?

Jesús: Yo estaba más chico antes, pues andaba en las fiestas, en el desmadre, pero pues no podría protegerme con Dios y no encontraba con quién. Muchos decían: “No, es que es mala”. Yo dije: “¡Ah, pues yo soy malo! Entonces yo creo en ella”. Y a raíz de eso fue como yo comencé.

Entrevistador: ¿Sentiste una identificación con ella?

Jesús: Ajá, porque yo creía en otros santos, y pues no podía pedirles cosas malas. ¿Cómo les iba a pedir protección para hacer cosas malas? Y escuché que todos los que son malos creen en ella, y pues yo estaba más chico y decía: “Pues yo voy a creer en ella”. Ya después empecé a conocer más sobre ella y vi que no es cierto, que no nada más es eso.

En esta forma de comenzar a creer vemos que son por lo regular personas con poco tiempo en el culto, alrededor de un año, en su mayoría jóvenes que no sólo se identifican con lo que representa la imagen –omnipotencia, salvación, transgresión, etcétera–, sino porque se identifican con los fieles que asisten, como un grupo de personas que han vivido y viven situaciones similares.

Iniciarse en el culto por coincidencia

También es común que muchas personas digan que nunca habían oído del culto ni de la existencia y eficacia de la devoción a la Santa Muerte, hasta que un hecho o suceso, por lo regular de riesgo, los llevó a conocerla y por lo tanto a creer. Esta forma de acercarse a la devoción a la Santísima Muerte suele ser por consejo de alguien, cercano o extraño, o porque en algún lugar vieron la imagen y su situación los llevó a preguntarse por la misma y su culto.

Es el caso de doña Patricia Méndez, quien se dedica a los trabajos de brujería y le rinde un culto especial a la Santa Muerte, cuyo inicio fue por coincidencia, al tra-

bajar como custodia en un reclusorio. En efecto, durante un operativo de “esculque” vio un pequeño altar y le despertó curiosidad. Ella misma lo comenta:

Entrevistador: ¿Dónde conoció a la Santa Muerte?

Patricia: ¿Yo dónde la conocí? En la cárcel. Ahí la conocí yo.

Entrevistador: ¿Usted cómo empezó a creer en ella?

Patricia: En la cárcel. Yo entré a hacer un operativo de esculque, en la noche, para ver que encontrábamos. A mí me llamó la atención que un recluso tenía una repisita y tenía una *Flaquita* con su veladora y un vaso con agua, una flor ya medio cacheteada. Yo volteé y pensé que era un santo equis, cuando empezamos a esculcar todo y me tocó revisar ahí. Me dijo:

Recluso: No, no, por favor, yo le quito las cosas (*no permitió que yo la tocara*).

Patricia: ¿Por qué: qué hay aquí o qué?

Recluso: No hay nada, pero... yo lo quito. No lo puede tocar usted (*fue cuando me percaté de que era una Flaquita*.)

Patricia: ¿Y este santo quién es?

Recluso: Es la “madrina”. Es mi madrina

Patricia: Ah, ¿es tu madrina? ¿Y quién es?

Recluso: Es la Santa Muerte, la Santísima Muerte.

Patricia: ¿Ustedes adoran a la muerte?

Recluso: Sí.

Patricia: ¿Y cómo, si los tiene aquí metidos?

Recluso: No... lo que pasa es que nos confiamos, y el que busca, encuentra.

Otro caso similar es el de María, una enfermera que conoció a la santa por la recomendación azarosa de un desconocido. Ella comentó lo siguiente:

María: Mi hija se fue de mi casa. Se separó de su esposo. Yo no sabía nada de ella, nada, ni del niño. Yo soy enfermera. Un día yo estaba en la Liconsa y un señor me dijo: “¿Por qué llora?” “Pues es que no sé nada ni de mi hija ni de mi nieto” [Comienza a llorar en la entrevista.] Me dice: “No te preocupes”. Me regaló una imagen de la santa. Me dice: “Pídele mucho”. Tomé el camión, me fui a Consulado, me fui caminando y de repente me bajé ahí, en donde tenía que bajarme. Yo no sabía. La encuentro [a la Santa Muerte] y al segundo día me hablan para ver dónde estaba mi hija, y desde entonces mi hija agarró por tener a su santa. Me ha protegido de muchas cosas. Gracias a Dios tiene un buen trabajo, su esposo y sus hijos.

Pregunta: Entonces, ¿antes de que le pasara eso usted ya no creía en su santa?

María: No, porque no la conocía y fue hasta ese momento cuando la conocí y empecé a creer en ella.

Estas tres formas de iniciarse en el culto no son las únicas ni funcionan siempre igual. Sin embargo, se observa que encierran generalidades en la forma de interactuar y que al menos difieren en los contextos en que se desarrollan. En las tres formas de iniciarse en el culto hay una transferencia del sentido por parte del transmisor del culto al receptor del mismo. Esa transferencia se encuentra más allá del deseo de inculcar una creencia en algo; en todo caso se localiza en el nivel de los dones, los cuales van generando vínculos y redes sociales.

El culto posee otras manifestaciones del don. En conclusión, dentro del culto hay prácticas tan diversas cómo diversos son los fieles y los procesos sociales que generan en cuanto a su religiosidad. Está misma diversidad le da una forma homogénea a la devoción a la Santa Muerte, que es un claro ejemplo de la religiosidad individual. Cuando hablo del culto a la llamada *Niña Blanca* como una nueva forma de religiosidad se debe a que en él se aprecia una religiosidad individual muy exaltada, pues en las efigies de la santa los fieles identifican su propia vida, sus propios gustos, su propio riesgo: son ellos mismos representados en sus imágenes de la Santísima Muerte. Tanto los fieles como sus imágenes constituyen una historia llena de simbolismos; son también la búsqueda de la tranquilidad, de una esperanza en la vida religiosa, manifiesta un juego de los que son y no devotos, quienes en sus efigies reflejan el cumplimiento de sus deseos y aquellos que aún son sus anhelos.

Bibliografía

GODBOUT, Jacques T., *El espíritu del don*, México, Siglo XXI, 1997.

MAUSS, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos (Ciencias Sociales, Sociología), 1991.

PERDIGÓN CASTAÑEDA, J. Katia, *La Santa Muerte, protectora de los hombres*, México, INAH, 2008.

La importancia del concepto persona, familia y muerte para la antropología física forense

Linda Guadalupe Reyes Muñoz

Instituto de Ciencias Forenses “Dr. Guillermo Soberón Acevedo”,

Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal

RESUMEN

Si bien la antropología física forense es conocida por estudiar restos óseos humanos que se encuentran en diversas etapas del proceso biológico de desintegración con el objetivo de elaborar un perfil biológico de una persona, es poco conocido y estudiado su sustento teórico y social, pues esta disciplina va más allá de establecer, estimar y aplicar técnicas descriptivas para lograr identificar a una persona. Por lo tanto, en el presente artículo se mostrará un esbozo de los conceptos de persona, familia y muerte desde la perspectiva de la antropología social, para aportar apenas una base que sirva como sustento teórico de esta disciplina, con el fin de mostrar la correlación que existe entre las técnicas aplicadas y la necesidad imperiosa y obligatoria de que esa persona sea identificada por los suyos, y así contribuir a los procesos rituales de muerte y duelo por los que atraviesan familias enteras que padecen la ausencia física de algún miembro de su hogar.

Palabras clave: antropología física forense, persona, familia, muerte, desaparecidos, desconocido.

ABSTRACT

While forensic physical anthropology is known for studying human bones found in various stages of biological decomposition to develop a biological profile of a person for a forensic context, its theoretical and social background is not so well known, because this discipline goes beyond established and applied descriptive techniques aimed at identifying an individual. This article outlines the concepts of person, family, and death from the perspective of social anthropology to provide a foundation to serve as a theoretical basis for this discipline, in order to show the correlation between the techniques used and the imperative that the person be identified by those who knew him/her, thus contributing to the processes of death and mourning rituals that involve entire families suffering from the physical absence of any of their members.

Keywords: forensic physical anthropology, person, family, death, missing persons, unidentified bodies.

El estudio de la antropología forense¹ en el campo legal resulta esencial, pues al tratarse de una rama auxiliar de la antropología física colabora en la procuración de justicia, al aportar datos indicativos que permiten establecer la identidad de una persona fallecida en calidad de desconocida. De acuerdo con Lagunas (2006: 214), una de las principales metas al analizar restos humanos recuperados² es su identificación positiva, para lo cual se requiere aplicar una serie de técnicas a nivel macroscópico y microscópico provenientes de la antropología física, a fin de establecer el sexo, estimar la edad, la talla y patrones de afinidad biológica, además de proporcionar características individualizadoras, como las enfermedades y los cambios biológicos ocurridos a lo largo de la vida de la persona.

En general, los antecedentes proporcionados por la antropología forense son indicativos e imprescindibles para establecer el perfil biológico de un individuo en procesos legales del país. No obstante, para que una identificación sea positiva o plena, es imprescindible la existencia de información o datos proporcionados por la familia, a fin de que se confronten con los obtenidos mediante los análisis previamente realizados. Por lo tanto, resulta esencial que la antropología física forense³ se enfoque en mirar el bagaje teórico-social en que se fundamenta, el cual se halla tras la tarea de lograr identificaciones objetivas de las personas fallecidas en calidad de desconocidas,⁴ a las cuales se les considera así porque en el momento de su

¹ Existen varias definiciones de “antropología forense”. Una de ellas es la propuesta por la Asociación Americana de Antropología Forense, que la considera la aplicación de la ciencia de la antropología física a los procesos legales. La identificación de restos óseos esqueletizados, en avanzado estado de descomposición o inidentificables resulta de gran relevancia para aspectos legales y por razones humanitarias (Komar y Buikstra, 2008: 11).

² Lagunas (2010: 215) refiere que hay tres tareas en las que el antropólogo forense puede contribuir: 1) establecer la identidad de la víctima; 2) determinar los mecanismos de la causa de muerte, y 3) documentar los eventos antes, durante y posteriores a la muerte de un individuo que falleció de manera repentina, inusual, violenta o por otras causas o circunstancias inexplicables. Sin embargo, en la actualidad, en México, el antropólogo físico forense ha mostrado que más allá de trabajar sólo con población muerta, también colabora en el proceso de valoración de edad de población viva, discriminación de personas homónimas e identificación de personas por medios digitales (video, fotografía), entre otras labores.

³ Me remito a mencionar el concepto de “antropología física forense” porque en México la mayoría de los profesionales en tal disciplina provienen de la carrera de antropología física ofrecida por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, al contrario de diversos profesionales cuya raíz académica proviene de varias disciplinas, como arqueología, medicina y biología.

⁴ De acuerdo con el capítulo V, artículo 346 de la Ley General de Salud, los cuerpos de personas sin vida (cadáveres) se clasifican de dos maneras: personas conocidas y personas desconocidas. A estas últimas corresponden los cadáveres sin reclamar dentro de las 72 horas posteriores a la pérdida de la vida y de los cuales se ignora su identidad.

fallecimiento no existía una persona que testificara y comprobara su identidad con documentos oficiales.⁵

La antropóloga Leticia Ferreira (2009) menciona que la “persona desconocida” es aquella a la que no se le puede representar ni situar, pues no manifiesta lazos sociales ni pertenencia a alguna colectividad estable. En sí, su realidad debe ser inscrita por terceros, ya que durante su muerte sus lazos sociales fueron ignorados o no se hicieron manifiestos ni fácilmente presentes. Por lo tanto, requiere de cuidados especiales, lo cual demanda la intervención de funcionarios del Estado para cuidar de su cuerpo de modo oficial; por ejemplo: retirarlo de la vía pública, resguardarlo, estudiarlo, clasificarlo y enterrarlo.

Sobre este mismo eje, el cuerpo sin vida de un individuo anónimo se configura a partir de la ausencia de personas próximas a él. Por lo tanto, su cuerpo queda a cargo de reparticiones específicas, de autoridades, de saberes técnicos y administrativos para lidiar con su muerte y su cuerpo. Es decir, se le confiere un modo específico de manejar la muerte como parte de los procesos de formación del Estado y de producción de sujetos y poblaciones.⁶ Así, el cuerpo del desconocido o “no identificado” es visto como un individuo con lazos culturales específicos establecidos por medio de funcionarios que se encargan del proceso de identificación (Ferreira, 2009: 41).

Las personas descritas constituyen el principal trabajo de análisis del antropólogo físico forense, profesional que forma parte de los especialistas autorizados y responsables del cuidado del cuerpo sin vida del “no identificado” y que se encuentra a cargo de determinadas tareas en relación con el cuerpo. No obstante, el cuerpo de la persona tiene su contraparte, pues al tratarse de un desconocido ante los funcionarios a su cuidado, al mismo tiempo es un desaparecido entre su núcleo familiar o grupo social más cercano, el cual, ante la ausencia física de la persona, muchas veces comienza una búsqueda que puede durar horas, días, semanas, meses, años o

⁵ La identidad se establece y se comprueba con base en sistemas de apellidos parentales, documentos, nacionalidades, divisiones geográficas, así como de los recursos de la dactiloscopia, que en conjunto serían las prácticas esenciales para la identificación que permiten comprender de modo específico la articulación entre los efectos individualizadores y los mecanismos de regulación por parte del Estado o del control gubernamental (Ferreira, 2009: 33; la traducción es mía).

⁶ Ferreira (2009) reflexiona sobre lo propuesto por Michel Foucault respecto a si el Estado moderno, visto como un conjunto de prácticas, saberes y poderes, integra en su forma política las propiedades y responsabilidades de cuidado y salvación propias de la población. De este modo, las muertes de personas “no identificadas” son la ocasión ideal para la constatación y exhibición de una de las formas de cuidado adquiridas por el Estado.

incluso la vida entera, puesto que los motivos de por qué una persona desaparece pueden llegar a ser infinitos, en la medida que exista conocimiento o rastros que lleven al paradero del otro.

Desaparecimiento de personas

En nuestro país y muchas de las sociedades occidentales modernas se ha producido un aumento en los atentados contra la vida de las personas y a la vez del ocultamiento de su muerte y paradero. No obstante, ésta no es la única causa del desaparecimiento de personas, pues además de causas del orden criminal existen circunstancias accidentales, transformaciones sociales, políticas, económicas, migratorias y demográficas que orillan a las personas a alejarse de sus redes sociales y de parentesco, lo cual provoca una ruptura en la continuidad de sus relaciones comunitarias y de convivencia.

De igual forma las catástrofes naturales, accidentes aéreos, terrestres y fluviales, entre otros, provocan la pérdida de vidas humanas y la desaparición de las mismas, lo cual orilla a la búsqueda inmediata de la persona tanto por los cuerpos de emergencia del país como por los propios familiares.

Como antecedentes históricos, el desaparecimiento de personas surgió a principios del siglo XX, cuando los combatientes de la Primera Guerra Mundial desaparecieron durante el conflicto armado y muchos de sus familiares nunca recibieron una confirmación de sus muertes (Rodríguez, 2008:22). De la misma forma sucedió durante la Segunda Guerra Mundial.

En América Latina, en las décadas de 1960 y 1970 países como Guatemala, Perú y Bolivia sufrieron desapariciones y exterminio de índole étnica por parte de los gobiernos y guerrillas internas, en tanto que Argentina,⁷ Chile y Brasil⁸ padecieron el desaparecimiento de personas consideradas contrarias al gobierno y al régimen mili-

⁷ De acuerdo con Catela (2001), en Argentina desaparecieron alrededor de 30 000 personas entre 1973 y 1986. El caso Argentino se volvió mediático, ya que en protesta por las desapariciones miles de personas se manifestaron en busca de justicia. Por ejemplo, las Madres de la Plaza de Mayo fueron y son madres, esposas y hermanas que hasta el día de hoy esperan la resolución de casos de desaparecimiento por parte del gobierno de este país.

⁸ Cabral y Lapa (1979) mencionan que los gobiernos brasileños, argentinos y chilenos elaboraron estrategias para el secuestro de hombres, mujeres y niños desde su hogar para su mantenimiento en campos de tortura, así como en casos de asesinato para la “desova” de los cuerpos en locales desconocidos (Rodríguez, 2008: 23).

tar. Por otro lado, en las décadas de 1980 y 1990 Colombia⁹ vivió el desvanecimiento de una gran parte de su población como resultado de las guerras internas y políticas.

En México, entre 1965 y 1982, a consecuencia de la llamada “guerra sucia”, se destacó una serie de desapariciones en varios estados del país en relación con el conflicto político y armado contra el Estado; sin embargo, hoy en día la cotidianidad mexicana se encuentra impregnada por la palabra “desaparecidos” en casi todos los sentidos, pues está presente en el ámbito mediático, en razón de las incesantes manifestaciones y marchas por parte de los familiares de personas desaparecidas.¹⁰ Por ejemplo, en los medios de comunicación se reporta un gran número de expresiones de la escena social, las cuales abarcan espacios sociales neurálgicos para su demostración y en las que se observa a madres, padres, hijos, hijas, hermanos y hermanas caminando con pancartas que incluyen la fotografía de su familiar; así como leyendas alusivas a la justicia, la inconformidad y peticiones para el reencuentro con sus familiares. Así, en realidad existen cuestiones teóricas incluidas en el trasfondo de lo que provoca la ausencia física de un ser querido en un núcleo familiar; donde radica la necesidad de recuperar y encontrar a la persona.

Éstas son apenas algunas interrogantes que se pretenden responder mediante la comprensión del concepto de persona, familia y muerte en la sociedad en que vivimos y en el estudio de la identificación humana por parte de la antropología física forense. Para un grupo parental la ausencia física de una persona en su núcleo genera una desestructuración, pues cuando no se sabe si ésta se encuentra viva o muerta la situación

⁹ Christian Salazar, representante del Alto Comisionado de la Organización de las Naciones Unidas (ACNUR) para los Derechos Humanos, explica que “la desaparición forzada es una de las violaciones a los derechos humanos más graves” y afirma que Colombia es uno de los países de América Latina y del mundo entero con más desaparecidos (en línea [http://www.diarioliberalde.org/index.php?option=com_content&view=article&id=15944:colombia-registra-maior-numero-de-desaparecidos-na-america-latina&catid=286:repressom-c-direitos-humanos&Itemid=188]).

¹⁰ En el medio de comunicación virtual existe un sinnúmero de páginas o vínculos relacionados con la lucha por parte de los familiares para encontrar a los miembros de su hogar. En una de ellas [<http://hastaencontrarlos.blogspot.com>] se verifica la necesidad de la búsqueda de personas desaparecidas en el país. En México se han dado a conocer muchas cifras sobre la cantidad de personas desaparecidas; sin embargo, resulta complicado dilucidar un número concreto de personas que se encuentran ausentes de sus hogares, pues de manera oficial el gobierno no ha brindado cifras al respecto. Tan sólo se puede inferir que se trata de miles de personas, en razón de las múltiples expresiones sociales que los familiares hacen al respecto. Algunos ejemplos se encuentran en las siguientes páginas: <http://sipse.com/mexico/buscan-a-desaparecidos-entre-los-vivos-no-entre-los-muertos-24.html>, <http://sipse.com/mexico/enlistadong-20851-desaparecidos-en-mexico-6567.html>, http://www.hijosmexico.org/index.php?id_pag=18, <http://www.desaparecidos.org/mex/-desaparecidosdemexico.blogspot.com> y <http://desaparecidosen-coahuila.wordpress.com/tag/fundem>.

cambia en forma radical, debido a que esa persona simplemente deja de ser parte de la cotidianidad. De acuerdo con Ferreira (2011), el desaparecimiento de personas siempre ocurre en relación con otra u otras, pues como tal no se puede desaparecer en absoluto. Para Rodrigues (2008: 51) la desaparición de un ser querido es uno de los acontecimientos más traumáticos que le puede ocurrir a una familia, pues factores como la salud física, psíquica y social de los involucrados que se ven afectados, al igual que esto demanda a los integrantes del hogar la redistribución de papeles en el núcleo familiar. Además, la desaparición constituye, por un lado, una suerte peor que la muerte para los familiares sobrevivientes, al tiempo que descalifica y gangrena a toda comunidad: cuando se sabe que una persona ha sido declarada desaparecida, en pocas palabras se tiene un desconocimiento absoluto, pues se ignora si ésta aún vive o ha sido asesinada. Es necesario entonces suspender toda tesis ontológica, todo juicio de existencia: entre las familias de desaparecidos no se sabe nada, y como éstas no se encuentran en condiciones de averiguar, enloquecen entre la desesperanza y la angustia (Déotte, 2004). De esta manera se constata que existe una relación estrecha entre el concepto de persona y familia, pues a partir del primero se entienden con mayor exactitud las relaciones sociales y familiares, así como la necesidad de buscar y encontrar al desaparecido.

Persona, familia y muerte

Desde el siglo XIX las disertaciones de Marcel Mauss (1938) demostraron la importancia del concepto de persona en los estudios sociales, al proponer que son artefactos derivados de una larga y variada historia social que se inició en las primeras comunidades humanas. Se establece así también que la noción de persona, más allá de ser una especulación filosófica o psicológica, posee un origen ideológico y social mucho más complejo (Carrithers, Collins y Lukes, 1985). A partir de esta premisa, antropólogos como Fortes (1987), M. Strathern (1988), Bloch (1988), A. Strathern y Lambek (1998) han explicado el énfasis en el concepto de persona entre diversos grupos humanos desde una perspectiva antropológica, al formular premisas en cuanto a que la persona es un constructo sociocultural. Por ejemplo, Fortes (1987) elaboró una etnografía del grupo tallensi, ubicado en el noroeste de África, y concluyó que el nacimiento es para ellos apenas el comienzo para convertirse en “persona total”, pues el individuo debe vivir el tiempo suficiente, casarse, tener descendencia y alcanzar relaciones sociales mediante la benevolencia de su guardián ancestral.

Para M. Strathern (1988) el concepto de persona se inscribe en un marco sociocultural. Esta antropóloga refiere que la persona en Occidente se define como la dueña de sus bienes, de su cuerpo y de sus partes, al establecer relaciones externas pero definidas por atributos únicos que distinguen a cada uno de los miembros y donde se enfatiza el individualismo. Sin embargo, se encuentran implicados lazos sociales, familiares y comunitarios (Carsten, 2004). De igual manera, M. Strathern hace referencia al concepto de conciencia, término que realza la importancia de la persona con base en tres puntos medulares de su constitución:

1. Ser consciente de las personas y reconocer la naturaleza de las mismas; es decir, verlas como elementos de la vida humana.
2. Ser consciente de la construcción social del mundo y, por consiguiente, del entorno de cada sociedad.
3. El conocimiento tácito de que las personas son conscientes del contexto donde viven y del sentido del mundo muchas veces provoca que desaparezca la noción del ser y de relacionarse (M. Strathern, 1992: 195-198).

Sobre este contexto es plausible observar una correlación entre lo social, lo cultural y la conciencia de las personas, incluida la unicidad y diversidad de cada ser humano, aunque la sociedad ofrezca una perspectiva diferente del punto de vista individual o natural, que en este caso se encuentran entrelazados. De este modo, y siguiendo las propuestas de M. Strathern, la persona es parte de una identidad natural¹¹ y social que incorpora un registro histórico y cultural que va más allá de la vida de él o de ella. Así, las relaciones sociales o valores culturales demostrados son apenas parte de un sistema complejo, debido a que las cuestiones biográficas y psicológicas van más allá del intrincado sistema social (*idem*).

Bloch (1993: 5) describe a la persona como una entidad distinta, claramente delimitada entre unos y otros, constituida por diferentes elementos internos como la sangre, la carne y el cuerpo, los cuales se ligan por relaciones sociales, emocionales o morales.¹² Para A. Strathern y Lambek (1998), la persona es parte de un modelo dual, el cual se construye a partir del resultado del trabajo hecho por el cuerpo y como parte de un proceso simbólico en el que es posible vincular la experiencia cor-

¹¹ M. Strathern (1992: 75) representa a la persona natural como aquella que se manifiesta al ser parte de la larga vida en el universo de los seres humanos.

¹² Maurice Bloch no intenta posicionar el concepto de persona en la antropología de una forma que parezca asumir que la disciplina sabe dónde situar las fronteras entre una persona y otra. De igual modo refiere que el concepto de persona se relaciona con un constructo sociocultural y, por tanto, no existe una definición de persona igual en todo el mundo.

porificada de las personas sobre procesos rituales intensivos. Ahora bien, la persona como entidad social en un grupo familiar se delimita por diferentes elementos de sistemas simbólicos, y según lo referido por Schneider (1968) lo que define las relaciones familiares es precisamente que cada persona se encuentra representada por diversas nociones.

De esta forma, tal y como lo establece M. Strathern, se deben estudiar las acciones humanas como procesos en el tiempo, ya que todos poseen una experiencia de vida social y resulta indispensable analizarla para comprender la vida familiar; por lo tanto, esta antropóloga social sugiere que el concepto de persona es fundamental en el análisis y comprensión de las conexiones en las relaciones familiares, pues esto sería tan importante como la noción de sociedad (Strathern, 1992: 8). Así, no se deben alejar del análisis los elementos respecto a la manera en que las personas fueron creadas e incorporadas a las relaciones de familia, de modo que el estudio de familia provea de nuevos núcleos de crítica y estudio (Strathern, 1992: 8).

Finalmente, Carsten (2004) argumenta que nuevos enfoques de investigación sobre el estudio de la persona en las relaciones de familia contribuyen a observar diversos aspectos de la sociabilidad familiar y ayudan a los antropólogos a descifrar mejor los vínculos familiares. Por lo tanto, el concepto de persona guarda una estrecha relación con las concepciones de las relaciones familiares, las cuales, en el sentido amplio y con base en Strathern y Stewart (2010), la familia se define como una red de personas vinculadas por conexiones parentales sustentadas en el supuesto dominio de lazos biológicos, aunque es posible incluir la coresidencia y otras formas de solidaridad que contengan lazos íntimos e inmediatos en el aspecto familiar.

Para continuar en este mismo eje, durante las últimas décadas del siglo XX las relaciones de familia comenzaron a ser entendidas como un área donde las personas invierten sus emociones, su energía y su imaginario (Carsten, 2004) en diversos tipos de rituales cotidianos o especiales que pueden ser destructivos o placenteros; por ejemplo, una cena, un aniversario o la muerte de algún miembro.¹³ Por esto, cuando

¹³ La importancia de la persona en los estudios de parentesco y familia se reformuló a partir de 1980, a fin de profundizar en la reconceptualización de las investigaciones. De acuerdo con M. Strathern (1992) el análisis del concepto de persona tuvo la capacidad de formar una nueva reevaluación acerca de lo que se entendía por parentesco y familia, con la intención de retroalimentar las hipótesis existentes sobre su estudio (Carsten, 2004). Sin embargo, la mayoría de los estudios antropológicos vincula el concepto de persona con discursos jurídicos, filosóficos y religiosos; esto significa que en la antropología existen argumentaciones implícitas del concepto de persona en los estudios de parentesco y familia de las sociedades occidentales.

un grupo familiar no sabe si uno de sus integrantes se encuentra vivo o muerto, la situación cambia en forma radical, pues la persona simplemente no está más allí: su estatus es ambiguo y se convierte en una “persona desaparecida”; el núcleo familiar sufre una ruptura en la continuidad de los lazos íntimos y domésticos, y la situación se convierte en un fenómeno complejo lleno de incertidumbre e indeterminaciones.

De acuerdo con la problemática expuesta sobre las familias que buscan a personas desaparecidas, es conveniente traer a colación a Ferreira (2011). Esta autora revela que la desaparición de personas es un “problema social” que depende de la multiplicación de diversos factores, pues todo caso se inscribe en complicaciones relacionadas con la separación tanto del Estado, la procuración de justicia y de la familia, aunque también existe un conjunto mayor de agentes sociales involucrados en los procesos de atribución y distribución de responsabilidades de personas desaparecidas en el país.¹⁴

En México, el concepto de persona desaparecida se define de acuerdo con la Ley del Registro Nacional de Personas Extraviadas o Desaparecidas:

Toda persona que, con base en información fidedigna de familiares, personas cercanas o vinculadas a ella, la hayan dado por desaparecida de conformidad con el derecho interno, lo cual puede estar relacionado con un conflicto armado internacional o no internacional, una situación de violencia o disturbios de carácter interno, una catástrofe natural o cualquier situación que pudiera requerir la intervención de una autoridad pública competente.¹⁵

La ausencia física de una persona incita a su búsqueda inmediata por parte de las familias en lugares de carácter institucional, como agencias del Ministerio Público, reclusorios, hospitales, albergues y el Servicio Médico Forense, así como con amistades o conocidos, a fin de afirmar o desechar las posibilidades por las que la persona no ha retornado al hogar.

Una de las instituciones estatales encargadas de la búsqueda e identificación de personas en calidad de desconocidas es el Instituto de Ciencias Forenses “Dr. Guillermo Soberón Acevedo”¹⁶ (Incifo), el cual alberga un Departamento de Identificación,¹⁷ que a su vez cuenta con un área específica, delimitada y especializada

¹⁴ La traducción es mía.

¹⁵ En línea [<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1LRNDPED.pdf>].

¹⁶ Anteriormente denominado como Servicio Médico Forense del Distrito Federal.

¹⁷ El Departamento de Identificación tiene a su cargo el área de odontología, antropología, dactiloscopia y fotografía.

Cuadro 1

AÑO	2010	2011	2012
Total de ingresos de cuerpos en calidad de "no identificados"	993	926	829
Padres	604	688	437
Hermanos/as	374	759	494
Hijos/as	337	390	302
Pareja/esposos/as	208	245	182
Otros/as	489	772	371
TOTAL ANUAL DE FAMILIAS	2360	2636	1786

para la atención al público y donde, además de elaborarse informes sobre personas desaparecidas,¹⁸ se realizan entrevistas semiestructuradas con los familiares, las cuales incluyen preguntas generales y específicas sobre las características físicas de la persona. Además, se le presenta a la familia un álbum fotográfico de media filiación de cada una de las personas, clasificado por averiguación previa, sexo, edad, fecha de ingreso y destino.¹⁹

Con la intención de conocer los alcances en el presente artículo sobre el interés en la búsqueda de personas por parte de sus familiares, se realizó y cotejó la información recabada del registro anual de los ingresos de los cuerpos de personas "no identificadas", de donde se obtuvieron los datos estadísticos²⁰ incluidos en el cuadro 1, con las cifras del registro de familias que acudieron a esa institución para

¹⁸ El Departamento de Identificación cuenta con tres procedimientos específicos: identificación de cadáveres desconocidos, búsqueda de personas extraviadas y atención al público que acude a identificar cadáveres desconocidos, cuyo manual de procedimientos se encuentra disponible en línea [http://www.poderjudicialdf.gob.mx/work/models/PJDF/PDFs/org_dep/scemefo/MP_SEMEFO_Febrero_2010.pdf].

¹⁹ El destino puede ser la inhumación en fosa común o, en su caso, para la docencia en universidades de medicina, según los convenios establecidos de manera previa por el Incifo.

²⁰ Datos estadísticos obtenidos en el portal de transparencia del Instituto de Acceso a la Información Pública del Distrito Federal (Informex, DF), número folio de solicitud 6000000123612, realizado el 8 de agosto de 2012.

realizar la búsqueda de personas desaparecidas entre 2010 y 2012,²¹ desglosadas por parentesco.²²

Como se observa, existen diferencias significativas entre el ingreso de cuerpos de personas “no identificadas” al instituto y las visitas realizadas por los familiares al Área de Atención al Público, ya que el número de personas fallecidas es mucho menor al número de familias que acuden allí a diario con el propósito de preguntar sobre el paradero de su pariente. Esto implica que no todas las personas desaparecidas del núcleo familiar necesariamente se encuentran fallecidas. De igual forma es pertinente mencionar que cuando se hace referencia al concepto de “familias” o “familia” se debe a que por lo regular acuden dos o más personas a solicitar información, aparte de que este concepto forma parte esencial de los procesos administrativos llevados a cabo por el Incifo: el término “familia” se inscribe tanto en el lenguaje coloquial de los servidores públicos que allí laboran como en los documentos de los procedimientos oficiales de ingreso, egreso e identificación previamente establecidos por ese instituto.²³ Así, esto denota que en el ámbito de los procesos del Estado la familia es la única responsable por los suyos, pues es ésta la que manifiestan conocimiento acerca del otro, tanto del cuerpo como de la persona. Sobre este supuesto, me permito citar de nuevo a Carsten (2004), quien revela que tanto la persona como el cuerpo se complementan, en tanto que la vida es vista como una condición natural y sólo el cuerpo es el que debe registrar la presencia de la persona.

Para Sahlins (2011), el cuerpo de cada persona representa un hecho social, debido a que genera actos e intereses entre las comunidades de parentesco. El cuerpo es responsabilidad de una familia que lo cría, lo alimenta y cuida de él, de manera que su elaboración se convierte en parte del grupo social más que de su propio ser.²⁴ En vista de que el concepto de persona y familia está incluido y acentuado en los conocimientos administrativos del Estado, la muerte o probable muerte de una persona²⁵ deviene el momento más significativo en la redefinición del grupo

²¹ Con corte hasta agosto de 2012.

²² El término “otros/as” incluye “tíos/as”, “sobrinos/as”, “abuelos/as”, “amigos/as”, “conocidos/as”, entre otros.

²³ Para mayor información al respecto, véase la siguiente liga: http://www.poderjudicialdf.gob.mx/work/models/PJDF/PDFs/org_dep/scmefo/MP_SEMEFO_Febrero_2010.pdf.

²⁴ Por ejemplo, para Sahlins (2011) las lesiones físicas sufridas por la persona se vuelven una responsabilidad colectiva familiar, al cuidar del bienestar de la persona lesionada.

²⁵ De acuerdo con Mendoza (2005: 773), para circunscribir el concepto de muerte en esta realidad física se puede incorporar lo social, lo psíquico y lo cultural, a modo de definir el cuerpo muerto alejado de la dicotomía alma-cuerpo.

familiar, y por mucho es el mayor ritual ceremonial público o privado en todo el mundo (Strathern, 1992: 94), debido a que la muerte no destruye la identidad de la persona.

Bloch (1988) enfatiza en el aspecto emocional de la muerte y menciona que el concepto de persona está íntimamente entrelazado con la construcción social de la muerte: a pesar de que existen diversas prácticas rituales mortuorias, la fuerza sentimental del fallecido, en un nivel particular, trasciende la especificidad de la construcción social del fenómeno cultural.

Por su parte, el antropólogo David Schneider (1968: 71) refiere que, con la muerte de una persona, la relación de convivencia familiar finaliza, mas no se borra el concepto de persona dentro de la misma; es decir, la persona que fallece siempre estará en la genealogía familiar, será tomada en cuenta, recordada y rememorada.

Por otro lado, cuando la muerte es inminente, pero el cuerpo de la persona se encuentra desaparecido, los familiares entran en una fase que, de acuerdo con Panizo (2011: 24), se denomina “muerte desatendida”, debido a que la falta del cuerpo²⁶ impide el reconocimiento real y social del deceso. A la persona fallecida se le debe atender mediante los rituales necesarios, como el velorio y el entierro. Sin embargo, cuando no existe un cuerpo pero la muerte es un hecho, se carece de reconocimiento social y por lo tanto el fallecimiento no se enfrenta con claridad ni de acuerdo con las maneras esperadas. En otras palabras, no hay un muerto al que se le rinda culto ni se producen las prácticas rituales que brindan apoyo y contención a los deudos (*idem*).

Thomas (1980) indica que no existe nada más trágico que la ausencia del cuerpo muerto, el cual se encuentra doblemente ausente, pues está muerto y al mismo tiempo no está allí. También menciona que, por ley universal, la presencia del cuerpo sin vida produce angustia, pero es un símbolo de pérdida, así como un elemento tranquilizante al ser reconocido por la familia, que a su vez recibe la certeza de su muerte y la soporta mejor que en caso de incertidumbre y ausencia.

²⁶ Panizo (2011: 23) toma como punto de reflexión a Turner, al indicar que el símbolo dominante de acción social podría ser el cuerpo, ya que no sólo es el medio para el cumplimiento de los fines del ritual, sino que también concierne a los principios y valores de la organización social. El cuerpo expresa la muerte –la muerte física– y su presencia se enmarcaría en un encuentro social denominado como sujeto ritual, en que los deudos o familias requieren especial apoyo y contención por parte de sus redes familiares.

Para Mendoza (2005) los rituales funerarios son un comportamiento que refleja los apegos más profundos del ser humano y guían al fallecido al destino *post mortem*, cuya finalidad fundamental es superar la angustia de la muerte sufrida por los sobrevivientes, en vista de que el ritual implica una prevención y cura para continuar existiendo.

Medick y Warren (1984: 21) mencionan la importancia del aspecto emocional en las familias, ya que en condiciones de vida o muerte éstas y sus relaciones sobreviven con funciones básicas. Por ejemplo, se ayudan al cooperar en la economía y en situaciones de riesgo, además de que se organizan en sus relaciones que contribuyen mucho en el proceso crítico por el cual atraviesa la familia. De acuerdo con estos autores, lo importante en el estudio de la familia lo constituyen las fuerzas que moldean las relaciones dentro de la misma, tanto desde el punto de vista sentimental como del material.

Por lo mismo resulta importante remitirse de nuevo a las observaciones de Sahlins, para quien la familia y sus relaciones se deben considerar como una mutualidad del ser y del estar, además de que éstas definen a las personas como miembros que participan en forma intrínseca en la existencia de los unos y de los otros. Asimismo Sahlins resalta la existencia de la pertenencia intersubjetiva, al afirmar que la familia vive la vida de los otros y muere la muerte de los otros: si una persona sufre, la otra también lo hará, y si algo acontece con una persona, a la otra también le acontecerá (Sahlins, 2011: 3).²⁷

En relación con el desaparecimiento y probable muerte de una persona, las costumbres de luto implican la mutualidad de la familia,²⁸ pues el fallecimiento y en este caso la desaparición son compartidas entre los parientes. Para Déotte, el desaparecimiento de personas desvitaliza las relaciones sociales, decepciona la creencia en el mundo sensible, perturba las genealogías, reduce las medidas del tiempo al eterno presente de la desaparición y confunde lo terrenal con el inframundo de los limbos (Déotte, 2004: 326).

²⁷ En general, la propuesta del antropólogo Marshall Sahlins se basa en que las relaciones de familia envuelven vínculos de experiencia transpersonales del ser y del estar. Entonces pueden formar parte del mismo régimen ontológico que la magia, intercambio de presentes y de la brujería.

²⁸ Sahlins (2011) menciona que algunas prácticas comunes entre las familias que se encuentran de luto por la muerte de algún ser querido, con base en la mutualidad, se expresan en que los miembros que pasan por este proceso se apartan de sus grupos sociales, descuidan su higiene personal, dejan de trabajar y su vida cotidiana muestra señales de una muerte simbólica, representada por cambios en la cotidianidad familiar en el transcurso del luto.

Conclusión

La antropología física forense se reviste de singular importancia en función de los datos estadísticos, registros públicos y mediáticos de personas desaparecidas,²⁹ así como por el continuo hallazgo de cementerios de tipo clandestino. A modo de reflexión, y con base en el desarrollo de los conceptos descritos en el presente artículo, es posible revelar la necesidad imperiosa por parte de la comunidad de antropólogos físicos de que su labor se inscriba en el ámbito forense para conocer la problemática y comprender el hecho de lo que conlleva que las familias con personas desaparecidas padecen y experimentan. Si bien existe un abandono en cuanto políticas públicas integrales y legislaciones adecuadas sobre la gestión de cuerpos desconocidos en el país, lo hay también en la ausencia del apoyo en los tres órdenes de gobierno para un adecuado manejo de información, así como en la creación idónea de bases de datos de personas desaparecidas a escala nacional.

Por lo tanto, es importante entender bajo qué fundamentos teóricos se pueden entender estos conceptos, pues a partir de los mismos se obtiene una mejor idea de la responsabilidad monumental por parte de los antropólogos físicos forenses en el momento de manejar, estudiar y dictaminar cuerpos o restos humanos sin identidad, familia ni redes de parentesco o convivencia que así lo constaten. Así, la tarea de los antropólogos, junto con los profesionales de otras disciplinas, consiste en intentar situar a las personas en algún lugar social, a fin de que ni su identidad ni muerte queden anónimas o imprecisas. De igual forma, en entender que todos aquellos estudios o análisis en y para poblaciones mexicanas sobre estimación de edad, sexo, talla, afinidad biológica y características individualizadoras se apoyan en el fundamento de que se interesan en lograr mejoras significativas para alcanzar identificaciones positivas junto con los datos proporcionados por las familias.

De esta forma determino de manera muy puntual que el fin último de la aplicación de la antropología física forense en casos médico-legales consiste en

²⁹ A escala nacional existe el Programa de Apoyo a Familiares de Personas Extraviadas, Sustraídas o Ausentes de la Procuraduría General de la República, que por medio de fotovolantes informa sobre las características somatológicas de los desaparecidos. En el Distrito Federal se encuentra el Centro de Apoyo a Personas Extraviadas y Ausentes, cuyo objetivo es intervenir en la búsqueda y localización de personas extraviadas mediante una investigación sistemática e integral con profesionales de diversas disciplinas ([http://www.pgr.gob.mx/SPDA/search/opera_consulta.asp?sta=E&tipo=img&orden=nombre&sexo=A&edad=M&entidad=0&TamPagina=18&imgini=0](http://www.pgr.gob.mx/SPDA/search/opera_consulta.asp?sta=E&tipo=img&ord en=nombre&sexo=A&edad=M&entidad=0&TamPagina=18&imgini=0))/(http://www.pgjdf.gob.mx/temas/8-5-4/index.php?idw3_contenidos=17).

proporcionar información indicativa que colabore a establecer, junto con otras disciplinas, el perfil biológico de una persona “no identificada”, a partir de un análisis de características biológicas e incluso culturales, mientras que el propósito debe ser contribuir a facilitar, cotejar e interpretar la identificación de las personas desaparecidas mediante los datos otorgados por parte de la familia, con la intención de que se afirme o se descarte la identidad de esa persona y se aminore el sufrimiento por el que atraviesan miles de familias con algún pariente desaparecido.

Bibliografía

- BLOCH, Maurice y Jonathan PARRY (eds.), *Death and Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- BLOCH, Maurice, “Introduction”, en S. CEDEROTH, C. CORLIN y J. LINDSTRIIM (coords.), *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs-Studies in Cultural Anthropology*, Uppsala, Almqvist & Wiksell International, 1988.
- _____, “La Mort et la Conception de la Personne”, en *Terrain*, núm. 20, 1993, en línea [<http://terrain.revues.org/3055>].
- CABRAL, R. y R. LAPA, *Desaparecidos políticos-Opções e Comitê Brasileiro pela Anistia*, Río de Janeiro, 1979.
- CARSTEN, Janet, *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- CARRITHERS, M., S. COLLINS y S. LUKES, *The Category of the Person*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- CATELA, L., *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*, La Plata, Las Márgenes, 2001.
- DÉOTTE, Jean-Louis, “Las paradojas del acontecimiento de una desaparición”, en Raynald BELAY, Jorge BRACAMONTE, Carlos Iván DEGREGORI y Jean Joinville VACHER (eds.), *Memorias en conflicto: aspectos de la violencia política contemporánea*, Institut Français d’Études Andines/Embajada de Francia en el Perú/Instituto de Estudios Peruanos/Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2004.
- FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita, *Dos Autos da Cova Rasa: a Identificação de Corpos não Identificados no IML-RJ, 1942-1960*, Río de Janeiro, LACED/E-papers (Antropologias, 4), 2009.
- _____, “Uma Etnografia para Muitas Ausências: o Desaparecimento de Pessoas como Ocorrência Policial e Problema Social”, tesis de doctorado, UFRJ/Museu Nacional/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2011.
- FORTES, M., *Religion, Morality and the Person: Essays on Tallensi Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- GOSH, N. y C. TAMARKIN, “An Anguished Mother Refuses to Give Up Hope for the Son Who Vanished Six Years Ago”, en *People Weekly*, vol. 30, núm. 15, 1988, pp. 103-104.

- HENDERSON, M. y P. HENDERSON, *Missing People: Issues for the Australian Community-National Missing Persons Unit and the Australian Bureau of Criminal Intelligence*, Canberra, 1997.
- KOMAR, A. Debra y Jane E. BUIKSTRA, *Forensic Anthropology: Contemporary Theory and Practice*, Nueva York, Oxford University Press, 2008.
- LAGUNAS, R. Zaid, “La antropología física forense, una especialidad necesaria”, en *Ciencia Cogito Ergo Sum*, vol. 13, núm. 2, julio-octubre de 2006.
- MAUSS, Marcel, “Une Catégorie de l’Esprit Humain: la Notion de Personne, Celle de ‘moi’ ”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 68, 1938, pp. 263-281.
- _____, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- MEDICK H., Warren D., *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press (MSH: Colloques), 1984.
- MENDOZA LUJÁN, José Erik, “Reflexiones acerca del manejo del cuerpo humano, a partir de un estudio osteobiográfico de una colección ósea tepaneca”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XII, 2005, pp. 767-779.
- METCALF, Peter y Richard HUNTINGTON, *Celebrations of Death: the Anthropology of Ritual Mortuary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- PANIZO, Laura, “Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida”, en Cecilia Hidalgo (ed.), *Etnografías de la muerte: rituales, desapariciones, VIH/sida y resignificación de la vida*, Buenos Aires, Ciccus, 2011.
- RODRIGUES DE OLIVEIRA, Sandra, “Onde Está Você Além de Aqui, Dentro de Mim?-O Luto das Mães de Crianças Desaparecidas”, tesis de maestría, Río de Janeiro, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008.
- SAHLINS, M., “What Kinship Is (Part One)”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 17, pp. 2-19, 2011.
- SCHNEIDER, David M., *American Kinship: A Cultural Account*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.
- STRATHERN, Andrew, *Body Thoughts*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
- _____, Andrew y M. LAMBEK, *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- _____, Andrew y P. Stewart, *Kinship in Action: Self and Group*, Washington, Pearson, 2010.
- STRATHERN, Marilyn, *Kinship, Law and the Unexpected Relatives, are Always a Surprise*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- _____, *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- _____, *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- THOMAS, Louis-Vincent, *El cadáver, de la biología a la antropología*, México, FCE, 1980.
- _____, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.
- TUBSS, C. Y. y P. BOSS, “An Essay for Practitioners: Dealing with Ambiguous Loss. Family Relations”, en *Interdisciplinary Journal of Applied Family Studies*, vol. 5, núm. 3, 2000, pp. 285-286.

La muerte violenta de los niños por las brujas en Tlaxcala

Oswaldo Romero M. / Alessa Pech M.
Universidad Autónoma de Tlaxcala

RESUMEN

Esta investigación interpreta la “chupadura de niños por la bruja”, entre los campesinos del oriente de Tlaxcala, como una creencia que funciona como un sistema de terror y violencia para el control comunitario. La transformación de la sociedad agrícola en la región se modificó con el reparto de la tierra de las haciendas durante los años de 1970 y 1980, provocándose un conflicto por la lucha de la tierra, que condujo a la transformación del paisaje agrario. Los cambios en la estructura económica-política fueron interpretados por los campesinos como la llegada de las brujas.

Palabras clave: método interpretativo, violencia, brujería, poder, conflicto, lucha agraria.

ABSTRACT

This document sees the killing of children by witches among rural communities in eastern Tlaxcala as a belief that serves as a system to introduce terror and violence for purposes of community control. The transformation of rural society in the region changed with the redistribution of hacienda land during the 1970s and 80s triggering a land conflicts in the region, which led to the transformation of the rural landscape. Local farmers interpreted these changes in the economic and political structure as the arrival of the witches.

Keywords: interpretive method, violence, witchcraft, power, conflict, agrarian struggle.

Introducción

En este artículo se muestra cómo las interpretaciones de las versiones de los campesinos ejidatarios de la comunidad de San José Xicohtécatl, en el municipio de Huamantla, Tlaxcala, representan concepciones codificadas en las que se narra sobre “las brujas que chupan la sangre a los niños” en edad de lactancia, las cuales dan forma a un sistema de pensamiento alusivo a formas de tipo violento. Esto se manifiesta en acciones que se trasponen en un sistema de control y terror en esa comunidad agraria, como una clara consecuencia de la crisis económica, social y política generada entre 1970 y 1980 ante la pérdida de las grandes plantaciones de maguey, a causa del reparto agrario ocurrido en Tlaxcala en esos años, de la caída del precio del pulque en el ámbito nacional y de su sustitución por el consumo de la cerveza, pero también por la falta de oportunidades laborales en la región agraria del oriente del estado. Los objetivos de este trabajo son los siguientes:

a) Describir y analizar el contexto local y regional donde ocurrieron transformaciones socioeconómicas y políticas entre 1936 a 1975, así como los impactos que condujeron a una crisis económica de la comunidad entre 1970 y 1980, cuando se suscitaron migraciones de tipo laboral, lo cual dio como resultado un proceso generador del surgimiento de las formas de pensamiento de la brujería.

b) Interpretar y comprender la versión de un jornalero campesino para saber cómo los actores sociales de San José Xicohtécatl interpretan el fenómeno de las brujas que chupan la sangre a los niños, a la luz de los factores socioeconómicos y políticos que proporciona el contexto donde se suscita el fenómeno violento. Los datos etnográficos se obtuvieron durante el trabajo de campo realizado entre 2002 y 2009, por medio de entrevistas realizadas a profundidad durante largas estancias.

Consideramos importante tratar, en forma breve, la conducción de la antropología en los métodos interpretativos y el modelo que nos permite acercarnos a la comprensión de la etnografía de la brujería, como analizamos más adelante.

La transformación en las sociedades agrarias de la región oriente de Huamantla, a consecuencia del fuerte influjo del reparto agrario entre 1934 y 1940, así como de las políticas cardenistas que despejaron el camino al inevitable desarrollo capitalista en su fase industrial en México, provocó el establecimiento o resurgimiento de comunidades campesinas de tipo ejidal. Sin embargo, también forzó a la permanencia de los trabajadores agrícolas en los entornos regionales donde la dominación económica de las grandes plantaciones en haciendas y ranchos constituyeron el atractivo de la mano de obra y, por ende, el inevitable enfrentamiento por las tensiones sociales y políticas

derivadas de ese proceso de ruptura y reacomodo tanto del territorio como de las nuevas condiciones socioeconómicas, políticas y culturales. El choque resultante de ese proceso histórico social, entre dos formas diferentes de organizar las maneras de la producción y aun la reproducción cultural y simbólica, conllevó a la dominación no sólo económica y política, sino también cultural e ideológica del sistema de plantación capitalista por encima de las pequeñas sociedades agrarias que se reprodujeron bajo la lógica de una mirada campesina.

El antropólogo Michael Taussing (1993) explica que, bajo el capitalismo, la fuerza de trabajo carece de control sobre los medios de producción ejercidos por los campesinos. Éstos emplean dinero, no capital, y venden para comprar, mientras que el capitalista usa el dinero como capital para comprar y vender ganando, con lo que suma el capital y repite el circuito a una escala siempre creciente, de modo que la empresa no muera. El productor campesino es un sistema que apuntala a la satisfacción de un conjunto de necesidades cualitativamente definidas, mientras que el objetivo del capitalista y su sistema es justamente la acumulación ilimitada de capital (Taussing, 1993: 45).

En el devenir de la pérdida constante de tierras por parte de quienes no constituyen un principio lógico para su reproducción, así como de la pérdida de la mano de obra que era el centro de la reproducción del capital, el choque referido entre diferentes formas de organizar la producción y concebir la vida permitió que se reprodujeran formas culturales originadas por el capitalismo y el pensamiento occidental para ser impuestas a los pequeños campesinos ejidatarios. Éstos, por su parte, codificaron e internalizaron las representaciones de las formas religiosas e ideológicas con la intención de provocar miedo y terror, a manera de mecanismo de control sobre el conjunto de la organización campesina, la cual asimiló tales concepciones y las reinterpretó desde sus parámetros culturales.

Nuestro argumento es, precisamente, que a los campesinos ejidatarios se les impuso un sistema de pensamiento violento que sirvió de mecanismo para el control de la comunidad agraria y que ellos reinterpretaron a profundidad, en el marco de su concepción cultural, como el retorno de la bruja que chupa la sangre a los niños. Esto se debió a la historicidad de la vida en el trabajo de las haciendas, donde con frecuencia perdían las fuerzas y la salud ante la fatiga de las jornadas de trabajo extenuantes. Es decir, la bruja constituye la metáfora del capitalismo agrario, que retorna para succionar la nueva sangre de la futura mano de obra campesina.

El análisis de los datos etnográficos se realiza a partir del método interpretativo.

Veamos.

El método interpretativo en la antropología

En la historia de la antropología han existido, cuando menos bien definidas, dos posiciones teórico-metodológicas que proponen la comprensión del “otro” y, más en concreto, del campesino o del indígena. Así, para James Clifford la explicación e interpretación corresponden a dos etapas de desarrollo de la teoría antropológica. Asimismo, en la antropología social del siglo XX existieron varias formas de comprensión propuestas por los etnógrafos, las cuales también aluden a una autoridad etnográfica que atraviesa el proceso de investigación donde los indígenas son representados de diferentes maneras. Tales modos de autoridad y representación son el realista, experiencial, interpretativo, dialógico y polifónico (Clifford, 1992: 170). Para acotar la discusión, aquí sólo abordamos la representación de los indígenas desde la interpretación, en tanto que para los otros modos de autoridad y representación se debe consultar a Clifford (*idem*).

Es justo el modo interpretativo, o como escribe Clifford, “la interpretación, basada en un modelo filológico de lectura textual”, el que ha surgido como una alternativa sofisticada a los reclamos, ahora evidentemente ingenuos, de la autoridad experiencial. La antropología interpretativa desmitifica gran parte de lo que antes permanecía como no cuestionado en la construcción de las narrativas, los tipos, las observaciones y las descripciones etnográficas. Ésta contribuye a una visibilidad creciente de los procesos creativos —y poéticos, en un amplio sentido—, por medio de los cuales se inventan y se tratan como significativos los objetos “culturales” (*ibidem*: 156).

Clifford asume que:

La antropología interpretativa, al mirar la cultura como ensamblados de textos unidos, vaga y a veces contradictoriamente, y al subrayar la *poiësis* inventiva que opera en todas las representaciones colectivas, ha contribuido significativamente a la desfamiliarización de la autoridad etnográfica. Sin embargo, por lo que tiene en común con la corriente realista, no escapa a la censura general por parte de aquellos críticos de la representación colonial, que, desde 1950, han rechazado los discursos que retratan las realidades culturales de otros pueblos sin poner su propia realidad en tela de juicio (*ibidem*: 159).

Resulta evidente que la posición teórica de la interpretación no es la única donde los rasgos de la interpretación se encuentran presentes, sino que los etnógrafos de la corriente dialógica y heteroglósica también forman parte de esta forma metodológica de análisis de los hechos sociales (*ibidem*: 161-167).

El concepto de interpretación en antropología ha sido abordado por Clifford Geertz, Dan Sperber y Robert Ulin, entre otros. En estos autores, sin embargo, la interpretación se parece menos a las hipótesis científicas y más a hacer inteligibles la experiencia vital de los otros o las de los etnógrafos.

El antropólogo Sperber dice que la tarea de la etnografía consiste en hacer inteligible la experiencia de los seres humanos particulares, moldeados por el grupo social de pertenencia, aunque para lograr este objetivo los etnógrafos deben interpretar las representaciones culturales compartidas por esos grupos. De esta manera, para Sperber (1991:127) explicar e interpretar las representaciones culturales son dos tareas autónomas que contribuyen a nuestra comprensión de esos fenómenos.

Por su parte, Robert Ulin considera que con frecuencia, aunque los antropólogos trabajan fuera de su propio ambiente y suelen ser capaces de entablar un diálogo con sus sujetos, el proceso que caracteriza la comprensión de las acciones y productos culturales humanos no es en esencia distinto de la interpretación de un texto en cuanto expresión de vida. De acuerdo con él (Ulin, 1990: 135) la comprensión de otras culturas sólo se presenta cuando el significado de una expresión o de un producto cultural no es evidente de inmediato y, por tanto, requiere de interpretación. Este último postulado no sólo requiere una precisión sobre el ámbito de la cultura sujeto a un análisis interpretativo, cuál no y por qué. Al igual que los problemas ya mencionados, se encuentra en la base de una metodología hermenéutica cuyo análisis presentamos aquí.

Con base en las ideas de Ulin y Sperber, nuestro argumento es que el proceso de interpretación constituye una forma diferente de comprensión a la metodología explicativa. Así, partimos del presupuesto de varios antropólogos posmodernos como Marcos y Cushman (1992: 171-213) y Tyler (1992: 297-313), que dicen que la cultura es un texto y que podemos tratar diferentes interpretaciones de los hechos como diferentes textos producidos por los actores. En *La violencia como fenómeno social* (Romero, 2006) se ha mencionado ya que los actores del linchamiento en Canoa, los cuales relataron sus historias 40 años después ocurrido ese fenómeno violento, se volvieron lectores del drama: sus diferentes relatos forman sus diferentes interpretaciones de los hechos. Así, comprender sus interpretaciones significó entender su posición social en la comunidad, sus experiencias distintas e historias particulares de vida.

Al analizar las diferentes versiones de los campesinos ejidatarios sobre la forma en que la bruja chupa a los niños, comprendemos el porqué o las razones de un sistema de pensamiento arraigado en la vida de la comunidad que cumple el mecanismo de controlar y aterrorizar a los grupos domésticos. Así, al proponernos

entender las interpretaciones de los campesinos ejidatarios en torno a la idea de la existencia de brujas chupadoras de sangre entre 1970 y 1980, así como la continua persecución de las mismas con la intención de matarlas, también nos ubicamos en las condiciones por las que atravesaba la vida en comunidad, sus vidas particulares y las presiones de diverso tipo a las que se hallaban sujetos los actores.

En el análisis de las interpretaciones de los campesinos ejidatarios del oriente de Huamantla se usan conceptos y presupuestos de la teoría literaria o de la estética propuesta por Roman Ingarden (1989). De acuerdo con este enfoque, la percepción e interpretación de la obra –o en nuestro caso las formas de pensamiento y acciones realizadas en torno a la brujería– son siempre un encuentro de los elementos objetivos de la realidad y los “llenados” o proyecciones subjetivas de los lectores de esos eventos. Al igual que Witold Jacorzynski (2000: 43), consideramos que la antropología interpretativa fundada en la estética de Ingarden se puede emplear en forma exitosa como una herramienta metodológica en la crítica y análisis de los textos etnográficos que tratan el fenómeno de la brujería.

Los presupuestos de Ingarden se consignan en el artículo “Concreción y reconstrucción” (1989), donde el autor expresa las principales ideas acerca de la formación de la obra de arte y objeto estético, además de que resume la teoría en los siguientes puntos:

1. Cualquier obra literaria está formada por diferentes estratos: a) el de los sonidos verbales, formaciones fonéticas y fenómenos de orden superior; b) el de las unidades semánticas: sentidos de enunciados y sentidos de grupos de enunciados; c) el de aspectos esquemáticos, en el cual aparecen objetos de diversos tipos expuestos en la obra; d) el de las objetividades representadas, expuestas en las relaciones intencionales proyectadas por las frases.

2. Los estratos forman en realidad un todo y sólo existen como entidades teóricas extraídas conceptualmente de la obra. A partir de la materia y la forma de los estratos individuales resulta una conexión interna esencial entre los diversos estratos, que da lugar a la unidad formal de la obra.

3. Además de la estructura estratificada, la obra literaria se distingue por tener una secuencia ordenada de partes (frases, grupos de frases, capítulos, etcétera). En consecuencia, la obra posee una “extensión” peculiar cuasitemporal desde el principio hasta el fin.

4. En contraste con una mayoría preponderante de enunciados de una obra científica, que constituyen juicios genuinos, los enunciados declarativos de una obra literaria de arte no son juicios genuinos, sino cuasijuicios. Su formación consiste en atribuir a

los objetos representados un mero aspecto de la realidad, sin marcarlos como auténticas realidades.

5. Cada uno de los estratos de una obra literaria es susceptible de poseer cualidades valiosas de dos tipos, según corresponda a valores artísticos o estéticos. Estos últimos se encuentran presentes en la misma obra de arte, en un particular estado potencial.

6. La obra literaria se distingue de las concreciones surgidas de lecturas individuales de la obra (o también de su representación y visión por el espectador).

7. En contraste con su concreción, la obra literaria misma es una formación esquemática. Algunos de sus estratos, en especial el de objetividades representadas y el de los aspectos, contienen “lugares de indeterminación”, los cuales se eliminan en las concreciones de modo parcial (Ingarden, 1989: 35-53).

8. Los lugares de indeterminación se eliminan en las concreciones individuales, de modo que una determinación mayor o menor ocupa su lugar. Por decirlo así, los “llena”. Este “llenado” no está del todo determinado por los caracteres definitorios del objeto. Así, las concreciones pueden ser en principio diferentes. La obra literaria es una formación puramente intencional que posee la fuente de su ser en actos de conciencia creativos del autor, cuyo fundamento físico se localiza en el texto escrito o en otro medio físico. En virtud del estrato dual de su lenguaje, la obra es accesible de manera intersubjetiva y reproducible, de modo que se convierte en un objeto intencional intersubjetivo, relativo a una comunidad de lectores. No se trata un fenómeno psicológico, sino que trasciende las experiencias de conciencia tanto del autor como del lector (*ibidem*: 36).

Sin duda alguna la obra de Ingarden posee problemas de comprensión y requiere una explicación. Jarcorzynski (2000: 36) ofrece varios comentarios sobre los puntos que permiten la analogía entre la obra literaria y la cultura o la antropología. Por eso inicia con un breve comentario sobre los puntos 1, 2 y 3, para después pasar a los puntos 6, 7 y 8. Al final, explica por qué se deben ignorar los puntos 4 y 5.

Los puntos 1, 2 y 3 nos introducen a los principales conceptos y distinciones de la teoría de Ingarden. El estrato a) no es sino el sustrato material de cualquier cosa, el objeto físico (secuencia de fonemas, material de la pintura, estuco de un relieve). El estrato b) se refiere a la semántica de la obra –en el caso de una novela o una pieza teatral será el contenido de éstos–. El estrato c) alude a las características o a los aspectos generales mencionados de los personajes, acontecimientos o situaciones referidos en la obra que, sin embargo, siempre están abiertos a las interpretaciones de los lectores. Por ejemplo, en *Hamlet* Shakespeare da a entender que éste es un joven príncipe danés en busca de justicia o venganza por la muerte

de su padre, asesinado por su actual padrastro. Con base en estas características muy generales imaginamos a Hamlet en diferentes situaciones descritas en la obra: Hamlet hablando con la calavera de Yorick, Hamlet matando a Polonius, Hamlet rechazando a Ofelia. El estrato d) se refiere a los objetos de nuestra imaginación, el resultado de la síntesis de las características generales y el “llenado” de los huecos o los “lugares de indeterminación” en la descripción del autor por parte de nuestra imaginación (Ingarden, 1989: 36).

Los puntos 6, 7 y 8 permiten aclarar la posición de los lugares de indeterminación. En el caso de Hamlet existen muchos lugares de indeterminación. Shakespeare no nos dice si Hamlet es alto o bajo, flaco o gordo, de ojos azules u otro color. Esta parte de la teoría resulta clave: para crear una “concreción” de Hamlet debemos eliminar “a nuestra manera” los lugares de indeterminación. Claro está que “la concreción de la obra es también esquemática, pero menos que la obra misma”. ¿Qué significa “a nuestra manera”? Ingarden ofrece una respuesta iluminadora:

El lector completa a los aspectos esquemáticos generales con detalles que corresponden a su sensibilidad, sus hábitos de percepción y su preferencia por ciertas cualidades y relaciones cualitativas. En consecuencia, estos detalles varían de un lector a otro. En este proceso, el lector se refiere con frecuencia a sus experiencias previas, y se imagina el mundo representado bajo el aspecto de la imagen de un mundo que él se ha construido en el curso de su vida (Ingarden, 1989: 42, *apud* Jarcorzynski, 2000: 37).

Como mencionamos ya, el esquema ingardeniano utilizado para presentar los relatos e interpretarlos comprende básicamente tres pasos que corresponden, más o menos, a las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué sucedió? ¿Cómo lo recuerda el informante? (*esquemata*).
- 2) ¿Por qué ocurrió de ésa u otra manera? ¿Quiénes eran las víctimas? ¿Quién era el culpable? ¿Qué motivos tenían los victimarios? Etcétera (determinación o actualización de los puntos indeterminados sugeridos por el antropólogo, o no).
- 3) ¿cómo el lector secundario o antropólogo interpreta o concreta los puntos 1) y 2) o, en otras palabras, cómo interpreta al lector primario –informante– a la luz de su relato. Por último: ¿cómo el antropólogo evalúa la interpretación del informante a la luz de los hechos ocurridos?

El análisis comprende tres niveles:

- 1) Los relatos de los informantes acerca de lo ocurrido en el momento que ocurren las muertes de los niños (puntos 1 y 2).

2) Los metarrelatos del antropólogo o el lector secundario; es decir, tras presentar el relato del informante, se comentará desde la perspectiva del antropólogo (punto 3).

3) La comparación crítica entre la perspectiva del informante y la que surge como la más verosímil a la luz de los datos que articulan el proceso histórico y los factores económicos, sociales y políticos, los cuales dieron lugar a la crisis socioeconómico de la región y la comunidad (punto 4).

En el análisis del fenómeno de las brujas que asesinan los niños al chuparles la sangre en la noche, hemos usado una versión de un campesino que anduvo armado y persiguiendo brujas para matarlas. Pasemos al contexto histórico regional donde ocurre el fenómeno aludido.

La región oriente de Huamantla

En el oriente del estado de Tlaxcala se ubica la región de Huamantla, un área de grandes planicies con agricultura comercial de verduras –brócoli, zanahoria, betabel, tomate, maíz, etcétera–, regadas por sistema de aspersión, y una parte de lomeríos y pequeñas montañas más al norte, que alcanzan hasta tres mil metros de altura, donde bajo el régimen del sistema temporal se cultivan productos importantes para los campesinos –por ejemplo, maíz, calabaza, avena y cebada–. También destacan, en el área de Concepción Hidalgo, la producción de durazno y, en menor cuantía, el maguey para la fabricación de pulque en Altazayanca.

En el siglo XX, al menos desde 1900 y hasta 1970, esa área estuvo dominada por el sistema de haciendas y ranchos dedicados de manera fundamental a la fabricación de pulque, la producción de cereales y la cría de ganado de toros de lidia. En la actualidad existe una relación simbiótica entre la ciudad comercial de Huamantla y un entorno de pequeñas comunidades agrícolas campesinas y migrantes como San José Xicohtécatl, Concepción Hidalgo, Alzayanca, Lázaro Cárdenas, Pocitos, Felipe Carrillo Puerto y Benito Juárez, cuyas identidades étnicas son fundamentalmente rancheras, con el gusto por las peleas de gallos, la tienda de vaquillas y las fiestas locales o regionales donde se degustan cerveza, tequila, arroz y barbacoa; por ejemplo, durante la festividad de la Virgen de La Caridad, celebrada en agosto en Huamantla. El dominio de la ciudad sobre ellas resulta evidente en la economía, la educación, la administración pública y aun el recreo dominante de la charrería y la fiesta brava.

El territorio de la región se limita por las llanuras que prolongan las faldas del volcán La Malinche y las zonas altas de los cerros que forman parte de la sierra

Tlaxco-La Caldera-Huamantla, donde, en vista de las condiciones naturales de altitud y las propiedades de la tierra cultivable durante el siglo XX y hasta 1970, permitió el cultivo de maguey y la producción de pulque a gran escala (Romano, Jiménez y Romero, 2007: 47-48).

En esta área regional se encuentra San José Xicohténcatl, una comunidad mestiza perteneciente al municipio de Huamantla a escasos 14 kilómetros de la cabecera municipal. Desde el último tercio del siglo XIX el lugar tiene una confluencia constante de trenes que atraviesan la comunidad con destino a México o Veracruz, así como una interacción laboral de campesinos en las extensas plantaciones de corte capitalista, donde en la década de 1960 se introdujo tecnología agrícola de riego. Esto ha conformado una sociedad abierta a las formas innovadoras de tecnologías y sistemas de producción agrícola que reordenaron su territorio, la cual ha debido asimilar el embate cultural que traen aparejado esas nuevas maneras y lógicas de producción agrícola capitalista. Desde las lógicas campesinas y sus representaciones ideológicas, éstas se han permitido interpretar tales cambios culturales y transformaciones socioeconómicas para darles un significado desde sus propias epistemologías, que los encierra en sistemas de pensamiento no propios sino reapropiados, como el de la brujería –y sus asociaciones con el Diablo–. Esto ha ocurrido en el curso de una historia regional donde los campesinos siempre han jugado el papel de explotados, despojados de sus territorios y aun subalternos en el aspecto cultural como parte de un proceso donde son ubicados por la economía capitalista y de donde esa matriz cultural les ha impuesto los actores creados ideológicamente con el interés de aterrorizarlos y mantener controlados en el aspecto político. Nuestra tesis es que tales formas de pensamiento en torno a la brujería y su asociación con el Diablo constituyen, más que formas propias de rancheros y mestizos, ideologías reapropiadas y hechas suyas por las comunidades campesino-ejidatarias a partir de la interrelación establecida de manera continua e histórica con las diferentes manifestaciones de la producción y el trabajo capitalista.

La comunidad campesino-ejidataria en medio de las plantaciones de agricultura capitalista

La que pareció una acción bondadosa y casi romántica del hacendado José Pimentel no resultó más que una argucia: por el año de 1931 él regaló a sus trabajadores aca-sillados de la hacienda de Cerón 20 hectáreas, si bien el bondadoso hombre sabía de antemano que tal acción se debía, en lo fundamental, a que las haciendas ubicadas

en el territorio regional de Huamantla eran afectadas por las políticas de los gobiernos posrevolucionarios. De esa manera, sus propios trabajadores no se mostrarían exigentes con una mayor cantidad de tierra.

Tras el primer reparto que permitió la construcción de sus “chozas”, los ex trabajadores de la hacienda de Cerón buscaron conquistar sus demandas por todos los medios, las cuales fueron cumplidas a cabalidad por el gobierno del general Lázaro Cárdenas en agosto de 1936, por medio de 940 hectáreas que se les quitaron a las haciendas de Concepción Cerón, San Bartolo Xonecuila, Santo Domingo Texmolac y San Miguel Franco. Los nuevos ejidatarios no siempre obtuvieron de manera pacífica —o “por las buenas”— la tierra que le cortaron a las grandes extensiones pertenecientes a las haciendas y los ranchos, pues con frecuencia los líderes se vendieron por dinero a los “amos” o dueños de las mismas. Aquellos que resistieron la tentación del Diablo resultaron apresados por los “federales” y conducidos a la cárcel en Huamantla o la capital del estado.

La rebelión de los campesinos contra sus amos nunca fue concebida por estos como acciones bienintencionadas; por el lo contrario, el hecho de arrebatar y apoderarse del medio de producción del capital y, sobre todo, de observar cómo los trabajadores se salían de control y se perdía el mecanismo que permite incrementar las ganancias, generó una gran tensión en las relaciones entre campesinos y patrones.

En un primer momento encontramos a una población pauperizada de trabajadores acasillados sujetos a un control férreo del sistema de trabajo, el cual no sólo los mantenía entre las murallas del casco de hacienda, sino que además sus pagos eran bajos y solían tener deudas con la tienda de raya, donde los mantenían comprometidos y ligados al sistema de explotación laboral de la propia hacienda. Dadas las supuestas bondades del dueño, se les concedió una pequeña parcela para construir sus viviendas, que físicamente se localizaban al lado del casco, en medio de la gran plantación de magueyes. Así, por un lado la considerada como una forma bondadosa de regalar tierra se había hecho intencionalmente como un mecanismo para que no exigieran una mayor cantidad; por el otro, la que parecía una manera de liberar la mano de obra al sacarla de los límites edificados del casco de la hacienda constituyó una argucia más, pues los ubicó al lado del casco, en medio de la propiedad, a fin de mantenerlos de nuevo cautivos. Es decir, constituyeron una supuesta mano de obra libre, pero presa por doble partida: a) espacialmente, sólo se le trasladó a un lugar seguro para ocuparla laboralmente, y b), la mano de obra nunca se libera de las garras del capital, como si hubiese vendido para siempre su alma a Mefistófeles, hasta que las fuerzas abandonan su cuerpo de tanto trabajo.

De este modo, los supuestos trabajadores libres debieron buscar nuevas opciones laborales en los ranchos y haciendas, ya fueran más cercanos o lejanos, donde muchas veces debían trasladarse en el mismo tren y gastar más dinero por ello. Sin embargo, la supuesta libertad alcanzada al salirse del interior de la hacienda constituyó una falacia, jamás hecha realidad. El espacio de movilidad se circunscribía a los propios ranchos vecinos, que los atraparon con la producción magueyera, la fabricación del pulque o la siembra de maíz, principalmente, en ranchos como Xonecuila, Santo Domingo y otros más.

Al pie de la sierra, la vegetación agreste y el terreno conformado por pequeñas llanuras y lomeríos interrumpidos por grietas profundas del terreno permitieron la cría de ganado bovino, del toro de lidia, así como del cultivo de durazno oro de Tlaxcala, Arkansas y otras variedades. Esta área se localiza cerca de las cabeceras municipales de Terrenate y Alzayanca, donde se asienta la hacienda Tenexac, criadora de toros de lidia, y el rancho La Providencia, cuyas tierras eran ocupadas por extensas hileras de plantas de maguey para la extracción del aguamiel y la producción de pulque, donde también pastaban ejemplares de toros de lidia. Debido al acaparamiento del aguamiel, la fabricación de pulque y el control de su mercado en esta región recayeron en los rancheros y los caciques, y frecuente constituyó un escenario de violencia, manifestada en asesinatos y venganzas entre las familias de los grupos de poder (*ibidem*: 53-54).

Esta región oriente de Huamantla, caracterizada durante el siglo XX por su peculiar fabricación de pulque en los ranchos, haciendas y comunidades campesinas, generó un emporio de riqueza entre unas familias que controlaban la región con el sistema de cacicazgo de tipo violento que causaba terror e intimidaba a la población regional. Sus propiedades, así como las plantaciones ubicadas sobre todo en Alzayanca, Cuapiaxtla, Huamantla, Terrenate y Tlaxco, eran propicias dadas las condiciones de altura, propiedades del suelo y el clima para el crecimiento del maguey y la fabricación del pulque, conducido sobre todo al mercado de Puebla de los Ángeles, Orizaba y la ciudad de México.

Sin embargo, el sistema de plantación basado en la fabricación del pulque entró en una dinámica de crisis cuando, en el ámbito local, los campesinos y rancheros dejaron de realizar la llamada resiembra de las plantas de maguey; en el mercado regional se dejó de comprar y beber el pulque en forma masiva, ante el incremento y la elevada producción de la cebada en la región de Apan, Hidalgo, y otros lugares, la cual propició la venta de cerveza a escala nacional. Esta crisis de la fabricación del pulque ocurrió con rapidez en la década de 1970, también a consecuencia del pro-

ceso de repartición de tierra a los campesinos, a que los gobiernos locales y federales compraron a los dueños de los ranchos y las haciendas, y a que los nuevos propietarios, campesinos ejidatarios, dirigieron la vocación productiva hacia la siembra de maíz, frijol y calabaza para el autoconsumo. Sólo algunos fabricantes de pulque permanecieron en el entorno de Alzayanca.

Resulta evidente que el proceso de transformación regional por el reparto agrario, la nula siembra de plantas nuevas y la caída del precio del pulque en el mercado nacional, tras ocho decenios de hegemonía y preponderancia agrícola y comercial, desembocó en una crisis económica no sólo entre los dueños de las plantaciones, sino también entre los trabajadores vinculados con el proceso productivo en las haciendas y ranchos. En general la crisis y, sobre todo, la falta de dinero para la manutención del grupo doméstico de la población campesina ejidataria se fue manifestando al grado de observarse una fuerte pobreza de la comunidad de Xicohtécatl, nunca antes vista.

Ante tales condiciones de falta de trabajo y opciones para los jóvenes en el campo se generó una gran movilidad laboral en las décadas de 1970, la de 1980 y las posteriores. Esto provocó tensiones en las relaciones entre los que salieron a trabajar y los que se quedaron en la comunidad de manera casi permanente, dedicados al trabajo agrícola en sus parcelas ejidales.

Aun cuando en 1979 hubo una dotación ejidal por parte del gobierno, que debió comprar las tierras a los hacendados, no resultó suficiente para detener a la población joven que no hallaba oportunidades laborales distintas al campo. Algunos salieron por la ruta del tren cuando contaban con parientes vinculados a esa forma de trabajo y llegaron hasta el estado de Chihuahua, donde se emplearon como albañiles, mecánicos e incluso en el propio tren.

En la región oriente este medio de transporte había servido casi en exclusiva para fomentar la producción y llevar el pulque a Puebla, Orizaba y México desde las haciendas y ranchos pulqueros, pero también para obtener mercancías y tecnologías fuera de la región, con lo que se modificaban las condiciones laborales y se incentivaba la ganancia capitalista.

Al mismo tiempo el ferrocarril sirvió como instrumento importante para el propio capitalismo agrario, al articular grandes distancias a donde se llevó a vender el pulque. También se fomentó una mayor siembra de plantas y la fabricación de esa bebida, con lo que se invitó al desbordamiento de la mano de obra “libre” para buscar oportunidades laborales fuera del control regional establecido en ranchos y ex haciendas.

El tren constituyó el símbolo concreto y tangible por donde llegaron las mercancías representantes del capitalismo, aunque también fue el mecanismo por donde partía el producto del trabajo y esfuerzo depositado en una planta que sobrevive en las mayores inclemencias del clima de la región y que frecuentemente volvía convertido en dinero –ganancia capitalista– pero que nunca enriquecía a los campesinos, sino a sus patrones o “amos”.

Mientras más les succionaban el esfuerzo de su trabajo y dejaban su vida cristalizada en la fabricación del pulque, los campesinos vieron cómo su sangre y su sudor partieron en aquel tren, si bien para ellos jamás regresó ni una parte de esa ganancia capitalista. Es decir, el capitalismo agrario no sólo les llegó a esos campesinos como una forma concreta para obtener un mayor capital de una planta ancestral mexicana, así como en la manera de traducirla en una gran plantación, sino que principalmente los involucró en el modo de organizar el trabajo que permitiera extraerles hasta lo último de su aliento y vida, con tal de transformarlo en una ganancia que incrementara su capital.

Así por ejemplo, cuando una mujer de 58 años afirma que “hace 40 años que las brujas empezaron a bajar del tren, que venían pegadas, que de ahí se desprendían. A la una de la mañana pasaba el tren para México y a las tres de la mañana para Veracruz. Las brujas venían en el tren de la una de la mañana. Las veían bajar del tren”, resulta comprensible cómo la bruja es una metáfora del capitalismo, donde los personajes que representaban la cultura occidental y el capitalismo llegaron transmutados y, sobre todo, codificados como los seres no visibles que se encargaban de chupar la sangre a la gente más tierna, desprotegida ante la rapacidad de estos actores del capital: nos referimos a la nueva mano de obra constituida por los niños.

En medio de una crisis socioeconómica de la comunidad de San José Xicohtécatl, provocada sobre todo por la repartición de la tierra de las haciendas en la década de 1970, aunada al consecuente fraccionamiento de las mismas y a la baja del precio del pulque en el mercado nacional, se produjo una pérdida grave para los antiguos dueños de los dos recursos en que se capitalizaban: la tierra y la mano de obra.

¿Se debió a esa gran movilidad de mano de obra y a la pérdida de sus tierras que se creara un mecanismo ideológico para controlar y aterrorizar a la comunidad campesino-ejidataria? ¿Por qué se generó y reprodujo ese sistema de represión violento dirigido a estigmatizar de manera fundamental a las mujeres, en una sociedad con crisis de pobreza donde los hombres se veían obligados a salir a trabajar?

Concreción 1. La bruja que se peleó con la guajolota se chupó a las niñas

I

Martín afirma que su trabajo *es* campesino, pues en la actualidad —a mediados de octubre— se dedica a segar las cañas de maíz. Es decir, cortan las plantas sin la raíz para acumularlas en montones conocidos como “mogotes” en el ámbito local. A causa de ese trabajo tiene las manos deterioradas, como se aprecia en el momento que levanta el envase plastificado de una Coca-Cola de dos litros cortada a la mitad, de donde va sorbiendo el pulque que Porfirio fabrica y que en 2006 vendía en su propia casa a dos pesos el litro. Ya han pasado los últimos días de lluvia y se empieza a sentir un poco de frío en las mañanas y la tarde. Debido a la lluvia, el pulque ya no posee la viscosidad ni la espesura que tanto gusta a campesinos como Martín. A él no le importaba mucho, pues tan pronto llegaba de trabajar bebía entre dos y tres litros. Él vive justo frente al lugar de venta de pulque, en una casa de concreto por la que, asegura, ha debido trabajar mucho para construirla con materiales fuertes y duraderos. Recuerda que cuando era chico, más o menos a los seis años —hacia 1963—, nunca tuvo una casa como los ricos, sino que vivía en una de “tapia”, de tierra compactada, construida con tablas superpuestas para semejar una barda. Sus padres apenas contaban con una casa de “popotes”, donde se traslucía el sol por las mañanas, con piso de tierra y un *tlecuil* en el mismo espacio, donde hacían sus camas con costales.

En 2006, meditando y con gran elocuencia, con dos litros de pulque en el cuerpo, platicaba sobre su trabajo, que consiste en tirar y “amogotar” las cañas de maíz, cuyo propietario le pagaba entonces 800 pesos por cada “parcela” de cuatro hectáreas, localizadas en el pueblo de Felipe Carrillo Puerto, fabricante de quesos de cabra y a una hora de distancia en bicicleta. Para realizar esta labor Martín invierte dos semanas, y si bien dice que esto implica mucho trabajo, como está acostumbrado a trabajar la tierra desde niño, “el trabajo campesino no es mucho esfuerzo”.

Tres años después, en 2009, Martín ya no consumía pulque, pues relata que antes lo tomaba desde las cuatro de la mañana —a veces a diario— durante la jornada de trabajo: continuaba su ingestión durante el desayuno, después en la comida y hasta muy tarde, cuando ya era casi noche, momento en el que volvía a casa ebrio.

Martín refiere que un patrón le manifestó que no había muerto de tanto tomar, aunque vendió su parcela y la mitad del terreno desde donde ahora sólo mira esta bebida. ¿Cómo recuerda Martín el tiempo en que había las brujas en la comunidad?

Cuando estaba jovencito, chiquito.... No es cuento. Dios me está castigando. Si le digo cuentos, don Octaviano, tu suegro, sabrá que digo la verdad. Hace un rato estaba con don David Salamanca, que decía: “Ahora ya no hay de antes, esas cosas...” Mi papá, tío Rogelio, Porfirio, Genaro, Salvador. Había allá un crucero, un árbol llorón. estaba una magueyera grande. Era de Cerón. En la noche, creo que eran como a las nueve o diez de la noche, no había luz eléctrica. Entonces yo estaba chamaquito. Tenía como seis años. Se juntaba la familia de la calle: Joaquín, José, Miguel Salamanca, Rogelio, Claudio Romero y sus hijos: Salvador, Leobardo, Genaro Romero y José Romero. Sacaban su escopeta de chimenea y, de ese tiempo, salía una muchacha: Lupe Salamanca, Isidra Salamanca, de 20 o 25 años. Salían a ver la bruja. “¡Miren la bruja, ya se escondió en los magueyes de Cerón!” Subía y bajaba la luz. Y en la noche eran las cinco de la mañana, pero nunca la pudieron agarrar. Entonces, como a las seis, que ya había muerto una niña, hija de Salvador López Romero. Al otro día que se chupa otra niña, del señor Diódoro Salamanca, como a las seis de la mañana. Ya habían cuidado la magueyera y se les vino el sueño a los que cuidaban. Ésas tienen poder. Entonces ya de ahí a nosotros nos espantaba mi papá: “¡Júntense, duérmense juntos!”

Teníamos una casa de zacatón. El techo era de zacate. Eran unas rendijas que se traslucían. En la mañana entraba la luz del sol. Para dormir te tendían un costalito, con una cobija delgadita. ¡Era tu cobija en la santa noche! En el suelo de tierra. ¡Ahora estamos en la gloria! Y un pulguero que sacaba harto. Decía mi abuelita Genoveva: “Párate porque voy hacer la cocina, y el tenamaxtle para hacer tortillas”. Mientras que el miedo lo tenían los niños, en la noche. ¿Cuándo íbamos a progresar? Con el miedo a las siete de la noche. ¡Méтанse pa’ dentro! Venía la bruja. ¿Cuál luz? Bendito sea el señor. Es mi vida que yo viví.

Estábamos durmiendo. Una totola estaba echada con sus totolitos. Entra la bruja en la casa de popotes. Entra la bruja y se pelea con la totola. No dejó que chupara el niño. Estaba echada con sus totolitos y se pelearon bien. Se agarraron al tú por tú, se daban de trancazos. La bruja se convierte en totola. Echada en el nido se pelea con la bruja.

Yo tenía como 12 años cuando ya no oía de esas chingaderas. Tenía como 12 años de la bruja. Veían una luz que bajaba, subía, bajaba. Se escondía debajo. Allí iba, iba, volvía a subir; se ponía en aquel capulín. La iban siguiendo los hombres, cuando ya iba llegando cerca del árbol. Mi papá, mi tío David, los que cuidaban. David Salamanca, José María López, Trino López, Rogelio López, José López, Wiliulfo Salamanca López, Porfirio Salamanca, Martín López Ortega. Mi papá se ponía a vigilar toda la noche y todos los vecinos se cuidaban.

Mínimo a las 11 de la noche llegaban las brujas. Cuando llovía estaba aquí tan oscuro. ¡Ahí hay que estar al tiro como a las 11 de la noche! Hasta las tres de la mañana, que llega

la última. En los árboles de enfrente de la casa se paraban para poder chupar a los niños. Los mataba, los chupaba en el cuello. ¡Tragaba la sangre y falleció el niño! Cuando despertaba la mamá ya estaba bien muerto. Se ponía negro. Lo chupaba la sangre. ¡Por Dios!

La cara y el cuerpo se le ponían negro y más donde le chupó. Le deja marcado donde se prensó el animal ése. Cuidaban. Unos se dormían y otros se ponían a vigilar toda la noche. Una noche uno y otras noches otros dos. Cuando ya no se veía lo de la bruja, ya lo dejaron por la paz. Cuando venían las brujas era como el mes de agosto y septiembre, cuando hay milpa grande, en el tiempo de agua, agosto y septiembre, cuando se oye ese animal. Ahora ya no se ve. Gracias a Dios ya no. Mi papá se dormía y mi mamá no se dormía. Se iban cambiando en las noches para cuidar el niño.

Cuando iban a ver el doctor, le tenían que decir: “Le chupó la sangre la bruja. Ésa fue la causa de la muerte del niño”, y dabas el nombre. El doctor lo asentaba en el acta. Llevaban el niño a Huamantla. En la presidencia auxiliar hacían el acta de defunción. Te la daban y venían con el presidente de Xicohtécatl, para que fueras a enterrar el niño en el camposanto. Le hacían un rosario en la noche. Como si fuera muerte natural y, al otro día, llevan la cruz a parar al camposanto. ¿Cómo no vamos a saber la historia si ya la pasamos?

Yo soñé que andaba segando la mazorca y salió un coyote, y se quedaba mirando. Le decía a mi esposa y mi hijo: “A ver háblale, a ver si puedes, porque los coyotes te enmudecen, le tienes que pegar o hacer algo”. Andaba segando la mazorca. Eso lo vi. Es perro del demonio, no es como un perrito de nosotros. El coyote es perro del demonio. El perrito es fiel del hombre. El coyote, si lo viste, te enmudece. El coyote tiene que ver con el Diablo. Por la noche lo encuentras, en la noche, y se lo traga a uno si va uno solito. Pero si ventea el fierro ya no se acerca. Siente miedo, se escrapela el cuerpo: ¡Ja!, ¡ja!, ¡ja! ¡Que quieres gritar! ¡Es un pinche animal feo!

El vaho es el que echa. Le entra al cuerpo. Solamente con la trompa se agarra, con miedo, y si lo quieres agarrar se seca el árbol y, uno, el humano, se enferma, ¡tienes el gusto de matar! Mi papá lo agarró en el maguey y lo trajo a su casa, y se secó el capulín. Lo agarró en la hacienda de Santo Domingo. Anda uno pidiendo limosna, frijol. Te dan lo que tú quieras, un peso. ¡Ya traje el perjuicioso! Se lleva un pollo, guajolote. Se brinca. Un pollito falta, y se lo va a comer al campo. Lo arrastra y se lo va a comer allá. Son bonitas historias de nosotros los campesinos. Esto fue cuando tenía 14 años, en 1961. Mi papá era tlachiquero, para hacer pulque del aguamiel. Mi papá con un alambre le hizo una ruedita al alambre en la boca del maguey y le puso una gasa, y al entrar la cabeza y quedó atrapado en el maguey. El burro no quiso llegar hasta el maguey, porque ahí estaba atrapado el coyote. Lo agarró a pedradas. Ya estaba ahorcado con el alambre. Tenía unas piedras para tapar la boca del maguey. Hizo cachos de piedras y le dio de pedradas hasta

que lo mató, y con esa misma trampa lo amarró de la silleta y mi papá llegó a Cerón: “¡Que atrapé un coyote!” Lo dejó en su casa. Lo amarró en un capulín. El capulín se secó. Mi jefecito se enfermó. Se vio malo, malo, y se lo llevaron a curar. Estaba espantado. Se le fueron los pulsos. Estaba espantado.

Los puntos de indeterminación que era necesario actualizar por parte de Martín eran los siguientes: ¿por qué, mientras combaten con armas a las brujas, asesinan a una niña? ¿Por qué señala a la maguquera de la hacienda de Cerón como el lugar de donde provienen las brujas? ¿Por qué considera que las brujas sólo llegan entre las 11 y las tres de la mañana? ¿Por qué asocia la bruja con un animal, que llega durante los meses de lluvia o cuando la milpa es grande? Por último, ¿por qué habla de un coyote asociado con el Diabolo, que también proviene de la maguquera?

El informante lo explicó de manera sugerente, al afirmar que la historia que relata es una historia verdadera, no un cuento: “Dios me está castigando si le digo cuentos”. Sin embargo, la veracidad de sus palabras no sólo se las deja a Dios, en quien pone toda su fe por tratarse de un católico convencido, sino también en los hombres terrenales: “Don Octaviano, tu suegro, sabrá que digo la verdad”. En una comunidad sin energía eléctrica era frecuente que por la noche aparecieran las brujas: “En los maguques de Cerón subía y bajaba la luz”. Pero como Martín, sus vecinos y familiares profesaban la religión católica y conocían del perjuicio que provocaban las brujas, debían salir como soldados con sus armas: “Sacaban la escopeta de chimenea, de ese tiempo”, en la mano, “pero nunca la pudimos agarrar [...] Entonces, como a las seis, que ya había muerto una niña, hija de Salvador López Romero. Al otro día que se chupa otra niña, del señor Diódoro Salamanca”. Debido a que era muy temprano cuando ocurrieron los asesinatos, “ya habían cuidado la maguquera y les vino el sueño a los que cuidaban. Ésas tienen poder”.

Otro punto de indeterminación importante de actualizar por parte Martín eran el siguiente: ¿por qué, mientras combaten con las armas a las brujas, las niñas son asesinadas por ellas? El informante la actualiza de manera sugerente, al asumir que son las brujas las que asesinan a los niños pequeños: “Como a las seis ya había muerto una niña”, “Al otro día que se chupa otra niña del señor Diódoro Salamanca”, ante lo cual sus vecinos y familiares salieron con las armas a fin de asesinarlas, pues ellos, como soldados de Dios, debían combatir para que no mataran a los niños.

De acuerdo con esta concepción campesina, o más propiamente con la epistemología campesina, los campesinos debieron salir a cazar las brujas que provenían de las plantaciones de maguque pertenecientes a la hacienda de Cerón, pues desde allá

salían y venían por las noches en forma de luz, que ellos identificaban como entes perjudiciales, con el propósito de matar a los niños recién nacidos o pequeños (como las niñas que supuestamente mató). En esta óptica campesina los niños pequeños sólo pueden morir cuando las brujas o algún animal que deambulan volando por la noche se introducen en las casas y les chupan la sangre, mas no porque sean asesinados por algún familiar o miembro de la comunidad campesina. Los asesinatos de los infantes no pueden quedar indemnes para los campesinos, pues los hombres armados con escopetas o machetes justifican que salgan en pos de matar a quienes han perjudicado; de lo contrario, la generación futura está en peligro de extinción.

Otro lugar de indeterminación señalado por Martín es el siguiente: ¿por qué señala a la magueyera de la hacienda Cerón como el lugar de donde provienen las brujas? Martín indicó que los que se encargaban de cuidar que las brujas no asesinaran a los niños observaban: “¡Miren, la bruja ya se escondió! En los magueyes de Cerón subía y bajaba la luz”. Y también, que cuando el sueño los venció, “ya habían cuidado la magueyera y les vino el sueño a los que cuidaban”. Resulta evidente que Martín hace un señalamiento fundamental puesto que, al destacar que ocurrió en el área de la magueyera, indica un territorio que no es propiamente el campesino comunitario, sino el de la gran plantación capitalista de la hacienda de Cerón, de donde provienen esos entes malignos, los cuales buscan a toda costa succionar la sangre de esa joven generación, o más en concreto asesinarla.

La indicación de la hacienda de Cerón resulta por demás sugerente, ya que es parte de la historia de la comunidad, debido a que las tierras que obtuvieron para edificar sus viviendas fueron donadas por el dueño de ese lugar. También es donde los campesinos que trabajaron como acasillados pelearon por la vía legal hasta obtener la tierra ejidal para sus cultivos. Sin duda alguna, de donde provienen los frutos de su sostenimiento fue generado no sin tensiones ni conflictos, como parte de una idea contraria a la propia lógica de reproducción de los capitalistas. No es fortuito que precisamente desde la gran plantación capitalista, donde se generaron las disputas por un medio de producción, sea de donde llegan en la noche los seres que buscan “chupar” la sangre nueva. ¿Por qué precisamente las brujas provienen de un área de agricultura capitalista?

El tercer lugar de indeterminación manifestado por Martín es el siguiente: ¿por qué dicen que las brujas llegan entre las 11 de la noche y las tres de la mañana? Es claro que Martín busca puntualizar que “allí hay que estar al tiro como a las 11 de la noche hasta las tres de la mañana, que llega la última bruja”, porque entre los campesinos era sabido que a la una de la mañana llegaba el tren hacia Veracruz,

donde también venían las brujas pegadas o colgadas. O también, en el propio tren, se podían ir con rumbo a Oriental, Puebla, y tras de ellas salían los perseguidores armados. Es evidente entonces que también el tren ha jugado un papel importante en la vida de la región, tanto en la comercialización del pulque en el exterior, la llegada de mercancías y tecnología, como en el dinero proveniente de las ganancias de la venta del pulque, que cada vez hacía más ricos a los hacendados y rancheros.

Resulta paradójico que en el instrumento del desarrollo del capitalismo por donde se iban el pulque, los cereales y el ganado, también se fuera el esfuerzo del trabajo de los campesinos y que éste no les devolviera dinero convertido en capital, sino sólo como “brujas chupadoras de sangre”.

Otro lugar de indeterminación manifestado por Martín: ¿por qué asocia la bruja con un animal, que llega en los meses de lluvia o cuando la milpa está grande? Evidentemente Martín considera a la bruja como un animal, que “le deja marcada una rueda donde se prensó el animal ése [...] cuando se oye ese animal”. En tal sentido, Martín hace una transposición al aceptar que la bruja tiene la propiedad de los nahuales, al convertirse en animal: “La bruja se convierte en totola”. Desde su referente cultural, Martín asocia a la bruja occidental con una concepción agraria de los nahuales. Paradójicamente, la comunidad campesina asimismo traspone e invierte las asociaciones culturales, al ubicar en el tiempo del crecimiento y la fertilidad de la tierra y sus productos agrícolas, como el maíz y la calabaza, la muerte de las niñas, esto es, la destrucción de las que en potencia pueden, en el futuro, generar la vida. Posiblemente, al destacar el tiempo de las aguas se indiquen las aguas terroríficas y destructoras que tras la canícula inundan valles, tiran milpas y destruyen casas.

En 1980 los indígenas nahuas de San Juan Texhuacán, Veracruz, no salieron de sus casas el 24 de agosto, pues afirman que ese día de san Bartolomé “el Diablo se soltaba”. En aquellos años era frecuente y casi seguro que ese día empezara la temporada de lluvias, en muchas ocasiones de manera torrencial.

El último lugar de indeterminación manifestado por Martín: ¿por qué habla de un coyote, asociado con el Diablo, que también proviene de la magueyera? Él asegura que este animal es otro de los que no son amigos del ser humano, pues sólo “el perrito es fiel del hombre”. Al coyote lo clasifica como “perro del demonio”: “El coyote tiene que ver con el demonio”. Al hacer la distinción de que animales domésticos como la totola son susceptibles de asociación-transformación con la bruja, y el coyote con el Diablo, también se indica la procedencia, clara y transparente: “Mi papá lo agarró en el maguey [...] Lo agarró en la hacienda de Santo Domingo”. También aquí se cumple con claridad la sentencia de Martín: que la bruja trans-

formada en animal y el coyote (un animal) transformado en Diablo provienen de los magueyes de las haciendas. Es claro que tales personajes, la bruja y el Diablo, llegados de Europa como parte de concepciones religiosas, cruzan los dominios del capitalismo y se asocian con otros personajes locales de la cultura campesina, para resignificarse con sus concepciones simbólicas.

II

Pasemos ahora a nuestra interpretación del relato de Martín y tratemos de destacar los lugares más importantes. ¿Por qué señala a la magueyera de la hacienda de Cerón como el sitio de donde salían las brujas? Nuestra interpretación es que, por supuesto, la bruja, como el propio Diablo, constituyen seres fantásticos que cuya matriz cultural no se ubica en la cultura campesina, sino que son exteriores a sus formas de pensamiento, hasta que impulsados por las formas de dominación envolventes capitalistas y la ideología occidental cristiana se aceptan en el interior del cuadro de sus categorías culturales en el mundo campesino de Xicohtécatl, a modo de otorgarles resignificaciones e interpretaciones distintas a las traídas desde Europa. La supuesta bruja europea era más bien un tipo de mujer estigmatizada, señalada, ultrajada y, finalmente, enviada a la hoguera porque el poder dominante, la ciencia y la razón, que no compartieron sus saberes curativos domésticos, así como su supuesta vida desaliñada o concupiscente, atentaba contra su proyecto modernizador.

Michelle Perrot (1997) señala que de los detenidos y quemados en forma masiva en Alemania, Suiza y el actual este de Francia, así como en Italia y España, de acuerdo con una estimación alcanzaron cerca de las cien mil víctimas, de las que 90% fueron mujeres. Esta ola de represión se inició a finales del siglo XV, pero tuvo su punto álgido en el XVI y el XVII. Lo más destacable, según Perrot, es que esto coincide con el Renacimiento, el humanismo, la Reforma, donde los protestantes estaban de acuerdo con los católicos respecto a la nocividad de las brujas. Esto explica que fuera la actual Alemania la geografía de las hogueras, y la representación de brujas en la pintura alemana –como la de Lucas Cranach y Hans Baldung Grien–. En nombre de la ciencia, la racionalidad occidental erradicó la figura de la alteridad: el judío, el extranjero y la bruja: “Esta historia confirma la reflexión ulterior de Adorno y Walter Benjamín, para quienes existe un vínculo entre el proceso de civilización y la barbarie, el progreso y la violencia. Las brujas aparecen como chivos expiatorios de la modernidad” (Perrot, 2008:113).

Los asesinatos de mujeres y hombres ocurridos en tiempo y espacio diferentes poco o muy poco tienen que ver con el desplazamiento de las brujas voladoras y chupadoras de sangre, las cuales van de las grandes plantaciones capitalistas de las haciendas y ranchos hasta las pequeñas comunidades campesinas del oriente de Huamantla, como ocurre con San José Xicohtécatl. ¿Por qué vienen las brujas de las plantaciones de magüey? Los padres de Martín, y más propiamente sus abuelos, fueron trabajadores acasillados que primero observaron cómo el fruto constante y agotador del trabajo adquirió la forma de una bebida transformada en el enriquecimiento y capitalización del dueño. Luego vieron cómo ese gran emporio feneció, de lo cual sólo les quedó una parte de sus tierras, donde la plantación capitalista del magüey les “extrajo” el esfuerzo de su trabajo; en un sentido metafórico, dieron su sudor y sangre para cristalizarlo en una mercancía que, aun cuando pertenecía a su entorno ambiental, no benefició a los campesinos, sino a los dueños o “amos”, como localmente los conocían.

Tanto en los ámbitos económico como histórico los campesinos dependieron de la plantación capitalista de la hacienda de Cerón, si bien fueron los actores del capital los que “succionaron” su sangre o su vida para enriquecerse a costa de ellos. Debido a ese proceso histórico de explotación fue que Martín interpretó y simbolizó a la bruja chupadora de sangre como uno de los agentes que no sólo eran parte de esa plantación, sino donde se encuentra el quid de la maldad existente en las pequeñas sociedades campesinas. Es decir: la bruja quiere volver para acabar con la infancia que permitirá la reproducción biológica al llegar a la edad adulta y, con ello, el sostenimiento de la sociedad campesina.

Segundo lugar de indeterminación: ¿por qué dice que mientras ellos combatían a las brujas, ellas asesinaron a una niña? La interpretación de Martín sugiere más una justificación respecto a por qué ellos usaban las armas, las cuales pueden conducir a asesinatos, que la verdadera razón de la muerte de las niñas. Sin duda alguna nuestra interpretación sobre las dos muertes son, bajo las condiciones de pobreza de los grupos domésticos, la falta de comida, la desnutrición o la enfermedad. Técnica-mente también pudo deberse al descuido infantil, al ahogamiento o aplastamiento de los bebés durante la fase nocturna por parte de los padres. Así, una vez ocurrido el “accidente” o muerte, se racionaliza una interpretación del fenómeno de manera codificada y simbólica. ¿Qué mejor interpretación de la muerte de las niñas que una bruja malvada, la cual proviene de las plantaciones donde ha estado “chupando la sangre” a los trabajadores de las haciendas o ranchos y donde han dejado su esfuerzo, sudor y sangre? Los campesinos de San José Xicohtécatl codificaron y

simbolizaron a la bruja como el agente que había succionado la sangre a los trabajadores y que regresaba a acabar la tarea de asesinar la nueva generación.

Tercer lugar de indeterminación: ¿por qué dice Martín que las brujas llegan a las 11 de la noche y que la última se va a las tres de la mañana? La comunidad campesina conocía a la perfección que la bruja podía llegar en ese espacio de tiempo. ¿Por qué? Una razón de gran peso es que las brujas salen de noche, pero otra, de igual importancia, es que los campesinos sabían que éstas llegaban colgadas o pegadas del tren a la una de la mañana, provenientes de Veracruz. También es factible que a las tres de la mañana llegaran las últimas brujas desde México. Por ello debían estar pendientes del “instrumento” que tanto había servido a los agricultores capitalistas para llevar al mercado en Puebla, México y Orizaba el líquido viscoso del pulque y que tanto los había enriquecido. Los campesinos sabían que el tren sirvió para transportar el producto de su trabajo penoso y fatigante, donde dejaron el sudor y la “sangre”, el cual nunca los remuneró porque el dinero, la tecnología y la mercancía fueron a parar a los dueños de las plantaciones capitalistas.

Cuarto lugar de indeterminación: ¿por qué Martín asocia a la bruja con un animal que llega en los meses de lluvia o cuando la milpa es grande? En nuestra interpretación, la asociación de una bruja europea con un animal se refiere a la posibilidad de la transformación de un ser humano en algún animal, como la guajolota. Es decir, la bruja resulta susceptible de contar con un *nahualli*, o como diría Alarcón, “puede derivarse de tres raíces que significan: la primera, mandar; la segunda, hablar con imperio; la tercera, ocultarse o rebosarse” (*apud* Aguirre Beltrán, 1992: 47). Los naguales, embozados bajo la apariencia de un animal, mandan y hablan con imperio (*idem*).

En la construcción ideológica o metafísica de los campesinos como Martín existe una articulación de las formas del pensamiento europeas y las de índole mesoamericana, en este caso en un área de influencia otomí, que es la región oriente de Huamantla. Debido a esa doble posibilidad del personaje los campesinos las observan en las luces de la noche y a la par desarrollan un gran temor y respeto por esas creencias arraigadas en su cultura.

En cambio, si tuviésemos que dar una interpretación por demás simple y descontextualizada respecto al motivo por el que las brujas salen en tiempo de lluvia, las asociaríamos con las mujeres-diosas, como se observa en el *Códice Borgia*, y argumentaríamos que, en efecto, las mujeres-diosas muertas en parto, consideradas temibles y peligrosas, se manifestaban en cinco fechas que descendían a la tierra: *ce calli*, *ce ehecattl*, *ce quiahuitl*, *ce mazatl* y *ce ozomatl*. Así, diríamos que las nacidas en *ce quiahuitl*, “uno lluvia”, serían magas capaces de quitarse una pierna (Ojeda, 2009). Pero tenemos

una pregunta: ¿cómo se puede dar cuenta de las transformaciones habidas durante 500 años en el área mesoamericana y continuar sosteniendo que esas formas de pensamiento mantienen un *continuum* hasta la actualidad sin sufrir modificaciones? Sin duda, en la cosmovisión de Martín está presente la asociación de los tiempos de lluvia o fertilidad como un momento en que ocurren las destrucciones por motivos de las lluvias torrenciales, inundaciones o muerte. La bruja chupadora de sangre, transformada en animal, es símbolo de la muerte en la comunidad campesina, proveniente del área capitalista de la plantación de maguey.

Por último: ¿por qué habla Martín de un coyote asociado con el Diablo, el cual proviene de la magueyera? Nuestra interpretación es que ciertamente el coyote, por su asociación con el Diablo, constituye la representación del mal, aunque se debe considerar que no sólo cuenta con un gran poder para inmovilizar a los transeúntes que se lo encuentran, sino que también suele estar asociado con un poder inmenso, ya que en San Miguel Canoa, Puebla, los cazadores consideran que en la frente de la cabeza tiene un hueso codiciado y costoso, útil para potenciar sexualmente a los hombres y, con ello, dominar a las mujeres sin que éstas se den cuenta de la argucia.

No por eso en San José Xicohtécatl la asociación del coyote con el Diablo resulta menos importante. El coyote funge como el nahual del Diablo, y es la forma de este animal la que observan los campesinos al encontrarlo, si bien lo codifican como el Diablo. Él es el malo, pero también el que induce al placer sexual. La maldad y el placer sexual suelen sintetizarse en el personaje Diablo. Si el coyote, que es el perro del Diablo, cuenta con los poderes del mal y también del goce sexual, ese mal proviene de la gran plantación de agricultura capitalista de la magueyera. De allí llegan las concepciones de la maldad a los campesinos, pero no lo hacen solas, sino también al lado de la religión católica tradicional.

III

¿Cómo es posible evaluar la versión de Martín a la luz de los hechos ocurridos? Él está consciente y crédulo de que en una comunidad campesino-ejidataria las niñas pequeñas, exclusiva y permanentemente, mueren asesinadas porque las brujas que merodean en la noche en forma de luz les chupan la sangre. Sin embargo, lo que no dice es que existieron otros factores que provocaron la muerte, como el descuido, la pobreza y el accidente. En el contexto de una comunidad agraria que entró en crisis económica tras el repartimiento de tierras entre 1936 y el 1979, esto

incidió en la baja de la producción de las plantas de maguey y, en consecuencia, en la falta de fabricación de pulque, sobre todo debido a la pérdida del mercado nacional de este producto y la venta generalizada de la cerveza, que a su vez generó falta de trabajo y dinero circulante entre los grupos domésticos de San José Xicohtécatl.

Ante la falta de opciones o alternativas locales en la agricultura, entre 1970 y 1980 ocurrió una constante emigración de hombres y posteriormente de mujeres para laborar fuera de la región oriente de Huamantla, de modo que ésta quedó fuera del control y bajo la sujeción de los dueños de las grandes plantaciones capitalistas. En tanto no existieron alternativas laborales regionales, muchos jóvenes varones debieron salir de sus comunidades campesinas. Por esta causa las mujeres quedaron solas en el grupo familiar, y ante la falta de los hombres, que tenían el poder en los grupos domésticos, resurgieron mecanismos de control local hacia las mujeres que, en una comunidad bajo el dominio patriarcal, constituían el blanco de la sujeción y marginación, incluso por medio de mecanismos ideológicos de terror y miedo hacia sus propias responsabilidades, como el cuidado de los niños, su educación, alimentación y la fidelidad hacia el esposo.

Todo esto indica que el sistema violento de control social constituyó un mecanismo de poder y control que mantuvo unidos a los hombres, quienes lucharon con las armas y, de paso, controló a las mujeres en un momento de crisis tanto económica como psicológica ante los embates externos de enemigos ficticios.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, FCE/UV/INI/Gobierno de Veracruz, 1992.
- BOURDIEU, Pierre, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- CLIFFORD, James, "Sobre la autoridad etnográfica", en Carlos REYNOSO (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2009.
- INGARDEN, Roman, "Concreción y reconstrucción", en Rainer WARNING (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.
- JACORZYNSKI, Witold, "La antropología como obra literaria", en *Dimensión Antropológica*, vol. 20, año 7, 2000.
- JARVIE, I. C., "Comprensión y explicación en sociología y antropología social", en R. BORGER y F. CIOFFI (ed.), *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza, 1974.

- MARCUS, George E. y Dick E. CUSHMAN, “Enografías como textos”, en Carlos REYNOSO (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- MENÉNDEZ, Eduardo L. y Renée DI PARDO, “Violencia y alcohol. Las cotidianidades de las pequeñas muertes”, en *Relaciones*, vol. XVIII, núm. 69, 1998.
- OJEDA DÍAZ, María de los Ángeles, *Las diosas en los códices del grupo Borgia. Las cihuateteo*, 2009, en línea [http://www.artshistory.mx/sitios/index.php?id_sitio=5354&id_seccion=4556&id_subseccion=8520&id_documento=281].
- PERROT, Michelle, *Mujeres en la ciudad*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997.
- _____, *Mi historia de las mujeres*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- ROMANO, Ricardo, Raúl JIMÉNEZ y Oswaldo ROMERO, *Cacicazgo y oligarquía en el oriente de Tlaxcala*, Tlaxcala, El Colegio de Tlaxcala/Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2007.
- ROMERO MELGAREJO, Oswaldo, *La violencia como fenómeno social. El linchamiento en San Miguel Canoa, Puebla*, UAT/Coltla/Conacyt/Jorale, 2006.
- SPERBER, Dan, “Etnografía interpretativa y antropología teórica”, en *Alteridades*, año 1, núm. 1, 1991.
- TAUSSIG, Michael, *El Diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México, Nueva Imagen/Patria, 1993.
- TYLER, Stephen, “La etnografía posmoderna. De documento de lo oculto a documento oculto”, en Carlos REYNOSO (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- ULIN, Robert C., *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI, 1990.

El olvido de las mujeres asesinadas en el movimiento estudiantil de 1968 en México

Alessa Pech M. / Osvaldo Romero M.
Universidad Autónoma de Tlaxcala

RESUMEN

El objetivo de este trabajo de investigación es visibilizar la participación política de las mujeres en el movimiento estudiantil de 1968, como una parte importante y sustancial en la configuración y organización del movimiento. En ciertos análisis de las ciencias sociales, les han negado la voz a las mujeres, si bien ellas lucharon por las demandas de la democratización política de la sociedad mexicana, la libertad, contra el autoritarismo gubernamental, pero, sobre todo, contra la sociedad patriarcal, la libertad sexual y de pensamiento, lo que desarrolló nuevas formas de lucha feminista que marcaron la historia política de México.

Palabras clave: movimiento estudiantil, Estado represor, mujeres, política, libertad, violencia, asesinatos.

ABSTRACT

This paper explores the political participation of women within the 1968 student movement as an important and substantial part of the formation and organization of the social movement. Some research in the social sciences has denied women a voice, but women have fought for political democracy in Mexican society, for political freedom, for sexual freedom, for liberty of thought, against despotic government, and above all against patriarchal society. This has led to the development of new means for the feminism struggle that marked Mexico's political history.

Keywords: student movement, repressive state, women, politics, freedom, violence, political murders.

El movimiento estudiantil de 1968 en México durante el periodo de gobierno de Gustavo Díaz Ordaz (presidente de la nación entre el 1° de diciembre de 1964 y el 30 de noviembre de 1970) ha sido abordado por distintos investigadores dada su gran importancia en la historia mexicana. Antropólogos, sociólogos, historiadores y periodistas se han ocupado de él desde sus diferentes disciplinas. Sin embargo, aún se percibe una ausencia: la de las mujeres. Algunos investigadores han referido que ellas no estuvieron presentes en el movimiento estudiantil; otros, que su participación no resultó significativa ni influyó mayormente. Sin embargo, como veremos, las mujeres constituyeron una parte fundamental del mismo.

El movimiento estudiantil del 68 resulta significativo y atrayente para el mundo intelectual y académico por tres grandes razones. Por un lado, unió a estudiantes, profesores, intelectuales, obreros, campesinos, padres y madres de familia, amas de casa e incluso sacerdotes en una misma lucha contra el gobierno mexicano autoritario de aquellos años. Es preciso no olvidar que las mujeres formaron parte de esta lucha, y no sólo las estudiantes de diversas preparatorias y universidades que participaron de manera activa, sino también amas de casa y madres de familia.

Por otro lado, la matanza del 2 de octubre de ese año, en la que el Estado mexicano imprimió con muerte, cárcel y sangre su sello de violencia y represión para disipar el movimiento, representa una de las tragedias más grandes e indignantes sufridas por el pueblo mexicano. Hombres, mujeres y algunos niños que estaban presentes ese fatídico día fueron testigos y víctimas de la violencia y represión del Estado.

Finalmente, ese movimiento es tan importante por el cambio que representó tanto en lo cultural como en lo social y, por supuesto, en el aspecto político para todo el pueblo mexicano. En esta lucha las mujeres del 68, convencidas de los ideales del movimiento, no sólo enfrentaron el autoritarismo del Estado, sino también el sistema patriarcal que las oprimía y dictaba que no debían inmiscuirse en estos asuntos.

La matanza del 2 de octubre ha sido el acontecimiento más enfatizado por los actores políticos, por el pueblo y por los investigadores debido al brutal despliegue de violencia del gobierno mexicano por medio del ejército y del grupo paramilitar denominado Batallón Olimpia, que cobró más de 300 muertos, miles de heridos y miles de detenidos, hecho que estremeció al país entero y que más tarde sería aceptado por el propio Gustavo Díaz Ordaz.

Tras el fatídico 2 de octubre, fue a los encarcelados, líderes varones, a quienes se les dio todo el protagonismo. Convertidos en presos políticos por el Estado mexicano represor, fueron ellos quienes narraron el movimiento estudiantil del 68, en sus relatos se situaron a sí mismos por encima del pueblo y desdibujaron las bases del movimien-

to, en tanto que la participación de las mujeres quedó minimizada y muchas veces “invisibilizada”.

El objetivo de este trabajo es hacer visibles a esas mujeres que participaron en forma activa en el movimiento estudiantil y que no sólo fueron una parte importante en su configuración, sino que además lograron una transformación para sí mismas como parte del proceso. En un contexto diferenciado para hombres y mujeres, y en un escenario bastante masculinizado, donde los varones gozaban de una práctica política, las mujeres debieron salir de la esfera doméstica para tomar conciencia social y formarse una autoconciencia. El propósito aquí no consiste en desacreditar la versión de los líderes varones ni restar importancia al horror de la masacre de Tlatelolco ni a la degradación de lo vivido en la cárcel, sino aportar más al estudio del tema, en vista de que las mujeres también fueron una parte importante y deben ser tomadas en cuenta por la importancia que reviste.

Este trabajo se divide en cuatro pequeños apartados, el primero dedicado a la configuración del movimiento estudiantil, donde se narra en breve desde el acontecimiento que dio nacimiento a la indignación y lucha contra el autoritarismo mexicano hasta la consolidación del movimiento, para lo cual la participación de las mujeres fue de suma importancia. El segundo segmento aborda la represión y violencia ejercida por el Estado mexicano el 2 de octubre para disipar el movimiento. La tercera sección alude a la labor de las mujeres tras ese trágico acontecimiento, y el cuarto subtema plantea cómo se desdibujó la participación de las mujeres del 68 con las narraciones de los presos políticos. Al final presentamos una breve conclusión.

Para la elaboración de este trabajo se llevó a cabo una revisión bibliográfica de cuatro artículos sobre el movimiento estudiantil del 68 en México. Tomamos como base las aportaciones de Deborah Cohen y Lessie Jo Frazier (2004) para abordar la participación de las mujeres en el movimiento, pues estas autoras, en su trabajo “México 68: hacia una definición del espacio del movimiento. La masculinidad heroica en la cárcel y las ‘mujeres’ en las calles”, elaboraron y analizaron entrevistas a mujeres que participaron en el movimiento estudiantil, las cuales revelaron que, contrario a lo que otros autores han sostenido, las mujeres sí estuvieron presentes y fueron parte importante de este movimiento. Las autoras refieren que en un primer momento encontraron a 60 mujeres que habían participado y que al entrevistarlas la lista se duplicó. Aquí intentamos articular el trabajo de Cohen y Frazier con el artículo “El movimiento estudiantil de 1968 en el proceso de radicalización hacia la lucha armada en México: 1968-1971”, de la investigadora Florencia Ruiz Mendoza, en vista de que esta última realiza una cronología del movimiento que permite dar

cuenta de su proceso. Por último, las lecturas de “Otra mirada al 68: mujeres universitarias en Puebla”, de Gloria A. Tirado Villegas (2004), y “La participación de la mujer universitaria en el movimiento estudiantil de 1968 en México”, de Karina Lvone Cruz Flores (2011), permitieron complementar el trabajo. Por supuesto, las lecturas sobre teoría política feminista han permitido, en un primer momento, despertar el interés por hacer visibles a las mujeres en muchos aspectos de la vida social y política de las que han sido borradas, y por el otro permite que surjan nuevos cuestionamientos que resultarían interesantes para un posterior análisis del movimiento a la luz de las teorías feministas.

Las mujeres del 68 en la configuración del movimiento estudiantil de México

El que sería el movimiento social más importante para México comenzó a escribirse el día 22 de julio de 1968, cuando granaderos del 19° Batallón de Infantería se adentraron en la escuela Vocacional núm. 2 del Instituto Politécnico Nacional (IPN) a fin de terminar con una riña entre sus estudiantes con alumnos de la Preparatoria Isaac Ochoterena, incorporada a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Los granaderos hicieron uso excesivo de la fuerza, al golpear y detener a varios estudiantes —algunas versiones señalan que además dos maestras fueron violadas.

Esto causó indignación en la Federación Nacional de Estudiantes Técnicos (FNET), organismo estudiantil perteneciente al IPN, que convocó a una marcha para el día 26 de julio de ese año en protesta y solidaridad a sus compañeros por lo ocurrido. El autoritarismo del gobierno mexicano, presidido por Gustavo Díaz Ordaz, se revelaba cada vez más insostenible para el pueblo mexicano, que anhelaba una mayor apertura y participación política.

Ésta no fue la primera movilización social en México en esos años, si bien sigue siendo la más importante del país hasta nuestros días por las razones comentadas en la introducción de este trabajo y que desarrollamos a continuación, articuladas a nuestro análisis de la participación de las mujeres del 68 en el movimiento estudiantil.

Ante la indignación por lo ocurrido el 22 de julio, las mujeres que poco a poco habían empezado a tener acceso a estudios superiores no se mantuvieron al margen, y desde un inicio algunas estudiantes se unieron a las marchas y protestas contra el autoritarismo del gobierno mexicano, a la par que otros estudiantes y maestros. Como observaremos a lo largo del presente texto, y pese a la falta de reconocimiento de

su participación, constituyeron una parte fundamental en el movimiento estudiantil. La investigadora Karina Lvone Cruz Flores expone lo siguiente respecto a la participación femenina:

El interés de los ciudadanos de una mayor apertura y participación política también fue compartido por amplios sectores de mujeres que, de igual modo, querían ejercer sus derechos de ciudadanas, por lo que se hicieron presentes en un ambiente de protesta e inconformidad. Las mujeres fueron testigos y protagonistas de los cambios de época y por medio de su participación mostraron su importancia ante las problemáticas que estaban en la raíz de la inconformidad y las luchas sociales, en particular ante sus problemas específicos. Quizá una causa y un efecto de la toma de conciencia de su función, como fue el acceso de un mayor número de mujeres a estudios superiores, especialmente a los estudios universitarios, les permitió adquirir un capital cultural desde el cual reflexionar en torno a su condición en la sociedad mexicana (Cruz, 2011: 4).

Para continuar con la cronología del movimiento, por otro lado, y a la par de la manifestación del IPN, la Central Nacional de Estudiantes Democráticos (CNED) se dio cita para marchar por el aniversario de la Revolución cubana. El entonces Departamento del Distrito Federal (DDF) había autorizado la realización de ambas marchas. Sin embargo, los jóvenes de ambas manifestaciones resultaron crudamente reprimidos. La policía y los granaderos golpearon y detuvieron a los estudiantes, con un saldo de decenas de heridos.

Ante esto, el 30 de julio la FNET dio a conocer un pliego petitorio que incluía siete puntos:

- 1) Destitución de los jefes policiacos capitalinos.
- 2) Destitución de los responsables de las tropelías cometidas contra los estudiantes de la vocacional.
- 3) Indemnización de estudiantes lesionados.
- 4) Expedición o aplicación de un reglamento que delimitara la intervención de los comisionados del orden público.
- 5) Desaparición de las fichas policiacas de estudiantes detenidos.
- 6) Excarcelación de los estudiantes presos e información sobre los desaparecidos.
- 7) Desalojo inmediato de las escuelas por parte de las tropas federales y policiacas.

El gobierno mexicano respondió con más violencia. El 30 de julio, el 2° Batallón de Infantería del ejército lanzó un *bazukazo* contra la puerta de la Preparatoria núm. 1 de la UNAM. El entonces rector Javier Barros Sierra se pronunció de inmediato y

condenó el ataque, lo cual vino acompañado de más represión contra los estudiantes. Las facultades, escuelas y preparatorias de la UNAM empezaron a organizarse con rapidez. El 1º de agosto el rector encabezó una marcha con los estudiantes, maestros y trabajadores de la UNAM, en la que también participan mujeres.

El 4 de agosto los comités representantes del IPN y de la UNAM dieron a conocer un segundo pliego petitorio con seis puntos:

- 1) Libertad a presos políticos.
- 2) Renuncia del jefe y subjefe de la policía capitalina y del jefe del Batallón de Granaderos.
- 3) Extinción del cuerpo de granaderos.
- 4) Derogación del artículo 145 y 145 bis⁴ (referentes a delitos de carácter político).
- 5) Indemnización a los deudos de los estudiantes fallecidos hasta ese momento y gastos médicos para estudiantes lesionados.
- 6) Deslinde de responsabilidades de los actos de represión cometidos por las autoridades.

Cabe mencionar que no sólo se pedía la libertad de los presos políticos que ya había del movimiento, sino que también se exigía la liberación de los presos políticos de movimientos sociales anteriores.

El 8 de agosto quedó formalmente constituido el Consejo Nacional de Huelga (CNH), órgano que aglutinó a las escuelas y organizaciones de izquierda en el movimiento. El CNH reivindicó el segundo pliego petitorio. La estructuración del movimiento fomentaba las prácticas democráticas.

El CNH se componía de representantes elegidos en cada escuela o facultad; detrás de esa estructura formal había órganos de representación más pequeños que coordinaban las escuelas o facultades. Aunque el consejo debatía las estrategias de alto nivel, como el momento para realizar un mitin masivo o cómo reaccionar a un intento de invasión policiaca en las universidades, la responsabilidad de organizar y llevar a cabo las actividades diarias se dejaba en manos, sobre todo, de las miles de brigadas estudiantiles, según cada escuela o facultad.

Algunas brigadas se conformaron en exclusiva con jóvenes mujeres pertenecientes a escuelas de matrícula femenina; otras eran mixtas. Padres de familia y otras personas que no eran estudiantes también crearon brigadas de apoyo y participaron junto a los estudiantes. Cada brigada era en gran medida autónoma, cuyos miembros decidían las actividades diarias para llevar el movimiento a las calles. De esta manera la organización dio cuerpo a una mezcla participativa de prácticas políticas directas y de representación.

Es necesario hacer notar que las mujeres del 68 que deseaban colaborar en estas brigadas en principio enfrentaron la oposición por parte de su familia, así como el autoritarismo que existía tanto en las escuelas como por parte del Estado, y en fin, a todo un sistema patriarcal.

Rafaela Morales, militante del movimiento estudiantil del 68, comenta al respecto: “Peleábamos contra el autoritarismo que enfrentábamos más cerca de nosotras [contra las preparatorias y contra el Estado]”.

Elena Castillo, otra mujer que colaboró en el movimiento y que para ello debió oponerse al régimen familiar, recuerda: “Las mujeres no podíamos salir de noche. Todas las noches, antes de que empezara el movimiento, yo estaba en la casa y no podía siquiera pensar en salir después de las ocho de la noche”. La participación suscitó una rebelión contra ciertas limitaciones familiares: “Si eras miembro de una brigada, aunque tuvieras que estar en casa antes de las ocho, no podías decirle a tus compañeros: ‘Bueno, ya me voy. Tengo que irme a casa o mi mamá me va a matar’. En lugar de eso, decías: ‘Oigan, chavos, ¿ustedes me llevarán a casa?’ ‘Sí, claro, pero quédate otro rato y luego te pasamos a dejar’. Y nuestros compañeros empezaron a tratarnos más como verdaderos colegas [...]. Nuestras vidas se transformaron”.

Para investigadoras como Cohen y Frazier (2004), cuando las mujeres eran acompañadas por las noches para regresar a su casa en lugar de que fueran solas, no sólo se reconocían las amenazas contra su integridad física, sino también las diferencias en cuanto al acceso y libertad de movimiento. Esas amenazas inminentes servían como medios para disciplinar a las mujeres en lo social y lo político, con lo que se reforzaban las estructuras del control patriarcal. Aun así, para estas mujeres el 68 abrió oportunidades para las relaciones sociales y, por ende, para su propia participación política.

Las relaciones interpersonales en evolución comportaban un desafío al control patriarcal dentro del núcleo familiar. La participación femenina estaba en gran medida influida por las reacciones de sus parientes. Muchas familias se sentían amenazadas por las actividades de sus hijas y temían que se cuestionaran las estructuras de la disciplina en el hogar. Cuando ellas empezaron a transgredir esos límites, los padres (sobre todo el varón) a menudo impusieron medidas de control más estrictas. Con frecuencia, como recuerda Gloria Jaramillo, la situación de preocupación y control suscitaba conflictos en la familia:

El movimiento era una situación en la que vivías junto con todos tus amigos. Aunque la escuela fuera exclusivamente para mujeres, durante el movimiento estabas de hecho viviendo con compañeras y compañeros que iban a otras escuelas [Tal comportamiento]

era realmente escandaloso para nuestros padres; en primer lugar porque su hija estaba involucrándose en un movimiento social [...] donde no tenía nada que hacer; en segundo lugar, porque fácilmente podría fracturar la autoridad de la familia.

Además, para Cohen y Frazier (2004) el intenso contacto interpersonal en el clima de una situación política volátil contribuyó a derrumbar las ideas que tenían las mujeres sobre el género. Esa ruptura abarcó mucho más que las relaciones hombre-mujer, para incluir una gama de autopercepciones y prácticas sexuales (heterosexuales, homosexuales y bisexuales). Las mujeres relacionaron su despertar sexual con el despertar político. Para algunas, como Angélica Tirado, las implicaciones de las interacciones sexuales entre adolescentes iban en contra de sus ideas previas respecto a lo que significaba ser hombre o mujer: “Empezamos a cuestionar las instituciones”, explica. “Empezamos a cuestionar nuestros propios papeles sexuales”. El movimiento, en su opinión, “creaba una gran camaradería entre los chavos y nosotras. Eso no quiere decir que hubieran dejado de ser ‘machos’, sino más bien que las circunstancias hacían que nos consolidáramos como una sola fuerza”.

Aunque Angélica sólo relacionaba de manera implícita las interacciones sexuales de las mujeres con la posibilidad de una alianza política, desvincular el sexo de un proyecto marital futuro se abrió a la posibilidad de un tipo distinto de intimidad y relación de pareja, uno dirigido –como lo estaban sus energías inmediatas– hacia la urgente lucha política. Además, ahora los hombres y las mujeres podían ser amigos y no sólo parejas románticas o sexuales, explican Cohen y Frazier (*idem*).

Rosa Zamudio recuerda cómo, al ser la única mujer en su brigada, vivió un sentimiento distinto de camaradería con sus compañeros varones, un tipo de relación que antes le era negada: “En el movimiento, mis mejores amigos eran hombres [...] Yo tenía un novio, un arquitecto. Él no quería que participara. No entendía. Terminamos a causa del movimiento”.

Por otro lado, y en contraposición a los padres que no querían que las mujeres se involucraran en el movimiento estudiantil, otros padres y madres sí apoyaron a sus hijas para que lo hicieran e incluso varios se integraron en forma activa. No podemos negar que algunos lo hicieron para cuidar a sus primogénitas, si bien otros lo hicieron por una convicción real en los ideales del movimiento que, no está de más resaltar, conocieron por voz de sus hijas.

Por supuesto que en los hogares también se daba el trato diferenciado de los padres respecto a los hijos varones y las hijas que participaban en el movimiento, con el que daban una mayor permisividad a los primeros. Es obvio que el escenario político

se hallaba totalmente conferido a los hombres, si bien esto no impidió que las mujeres tomarán nuevos papeles.

La investigadora Gloria A. Tirado Villegas habla sobre el proceso de significación de la participación en el movimiento y refiere que éste era distinto para las mujeres y para los varones, “en primer lugar, porque la mayoría de los varones gozaba de una práctica política, una experiencia, y el marco en el que interactuaban pertenecía a un escenario bastante masculinizado. En segundo lugar, porque el movimiento del 68 permitió salir a las jóvenes de la esfera doméstica, tomar conciencia social y formar una autoconciencia” (Tirado, 2004: 106).

Al rebelarse contra esas posiciones, las mujeres no se dieron cuenta de la importancia que ello implicaba contra la autoridad patriarcal, como revelan Cohen y Frazier (2004: 618): “Si bien las mujeres no se veían como feministas *per se*, no por ello su participación política dejó de impugnar las estructuras autoritarias en muchos niveles”.

En un principio muchas mujeres se ofrecieron como voluntarias para trabajar en las cocinas colectivas construidas para alimentar a los militantes del movimiento estudiantil. Fue así como se unieron a las brigadas. Las laboriosas tareas –y a la vez tan restadas de valor–, como lavar los trastes, ir a comprar diversos artículos y preparar los alimentos deben ser también tomadas en cuenta como parte de la configuración del movimiento, pues permitieron que los militantes se mantuvieran fuertes para continuar con la lucha.

Las mujeres del 68 no sólo se conformaron con actividades domésticas. Durante las horas de comida ellas, hasta el momento alejadas del escenario político, escuchaban a sus compañeros, de modo que poco a poco empezaron a participar cada vez más activamente, aunque algunas desempeñaban tales actividades domésticas sin plantearse otra forma de participación. En cambio, otras se sentían inconformes ante la idea de que por ser mujeres debieran cumplir con esas funciones y decidieron que ya no sólo ayudarían a alimentar a los varones, sino que impugnaron las normas, salieron a las calles y llevaron el mensaje del movimiento a los escenarios políticos no formales en que ellas se desenvolvían, como las calles, el mercado y las escuelas de sus hijos.

Susana Rivas, militante del movimiento estudiantil, ha señalado: “Sí, cocinar era nuestra función y lo hacíamos bien. Pero también rompimos con ella. Nos salimos de nuestro papel y convocamos a reuniones espontáneas en los mercados y en las esquinas de las calles, en distintas colonias”.

Es preciso señalar que casi ninguna de las mujeres del 68 tenía experiencia en hablar en público, si bien rompieron con el temor inicial. Salir a las calles fue un

gran aporte para que el movimiento creciera. Brigadas como la de Carmen Torres salieron intencionalmente a buscar el apoyo de las mujeres en los mercados.

Las mujeres también elaboraron panfletos para dar a conocer el mensaje del movimiento. Empero, esta labor fue también subestimada, pues el pueblo era caracterizado como femenino y se atribuía al hecho de que las mujeres tuvieran facilidad de comunicación con el mismo: no como una habilidad política, sino como algo natural por formar parte de él.

Para Cohen y Frazier (2004: 68), cuando las mujeres se involucraron de modo más activo y llevaron a las calles los ideales del movimiento estudiantil, pusieron en duda la exclusividad de la calle y la política para los hombres: “Mediante estas incursiones [...] las mujeres, tan a menudo excluidas del escenario político formal, ponían en duda la definición de la calle y la política como [exclusivamente] masculinas”.

Al hablar de su participación y la de las mujeres del 68, Zamudio indica:

Las mujeres jugaban un papel muy importante, porque participaban al igual que los hombres [...] Compartíamos los mismos riesgos, porque el hecho de subirnos en un camión para distribuir propaganda o para hablar con la gente implicaba el peligro de ser arrestadas o perseguidas. Y tanto hombres como mujeres compartíamos ese riesgo por igual. Los chavos tuvieron que cambiar [...] de hecho cambió su actitud hacia nosotras. Antes, eran conquistadores. Después, hablaban sobre relaciones basadas en la amistad, el compañerismo y la solidaridad (*ibidem*: 615).

Si bien la mayoría de las mujeres participó en las brigadas y muy pocas en el CNH, algunas tuvieron un papel activo en las asambleas de las facultades, donde se debatían día tras día la naturaleza, el propósito y las actividades del movimiento. Varias de ellas han hablado con entusiasmo de esas asambleas diarias. Otras, en cambio, refieren que no se sentían cómodas al manifestar allí sus opiniones, pues existían presiones de sus compañeros para que trabajaran en forma callada, tras bambalinas, o eran inhibidas por ellos. Rosa Bañales recuerda: “Los hombres acostumbraban chiflar y gritarnos cosas cuando tratábamos de hablar. Eso hacía más difícil hablar y expresar lo que pensábamos.”

Para Cohen y Frazier (*ibidem*: 609) este tipo de conductas por parte de los hombres hacia sus compañeras no era más que parte de un sistema patriarcal que reduce a la mujer a un cuerpo y no la reconoce como un ser pensante e inteligente. “Reducidas a cuerpos marcados por el género, a esas mujeres se les negaba nuevamente toda posibilidad de apelar a la mente, a la inteligencia y la razón, que se concedían tan sólo a los protagonistas políticos” varones.

Diversas mujeres se sentían intimidadas también por su falta de experiencia política, aunque ello era en cierta medida contrarrestado por la conciencia, cada vez mayor, de la oportunidad novedosa de participación que les ofrecía el movimiento.

Carla Martínez, al referirse a la participación femenina en el movimiento, observa: “Participar era una novedad, porque nunca antes nos habíamos involucrado en cosas de política. Nuestros compañeros seguían tratándonos como inferiores, pues nos decían que nosotras no sabíamos nada, porque no podíamos hacer nada y ellos podían hacer todo”. Sin embargo, ese trato no impidió que algunas mujeres se regociaran con sus capacidades recién descubiertas. En efecto, prosigue Carla: “Sí, *yo sé y yo puedo* hacer esas cosas”.

Así pues, pese a lo anterior, las mujeres continuaron participando en forma activa en el movimiento estudiantil y supieron aprovechar la falta de reconocimiento como actores políticos para apoyarlo, al infiltrarse en espacios vedados para sus compatriotas políticos varones. A plena vista de la policía entraban y salían de las instituciones educativas ocupadas y a menudo se les asignaba la tarea de llevar mensajes. Las jóvenes de élite utilizaron su imagen para apoyar el movimiento sin convertirse en sospechosas y pusieron también algunas casas y automóviles al servicio del movimiento.

El movimiento estudiantil había crecido enormemente: estudiantes de distintas instituciones académicas, profesores, intelectuales, obreros, campesinos, padres y madres de familia, amas de casa e incluso sacerdotes se encontraban unidos en la lucha contra el gobierno mexicano autoritario tutelado por Gustavo Díaz Ordaz. Por supuesto, las mujeres se hallaban presentes: lo habían estado a lo largo de la configuración del movimiento y no se puede negar que participaran en la lucha y que desde las bases hicieran posible, en conjunto con los demás actores políticos, que el movimiento cobrara tal fuerza. Así pues, las brigadas resultaron fundamentales para la configuración del movimiento estudiantil.

El 13 de agosto se efectuó una marcha, ahora mítica en la historia de los movimientos sociales en México: el Sindicato de Telefonistas y el de Telegrafistas, médicos y ferrocarrileros, entre otros gremios, se unieron también al movimiento estudiantil. Alrededor de cien mil personas marcharon hacia el Zócalo de la capital del país. Una vez más la movilización estuvo acompañada de golpizas, lanzamiento de gases lacrimógenos y detenciones de cientos de estudiantes por parte de la policía y los granaderos.

Respecto a tal fuerza y unión consagrada en el movimiento estudiantil del 68, la investigadora Florencia Ruiz Mendoza (2011) expresa: “El movimiento social en el país venía desarrollándose de manera aislada e independiente en cada sector (magisterial,

médico, campesino, etc.) y fue el movimiento estudiantil el hecho clave que permitió aglutinar y articular a todos los grupos de lucha, porque tomaron las demandas de los estudiantes como propias: democracia, igualdad, justicia y participación política en la vida del país” (Ruiz, 2011: 370).

No fue hasta el 22 de agosto cuando el gobierno mexicano habló por primera vez de entablar un diálogo con los manifestantes. El CNH respondió que estaba dispuesto al diálogo y que éste debía realizarse de inmediato. En ese clima tuvo lugar otra marcha histórica, la del 27 de agosto, donde participaron alrededor de 400 000 personas. Se efectuó un mitin en el Zócalo, donde al parecer unos provocadores izaron la bandera rojinegra en lugar de la bandera nacional e hicieron repicar las campanas de la Catedral metropolitana. El gobierno tomó esto como una grave ofensa contra dos íconos nacionales.

El 1° de septiembre el presidente Gustavo Díaz Ordaz rindió su Cuarto Informe de Gobierno, en el cual mostró claros indicios de lo que se tenía preparado para los estudiantes y sus seguidores. El primer mandatario manifestó: “Hemos sido en exceso tolerantes y sabemos con certeza que fuerzas externas al seno del movimiento están agitando al país. No quisiéramos hacer uso de la fuerza, pero si es necesario lo haremos”. Sin embargo, nadie llegó a imaginar a qué grado harían uso de las armas.

El 18 de septiembre la política represiva del gobierno dio un giro muy negativo, con una redada masiva: por la noche, en medio de un mitin del CNH en la Facultad de Medicina, el ejército irrumpió en Ciudad Universitaria. La Secretaría de la Defensa Nacional movilizó a miles de soldados, que llegaron con tanques a detener a cientos de universitarios, incluidos padres de familia. El rector Barros Sierra, indignado, condenó la invasión de la universidad por parte del ejército y el atentado contra la autonomía universitaria, ante lo cual presentó su renuncia, que no fue aceptada. Por otro lado la policía, los granaderos y soldados sembraban un verdadero terrorismo de Estado en los barrios de la ciudad y las escuelas. Se suscitaban balaceras nocturnas afuera de las preparatorias y las vocacionales, en Chapingo, en los barrios de Tlatelolco y Zacatenco, donde se encuentran las principales instalaciones del IPN.

El 23 de septiembre el ejército invadió con lujo de violencia las instalaciones del Politécnico. La represión fue aún mayor que la de días anteriores en Ciudad Universitaria. Los soldados llegaron con metralletas. Cuando los estudiantes del IPN opusieron resistencia y trataron de combatirlos, hubo muertos, heridos y detenidos. A la medianoche del 24 de septiembre el ejército toma las instalaciones de Zacatenco, también pertenecientes al IPN.

El fatídico 2 de octubre del 68

La movilización de la que ha sido una de las noches más tristes en la historia de México comenzó por la mañana. Elementos del ejército, de la policía y del Estado Mayor presidencial empezaron a ocupar sus trincheras de muerte. Desde las 10 de la mañana hasta las dos de la tarde sitiaron la zona centro de la ciudad, Ciudad Universitaria, el Casco de Santo Tomás, la Ciudadela, las vocacionales y la plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco. También, por la mañana, francotiradores y militares vestidos de civiles llegaron a Tlatelolco y ocuparon el edificio Chihuahua de la unidad habitacional y el de la Secretaría de Relaciones Exteriores, ambos justo frente a la plaza.

El CNH tenía programado un mitin allí a las cinco de la tarde. Media hora antes el ejército ya había cercado el lugar con soldados y con tanques. El gobierno tenía preparados también cárceles, hospitales y el Campo Militar Número Uno para encerrar a los dirigentes del movimiento.

El mitin se inició a las cinco y media. Se tenía pensado realizar una marcha en dirección al Casco de Santo Tomás, la cual se suspendió porque los asistentes estaban prácticamente sitiados por el ejército. A las seis y cuarto el ejército tomó sus posiciones y 15 minutos después brilló en el cielo una estrella de muerte: las luces de bengala.

Yolanda Casas, brigadista del movimiento, comparte su testimonio:

Al ver en el cielo la ráfaga de luces hubo un silencio generalizado, tensión ante las luces de bengala. Yo pensé que eran cohetes. Por el altavoz los oradores de la tribuna nos decían que nos tranquilizáramos, que no pasaba nada. Empezaron a llover los balazos. La gente trataba de huir, pero éramos tantos que las salidas estaban obstruidas. Alcancé a ver montañas de gente, unas sobre otras, arrastrándose por el piso. Estábamos aterrados y desesperados. Vi cómo los helicópteros colgaban sobre nosotros, disparando con metralletas. Los soldados nos cercaron las salidas, pero no dispararon. Si hubieran querido nos hubieran matado en ese momento. Yo estaba embarazada de dos meses y tenía una hija de dos años. Sólo pensaba en ella y en la manera de que alguien pudiera avisarle qué me había pasado en caso de morir. Finalmente los soldados atrincherados nos gritaron: “¡Pélese ahorita!” Y nos dejaron escapar.

La balacera intensa duró alrededor de media hora, pero se mantuvo intermitente hasta las ocho y media de la noche. Hacia las nueve de la noche todos los departamentos de todos los edificios cercanos eran cateados con lujo de violencia por los

elementos de las fuerzas armadas. El saldo, entre hombres y mujeres, fue de aproximadamente 300 muertos –el Estado sólo reconocía entre 20 y 50–, miles de heridos y otros miles de detenidos. Con motivo de los XIX Juegos Olímpicos, varios periodistas extranjeros se encontraban en Tlatelolco, por lo que fueron cateados por elementos del ejército, que les quitaron las películas de sus cámaras y grabadoras.

El Batallón Olimpia es una sombra negra que persiste y cubrió el movimiento de 1968. Se trató de un grupo paramilitar creado por el capitán Fernando Gutiérrez Barrios, en ese entonces director federal de Seguridad, conformado por miembros del ejército, de la policía y del Estado Mayor presidencial, el cual inició sus operaciones prácticamente con el movimiento. A sus elementos también se les conoce como los del “guante blanco”, pues hay testigos de que el 2 de octubre llevaban un guante de ese color y de que ellos fueron los que dispararon desde los departamentos de la unidad, comandados por el capitán Ernesto Gómez Tagle.

La investigadora Florencia Ruiz Mendoza (2011: 364) subraya: “La represión fue brutal y el mensaje claro y contundente: no habría diálogo ni apertura democrática, sólo sangre y violencia. [...] Sin embargo, el Estado nunca imaginó que la represión sistemática despertaría la conciencia y el ímpetu revolucionario en miles de estudiantes”.

Las mujeres del 68 y los presos políticos

Se pensaría que tras la matanza del 2 de octubre, con el encarcelamiento de los líderes del movimiento estudiantil, convertidos en presos políticos por el Estado mexicano represor, todo se disolvió. Sin embargo no fue así: más bien podemos decir que comenzó una nueva fase, en la cual es importante notar que también las mujeres estuvieron presentes. Muchas mujeres del 68 que participaron en la brigadas continuaron unidas para apoyar a los presos políticos, sobre todo con alimentos.

Raquel Valdez, una de las que ayudó a organizar las redes de apoyo para los encarcelados, exterioriza: “Con frecuencia mis amigas y yo visitábamos a los presos políticos. Toda la dirigencia del movimiento estaba ahí. Ahí entré en contacto con todos los líderes del 68 que habían sido detenidos y también con presos de otros movimientos, como el de los trabajadores ferrocarrileros, los doctores, así como los del Partido Comunista. Hice muchas relaciones [y] aprendí mucho”.

Empero, podemos reparar en que aunque el contacto de Raquel con la cárcel le dio una nueva perspectiva del movimiento y de la política en general, también

tuvo un efecto negativo sobre la importancia de su participación en el movimiento estudiantil: ella asumió la intervención de los líderes varones como la trascendente y la suya casi como frívola y despreocupada. Esto se nota cuando refiere: “Los que no formábamos parte de la dirigencia vivíamos el movimiento desde el ángulo más romántico: el activismo. Hacíamos [...] lo que queríamos. Ayudábamos al movimiento sin demasiadas responsabilidades, más allá de cuidarnos a nosotros mismos o a un pequeño grupo. Pero la cosa era diferente” para los líderes.

Las mujeres del 68 apoyaron a los presos políticos con alimentos, organizaron colectas de víveres, les dieron compañía y los mantuvieron al tanto del exterior. En un primer momento, Gilberto Guevara Niebla recuerda lo importante que fue la solidaridad de las mujeres: “Siempre hubo compañeras, amigas, siempre con nosotros en la cárcel. Y eso era maravilloso”. Cuando más adelante se le pidió que ampliara sobre el papel desempeñado por las visitantes de los presos, explicó: “Mi facultad estaba muy bien organizada para apoyar a los prisioneros. Puedo asegurarles que, durante los meses que estuvimos en cárcel, cada día, cada día (imagínense) los estudiantes me enviaron alimentos, porque la comida que nos daban en la cárcel era horrible”. Según dijo, recibió una canasta diaria durante dos años. “¿Se imaginan el esfuerzo que eso implica? [...] Siempre me sentí apoyado por mis compañeros estudiantes”, concluye.

El relato de Guevara Niebla es un indicio –afirman Cohen y Frazier (2004: 612)– de la forma en que los hombres interpretan el papel de las mujeres. Se nota cómo al principio de la entrevista habla de la solidaridad de las mujeres y posteriormente lo hace de sus compañeros respecto a la labor tan vital para la supervivencia de los prisioneros, como es el alimento: “Para que los hombres pudieran erigirse en líderes y voceros del movimiento, se requería que la militancia de las mujeres se viera como pasiva, maniobra que acabó por borrar su participación y hacer invisibles sus tareas”.

Además, las mujeres proporcionaron a los presos políticos sus servicios profesionales como psicólogas, abogadas, doctoras, maestras y periodistas. Ellas hicieron público el trato brutal del gobierno a los presos, lo cual galvanizó el apoyo a la causa, como se ve en el siguiente apartado.

Todas estas actividades que las mujeres del 68 realizaron después del 2 de octubre no deberían ser olvidadas, aunque así ha ocurrido. A pesar de que esas actividades resultaron de un gran apoyo para los presos políticos, también han sido “invisibilizadas”, además de que entrar y salir de la cárcel les trajo otros problemas, como el acoso, el manoseo y la intimidación sexual.

Los presos políticos cuentan el movimiento estudiantil

Pese a todo lo anterior, fue a los líderes varones encarcelados, convertidos en presos políticos, a quienes se les dio la palabra. Fueron ellos quienes relataron el movimiento estudiantil del 68, y al hacerlo se situaron a sí mismos por encima del pueblo y desdibujaron las bases del movimiento, al enfatizar en su encarcelamiento y en lo que éste implicó. Cohen y Frazier han hecho una importante crítica a este hecho, el cual ha marcado la visión del movimiento estudiantil:

Las narraciones publicadas de los dirigentes varones favorecieron que se generara un discurso universalista sobre el movimiento, en el cual sus experiencias representan toda la gama de participaciones y reafirman la particularidad de esos hombres y del papel que desempeñaron. Al declarar no sólo su capacidad, sino su derecho a hablar por el pueblo, los líderes se sitúan a sí mismos no como parte del pueblo, sino por encima de éste. Se valieron de esa particularidad para reclamar para sí una masculinidad heroica inspirada en la retórica socialista del “Hombre Nuevo”, encarnada en la figura del Che Guevara. Sin embargo, el carácter universalista y el contenido heroico de sus narrativas fueron más el efecto de la experiencia en la cárcel, que de los meses de movilización de las masas (*ibidem*: 594).

Para estas autoras también es significativo que, a pesar del sufrimiento que generó para los presos políticos el encarcelamiento, no lo puntualicen como traumático, sino más bien, como ya se señaló, que se erijan como héroes.

Curiosamente, en sus memorias, los hombres no describen su vivencia como traumática, sino que, más bien, echan mano de historias de violencia y degradación para dar muestra de su fortaleza heroica. Al tomar esos escritos como fuente primaria para comprender el movimiento estudiantil de 1968, nos sorprendió la proporción tan grande que ocupan los relatos de la cárcel en los textos y las formas en que el trauma de esa experiencia, aunque sin ser mencionado, avasallan las narrativas de los hombres de 1968 y deja fuera los eventos previos de “las calles” (*ibidem*: 600-601).

También hacen notar que la participación de las mujeres en el movimiento quedó reducida, mientras que la de los hombres que sufrieron el encarcelamiento trascendió:

Si bien el sufrimiento y el heroísmo de la cárcel son los *tropos* ordenadores que definen el estatus de esos hombres como líderes, dichas virtudes son inaccesibles para las bases,

lo que se hace patente en el predicamento de las mujeres militantes: no sólo son pocas las que participan en el estrato más alto del movimiento, sino, más importante aún, en cuanto mujeres encarnan la feminización del movimiento-nación.

Mientras que los hombres *trascendieron* su cuerpo por medio del dolor físico y emocional, haciendo extensivos privilegios incorporados a una ciudadanía universal que ya poseían por ser hombres, la acción política de las mujeres, en cambio, no podía trascender la relación con su cuerpo.

El sometimiento nunca puso seriamente en entredicho la actuación [*agency*] de los hombres, sino que, más bien, la reconfiguró e identificó con las luchas contra el autoritarismo y el imperialismo que ocurrían en el mundo entero. El movimiento se volvió sinónimo de una vanguardia que privilegiaba la estrategia política y el saber de un círculo interior por encima de las acciones de miles de individuos (*ibidem*: 603).

De este modo el movimiento estudiantil del 68 sólo fue visto con la mirada de los presos políticos y con ello no únicamente se perdieron cosas importantes, no sólo se olvidaron las bases y se “invisibilizó” a las mujeres, sino que también se contrariaron los ideales del movimiento.

En palabras de estas mismas autoras, “la experiencia de un puñado de vociferantes líderes varones se convirtió en *la* experiencia del movimiento, lo cual chocaba directamente con los objetivos generales de apertura e inclusividad” (*idem*).

No obstante, consideramos que en las páginas anteriores se aprecia cómo las mujeres del 68 sí participaron en el movimiento estudiantil, y no sólo eso, sino que constituyeron una parte fundamental en la configuración, consolidación y actividad política del mismo.

Cohen y Frazier asientan que “los relatos femeninos contradicen la idea común de que las mujeres ‘sólo’ cocinaban o que en realidad no participaron. Sus historias revelan, en cambio, lo mucho que en verdad estaban involucradas y nos lleva a una interpretación del 68 como un movimiento con amplias bases sociales, que no sólo cuestionaba el autoritarismo en el escenario político formal, sino también en el ámbito doméstico” (*ibidem*: 621).

Ana Ignacia Rodríguez, ex integrante del CNH, relata en una entrevista intitulada “Pelearé hasta que se castigue a los culpables del 68” cómo vivió su papel en el movimiento: “La discriminación de la mujer en el 68, ¡en serio!, es enorme. Nuestra participación fue determinante en el movimiento estudiantil. Fuimos oradoras, sacábamos muchos pesos en las brigadas, hacíamos pintas”. De igual modo, Rodríguez reconoce que hubo otro tipo de participación, no solamente de aquellas

dirigentes que son fáciles de descubrir en los libros y otros textos. Lamentablemente, las mujeres del 68 asumieron esta visión y discurrieron su participación como casi irrelevante. Pese a que señalaban que el movimiento estudiantil cambió profundamente sus vidas, consideraban que los líderes varones y en todo caso sólo *la Tita* y *la Nacha* (Roberta Avendaño y Ana Ignacia Rodríguez Márquez, respectivamente), las dos mujeres que sí tuvieron un asiento en el CNH, merecían ser reconocidas. Se trata de una visión que, como vemos, ha impregnado casi por completo el estudio del movimiento estudiantil del 68.

Cohen y Frazier finalizan:

Las mujeres no consideraban que su participación tuviera implicaciones explícitamente políticas. Aunque se vieron obligadas a cuestionar las normas de género en sus vidas personales, no relacionaron ese descubrimiento con el contexto más general de protesta política: lo personal aún no se había vuelto político. Sin embargo, las autocríticas de las mujeres nos permiten ver cómo surge un sentimiento de actuación [*agency*] política marcado por el género a partir de las transformaciones socioculturales en las vidas personales de esas mujeres.

De igual manera, los relatos ostensiblemente políticos de los líderes varones se construyeron dentro de nociones de masculinidad [personal] culturalmente determinadas. Este vínculo entre luchas culturales por el género en la vida personal de las mujeres y la entonces tácita lucha por el género en el escenario político formal hace aún más conmovedor el hecho de que las mujeres no dejaran de aceptar aquel marco del movimiento que estaba centrado en los líderes.

Debemos insistir en que lo personal es político y, aún más, que lo político es personal; debemos vincular los asuntos de la subjetividad política a los de los movimientos sociales y los proyectos de transformación (*ibidem*: 619).

Conclusión

Consideramos que el presente trabajo ofrece un pequeño panorama de la participación de las mujeres en el movimiento estudiantil de México en 1968, y que al analizar tal participación notamos que resultó crucial en la configuración del movimiento social, por lo que no debe ser olvidada. Las labores tanto domésticas como políticas que ellas desempeñaron a lo largo del movimiento fueron de gran valía para que se consolidara con semejante fuerza.

Como se señaló, la lucha de las mujeres no fue sólo contra el gobierno mexicano autoritario, sino también contra el sistema patriarcal que las oprimía. Esas mujeres del 68 enfrentaron a sus familias, que se oponían a que participaran en el movimiento; igualmente a sus propios compañeros de lucha, que las inhibían o reducían; desafiaron sus miedos a expresar sus ideas políticas y, nos parece, lo convirtieron en un proyecto fundamental para las mujeres de México.

Sin embargo, todavía no se ha hecho justicia al papel tan importante de las mujeres en este movimiento estudiantil, debido a que los hombres (líderes) han sido y siguen siendo los que han narrado estos acontecimientos.

Por lo anteriormente expuesto, en cada ocasión que se presente la oportunidad es necesario reivindicar el papel de las mujeres en escenarios políticos como el del movimiento estudiantes de 1968 en México.

Bibliografía

- BENHABIB, Seyla y Drucilla CORNELL, “Más allá de la política de género”, en Seyla BENHABIB y D. CORNELL, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1987.
- COHEN, Deborah y Lessie Jo FRAZIER, “México 68: hacia una definición del espacio del movimiento. La masculinidad heroica en la cárcel y las ‘mujeres’ en las calles”, en *Estudios Sociológicos*, vol. XXII, núm. 3, 2004.
- CÓRDOBA GARCÍA, David, “Identidad sexual y performatividad”, en *Athenea Digital*, núm. 4, otoño de 2003.
- CRUZ FLORES, Karina L., “La participación de la mujer universitaria en el movimiento estudiantil de 1968 en México”, en *XI Congreso Nacional de Investigación Educativa*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2011.
- FRAISE, Geneviève, “El concepto filosófico de género”, en Silvia TUBERT (ed.), *Del sexo al género*, Valencia, Càtedra/Universitat de València, 2007.
- MOLINA PETIT, Cristina, “Debates sobre el género”, en Celia AMORÓS (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2001.
- NICHOLSON, Linda, “La interpretación del concepto de género”, en Silvia TUBERT (ed.), *Del sexo al género*, Valencia, Càtedra/Universitat de València, 2003.
- PATEMAN, Carole, “Hacer un contrato”, en C. PATEMAN, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.
- PULEO, Alicia, “Lo personal es político”, en Celia AMORÓS y Ana DE MIGUEL (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, vol. 2, Madrid, Minerva, 2005.
- REVERTER BAÑÓN, Sonia, “La perspectiva de género en la filosofía”, en *Feminismo/s. Revista de Investigación Feminista*, Alicante, Universidad de Alicante, 2003.

- RUIZ MENDOZA, Florencia, “El movimiento estudiantil de 1968 en el proceso de radicalización hacia la lucha armada en México: 1968-1971”, en *Conflicto Social*, año 4, núm. 5, 2011.
- SCOTT, Joan W., “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Marta LAMAS (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG, 1996.
- TIRADO VILLEGAS, Gloria A., “Otra mirada al 68: mujeres universitarias en Puebla”, en *Miscelánea*, 2004.

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 (1800 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) Las fotografías e imágenes se presentarán en archivos .tif o .jpg, en resolución de 300 dpi y al menos en tamaño media carta, identificadas con toda claridad respecto a su aparición en el texto.
- d) Los trabajos se recibirán por correo electrónico en las siguientes direcciones:
antropologiadelamuerte_daf_inah@hotmail.com
tanantropologia@prodigy.net.mx
- e) Es necesario anexar una página con los siguientes datos: nombre del autor, grado académico, institución donde labora, domicilio, teléfono, dirección electrónica y fax.
- f) Los cuadros y gráficas deben enviarse en archivo aparte y en el programa o formato en que fueron creados.
- g) La primera vez que aparezca una sigla o un acrónimo, se escribirá completa, con el acrónimo o siglas entre paréntesis y en versalitas.
- h) Las notas o citas se deben incluir al final del artículo con llamadas numéricas consecutivas que sólo lleven la instrucción de superíndice, en vez de integrarlas mediante alguna instrucción del procesador de palabras.
- i) Las citas bibliográficas en el texto deben ir entre paréntesis, indicando el apellido del autor, fecha

de publicación y páginas. Por ejemplo: (Habermas, 1987: 361-363).

- j) La bibliografía sólo debe incluir las obras citadas y presentarse según el siguiente modelo:

Libros

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.

Capítulos de libro

AGUILAR VILLANUEVA, Luis, "Estudio introductorio", en *El estudio de las políticas públicas*, México, Porrúa, 1994, pp. 59-99.

Artículos de revistas

OLIVEIRA, Francisco, "La economía brasileña: crítica a la razón dualista", en *El Trimestre Económico*, núm. 17, México, 1979, pp. 17-28.

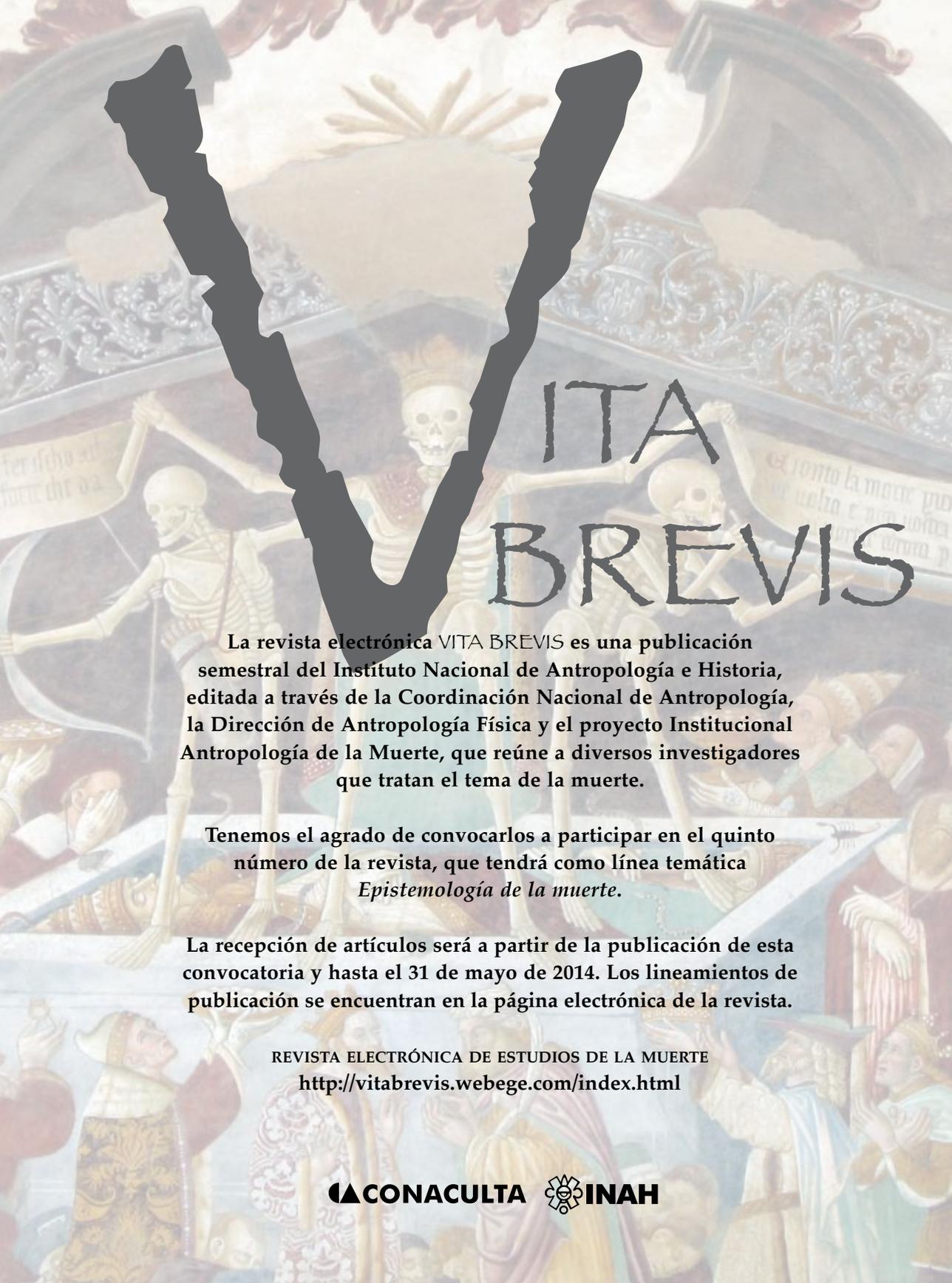
- k) La bibliografía irá al final del artículo, incluyendo, en orden alfabético, todas las obras citadas en el texto y en los pies de página. El autor debe revisar cuidadosamente que no haya omisiones ni inconsistencias entre las obras citadas y la bibliografía. Se enlistará la obra de un mismo autor en orden descendente por fecha de publicación (2000, 1998, 1997...).

- l) Se recomienda evitar el uso de palabras en idiomas distintos al español y de neologismos innecesarios. Si es inevitable emplear un término en lengua extranjera (por no existir una traducción apropiada), se debe anotar, entre paréntesis o como nota de pie de página, una breve explicación o la traducción aproximada del término.

- m) El Comité Editorial se reserva el derecho de realizar la corrección de estilo y los cambios editoriales que considere necesarios para mejorar el trabajo. No se devolverán originales.

- n) Las colaboraciones que se ajusten a estos lineamientos y sean aprobadas por el Comité Editorial serán sometidas a doble dictaminación por parte de especialistas. Durante este proceso, la información sobre autores y dictaminadores se guardará en estricto anonimato.

Nota importante: es inútil presentar cualquier colaboración si no cumple con los requisitos mencionados.



VITA BREVIS

La revista electrónica VITA BREVIS es una publicación semestral del Instituto Nacional de Antropología e Historia, editada a través de la Coordinación Nacional de Antropología, la Dirección de Antropología Física y el proyecto Institucional Antropología de la Muerte, que reúne a diversos investigadores que tratan el tema de la muerte.

Tenemos el agrado de convocarlos a participar en el quinto número de la revista, que tendrá como línea temática *Epistemología de la muerte.*

La recepción de artículos será a partir de la publicación de esta convocatoria y hasta el 31 de mayo de 2014. Los lineamientos de publicación se encuentran en la página electrónica de la revista.

REVISTA ELECTRÓNICA DE ESTUDIOS DE LA MUERTE
<http://vitabrevis.webege.com/index.html>