

VITA BREVIS

Revista electrónica de estudios de la muerte

Celebraciones y honras a los muertos en México



DEBATE

Hanal Pixán:
limpieza de huesos, tradición única
Paola Hernández Patricio/
Miriam Rea Sunza/
Paulina Rodríguez Iglesias • 1

Polisemia y apropiación de la *Catrina*
en tiempos de globalización
Gabriela Torres Ramos • 12

Día de Muertos en la ciudad de México.
¿Parte de la declaratoria de “obra maestra
de la humanidad” o tradiciones locales?
J. Erik Mendoza Luján • 33

La muerte en el siglo XXI
Aurora Roldán Olmos/
Luz María Roldán Olmos • 67

Espacios sacralizados en las fronteras
de la religión: los predios del *Pozolero*
Carolina Robledo Silvestre • 79

La ceremonia del *itutu* en la religión *osha-ifá*
Alejandra González Correa • 91

VARIA

Puentes con lo intangible.
Las ex haciendas de San Matías Atzala
y San Felipe Teotlalcingo, Puebla
Alma Delia Flores Delgado • 109

5

año 3 • julio-diciembre de 2014

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

César Moheno
Secretario Técnico

José Francisco Lujano Torres
Secretario Administrativo

Diego Prieto Hernández
Coordinador Nacional de Antropología

Leticia Perlasca Núñez
Coordinadora Nacional de Difusión

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

J. Erik Mendoza Luján
Director de la revista

Alejandra González Correa
Coordinación técnica

CONSEJO EDITORIAL

Antonio Arellano

Bárbara Mazza

Ethel Herrera Moreno

Félix José Piñerúa Monasterio

Gustavo Bureau Roquete

José Hernández Prado

Josefina Mansilla

J. Erik Mendoza Luján

Marta I. Baldini

Sandra Ferreira dos Santos

Verónica Zárate Toscano

Alejandra González Correa

IMAGEN DE PORTADA

Laura Argelia Zamora Galván

Guardián

Panteón La Recoleta,
Buenos Aires, Argentina

1 de septiembre de 2009

Diseño y edición

Raccorta

Corrección

Arcelia Rayón

Soporte electrónico

Moisés Lozano

VITA BREVIS, primera época, año 3, núm. 5, julio-diciembre de 2014, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: en trámite, ISSN: 2007-9591, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización: Moisés Lozano, Coordinación Nacional de Antropología del INAH, Av. San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice, Deleg. Magdalena Contreras, C.P. 10200, México, D.F. Fecha de última actualización: 31 de octubre de 2014.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Contacto: vitaBrevis@inah.gob.mx

Las imágenes de este número que no incluyen pie ni crédito se tomaron de distintos sitios de internet.

VITA BREVIS es una revista electrónica sin fines de lucro.

Hanal Pixán: limpieza de huesos, tradición única

Paola Hernández Patricio/Miriam Rea Sunza/Paulina Rodríguez Iglesias
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN

El Día de Muertos en las localidades de Hecelchakán, Campeche, en particular Pomuch, denota un sincretismo cultural con los ciclos agrícolas y la liturgia católica en la lucha por preservar la identidad maya. La celebración representa una constitución sociocultural del sujeto desde la práctica ritual en espacios específicos donde se experimenta el sentido de comunidad. Este trabajo es el resultado de un proyecto conjunto con los pobladores de la localidad. La investigación se aborda desde los escenarios de actores sociales en movimiento, el análisis del discurso, la semiótica de la cultura, la antropología del ritual y la experiencia sobre el manejo de restos óseos en el cementerio, con lo que se enuncia la particularidad de este proceso. El método fue la etnografía y la investigación-acción tanto participativa como comparativa con documentación previamente consultada. Las conclusiones abren un universo de elementos identificables para una interpretación profunda hacia la comprensión de la estructura y organización social de este ritual funerario.

Palabras clave: Día de Muertos, ritual, tradición, Pomuch, etnografía, restos óseos.

ABSTRACT

The celebration of the Day of the Dead in towns in the municipality of Hecelchakán, Campeche, especially Pomuch, expresses a cultural syncretism that blends traditional agricultural cycles and the Catholic liturgy in the struggle to preserve Maya identity. This celebration represents a socio-cultural creation of the subject from ritual practice conducted in specific spaces where the sense of community is felt. The work presented is the result of a research project carried out jointly with the town's inhabitants. Research is approached from the scenarios of active social actors, the analysis of discourse, the semiotics of culture, the anthropology of ritual, and the experience of handling skeletal remains in the cemetery, which is a distinctive feature of this process. The methodology was based on documentary research followed by ethnography and comparative and participatory action-research. The results open up a universe of identifiable elements which permit deep interpretation shedding light on the structure and social organization surrounding this funerary ritual.

Keywords: Day of the Dead, ritual, tradition, Pomuch, ethnography, bones.

La fiesta de los muertos representa uno de los momentos culminantes en que la sociedad en conjunto se congrega en torno al recuerdo de los difuntos, además de que lleva a cabo una serie de actos cuyo objetivo es reafirmar las pautas de comportamiento común que regulan la coexistencia de la sociedad. Esos actos tienen lugar en diferentes ámbitos: en la propia casa familiar, en el panteón y en la iglesia (Rodríguez Lazcano, 1991). Como ejemplo de esto se encuentra la celebración del *Hanal Pixán*, llevada a cabo por los habitantes de las comunidades de Hecelchakán. En particular, en la zona de Pomuch esta celebración obtiene un matiz único: el ritual de la “limpia de muertos”.

Con la primera lluvia de octubre, en el inicio del temporal, y con el maíz nuevo cosechado, se disponen a visitar los cementerios para evocar el sentido de la vida desde la vivencia de la muerte, mediante la visita de los familiares ya fallecidos, ya que “las sociedades indígenas en Mesoamérica han demostrado que existe una relación estrecha entre el culto a los muertos, las diferentes fechas del ciclo agrícola y las complejas ceremonias que en esas circunstancias se requieren” (Good, 2004: 169).

Así, la celebración del ritual del *Hanal Pixán* denota un sentido construido desde los imaginarios y saberes ancestrales, la cultura maya y su sincretismo católico como fundamento de la espiritualidad de la muerte entre los pobladores de Pomuch.

Yo creo que, para toda la comunidad parroquial, es una oportunidad de fortalecer la fe, porque año con año es la celebración y mucha gente que no es de participar en la vida de la iglesia esos días le dedican tiempo a esa celebración y es muy importante para ellos, porque a pesar de que no manifiesten la vivencia de la fe, a pesar de que no estén aquí con nosotros, y muchas ocasiones a pesar de tener una creencia distinta a la de nosotros, en esos días se ve una unidad en la comunidad, un ambiente de fiesta, de celebración de la fe.

Esto en torno al misterio de la resurrección, porque nos atrevemos a hacer los altares, nos atrevemos a reunirnos en familia, hacemos todos los preparativos que año con año se hacen porque tenemos esa fe en la resurrección. Aquí es donde se manifiesta entonces la esperanza y sobre todo la confianza en lo que nosotros vamos haciendo. Sabemos que ellos están vivos. No están muertos en realidad. Lo que hacemos es traerlos a nuestro tiempo, en la memoria, ¿verdad?, y compartir con ellos de alguna manera el convite de la mesa del altar.

Es un momento de encuentro entre la Iglesia celeste y la Iglesia terrenal. Entonces es un misterio que se cree por la fe. No podemos demostrarlo con ciertos testimonios o cosas en concreto, sino que eso brota de la fe de la gente y por eso es muy importante para nosotros que sigan practicando sus costumbres. Como bien dices viene originado desde tiempos muy



atrás, de generaciones que, pues, nos han dado esta riqueza cultural, nuestros antepasados los mayas, pero que ha ido poco a poco tomando también cierto sentido cristiano.¹

Así pues, el *Hanal Pixán* se vislumbra como costumbre sincrética entre los rituales mayas y los propios del cristianismo, al mismo tiempo que un ritual agrario vinculado con las mismas creencias.

El ritual empieza con la cosecha del “maíz criollo” antes del temporal, cuyo sintagma refiere a un elemento básico en las culturas mesoamericanas en su uso instrumental agrario común, así como su proceso del molido para su consumo. Este ítem se utiliza en diferentes momentos, al crear una serie de interpretaciones alrededor del mismo.

La creación del mundo y del hombre de maíz aparece ejemplificada en el *Popol Vuh* y constantemente se va perfeccionando en tanto transcurre el tiempo cíclico de construcción y destrucción del universo por el dios supremo. Sin duda aquí el maíz representaba la carne con que fue hecho el ser humano. Era la materia de la creación y la razón por la que el “culto” al maíz se habría perfeccionado, hasta llegar al grado

¹ Entrevista con el párroco José Guadalupe Collí Uc.



de hacerlo una divinidad. Así, “la importancia de los muertos en el culto agrícola sugiere posibilidades prometedoras para la interpretación de datos históricos sobre la cosmovisión y la vida ritual en Mesoamérica” (*ibidem*: 172).

Este maíz con significado simbólico puede ser producto de su propia milpa o de relaciones recíprocas con alguien que lo cultiva en forma directa, el cual, tras ser molido, es sometido a un tratamiento para el alimento de las almas.

De manera paralela al trabajo agrícola, desde la primera semana de octubre las personas de comunidades del municipio de Hecelchakán empiezan con el “proceso de purificación de los ‘huesitos’” –como ellos los llaman–, así como a generar los insumos necesarios para el altar: “Nosotros tenemos la tradición o cultura de los fieles difuntos que son los ‘huesitos’, de que cada año se les tiene que cambiar su ropa porque cada año queda sucio su ropita de ellos, entonces sabemos que para estos tiempos nosotros tenemos esa tradición de que ellos regresan, así que cada año nosotros les cambiamos su ropa para que estén limpiecitos”.

En el municipio de Hecelchakán el cadáver se deposita en una bóveda para que, al pasar tres años, sea exhumado y se le quite la “tierra” que le queda para su primera limpia. Esto lo coloca en un estatus diferente al que tenía en vida y al



momento de su muerte. En tanto que la muerte es tránsito para adquirir un nuevo estatus dentro de la comunidad, el tipo de deceso es importante para la estructura sociocultural.

Los ahorcados (suicidas) son depositados boca abajo, ya que el *sikin* los tentó y es del mal –la oración puede ayudar a que esta persona regrese al bien–; por esta razón el proceso de la separación del alma, de la limpia de huesos y la comida que se le pone en el altar se realiza por iniciativa personal o familiar, mas no colectiva. Asimismo, a aquellos que mueren entre el mes de octubre y el primer día de noviembre no se le puede realizar el ritual ni preparar la comida ritual, ya que ellos “cargarán las velas o cargarán los *pibis*”, en el sentido de que llevarán las almas de los difuntos que llegan. En el caso de la comida, el discurso es manejado en torno a la experiencia del muerto de vivir el mismo proceso que el pibipollo: ser cocido.

El proceso de la limpia comienza con la caja u osario, de donde se retira el mantel que por un año cobijó los restos del difunto y que es colocado al lado del osario mientras se retira la suciedad que el tiempo pudo haber generado. El mantel se coloca de nuevo, hundiéndolo hacia el centro de la caja y exhibiendo el adorno. Este mantel se fabrica con cualquier tipo de tela, la cual debe ser de color blanco y de un metro cuadrado, en



cuyo primer tercio se bordan motivos coloridos o no, “según como era el difunto o como la familia quiera”.² Todos los bordados de los manteles en el cementerio cuentan con motivos florales de claveles, pensamiento y girasoles, entre otros; algunos llevan cruces, otros palomas blancas o el nombre del difunto, o ambos, en el centro del bordado floral. El mantel donde se encuentran los huesos se extiende para limpiarlos:

Se agarra y se limpia la caja. Después de la limpieza de la caja le ponemos la manta. De la manta empezamos a estibar los huesos. Como los vamos limpiando los vamos poniendo, primero los grandes, todos los pies, los brazos. Todo eso lo vamos a ir colocando. Después agarramos las costillas para el lado, para que tenga espacio para los más pequeños. Vamos estibando tramo por tramo o vamos poniendo. De último se va la cabeza, para que él se presente allá arriba.

La cajita la dejamos abierta. Si tiene una tapita tenemos que calzarlo para que ellos, ellos, los antiguos abuelitos, los mayeros dicen que si lo dejas tapado se ahogan, también para que agarren respiración. Los paños, como te digo, representan también que vinieron,

² Entrevista con doña Sara, artesana del bordado de blusas, bolsas y manteles de la comunidad, y con doña Luli, también artesana de manteles para fiesta de muertos.

³ Entrevista con don Picho, sepulturero.



que lo quieren, lo aprecian, y por eso vinieron a cambiar sus ropitas. También, y como nosotros nos bañamos, ellos no pueden bañarse, con la brocha lo limpiamos y lo estibamos. Todo eso hacemos a los pobres. Están contentos así como están y ya están ellos.³

Al terminar la limpieza de los restos óseos se reza un rosario. Al finalizar, los restos depositados en el osario son devueltos a la bóveda, sin cerrar la caja por completo, y se les enciende una vela ya sea de día o de noche, “para que ellos vean su camino; esa luz eso significa”.

En un sentido bourdieuano, estos elementos son tomados como esquemas interiorizados de percepción, valoración y acción. Así, los difuntos visitan a sus familiares por medio de los sueños y su interpretación, de modo que se crea el puente psicocognitivo con el que, mediante un sentido y un sintiendo, e instaurando los restos óseos del sujeto como instancia de verdad, se muestra ese “otro sujeto” a la espera de ser reconocido como “sujeto”: el destino del amor se manifiesta en respuesta a sus demandas y da significado a la limpieza como la pureza hacia el familiar. Los sistemas simbólicos como este son representaciones orientadas a la acción, al otorgarle al difunto una significación de “*ego* ante su ser”.

El 31 de octubre es el día de los niños, por lo que en el altar se colocarán velas de colores, dulces, silbatos en forma de animales y comidas ligeras como las que consumen los infantes. Para ellos no hay pibipollo –esta es una delimitación de estatus en la estructura social maya que en la actualidad persiste entre los habitantes: los adultos siempre separan a los menores de sus pláticas y acuerdos, ya que cualquier intromisión es señalada y castigada como una falta de respeto.

Los pibipollos son un elemento fundamental para esta celebración, ya que *Hanal* significa “comida” y *Pixán*, “alma que da la vida al cuerpo”. Por lo tanto, el pibipollo se significará como el alimento de las almas.

La ritualización se hace presente desde la preparación del maíz, el cual debe ser “nuevo”. Los granos de maíz se dejan reposar en cubetas con agua durante un día. En la madrugada del 1 de noviembre las personas, por lo general mujeres, van a los molinos a moler su nixtamal, para después elaborar la masa con que harán la comida y después hacer uso del *bacal* u olote en el proceso de elaboración.

Este alimento es semejante a un tamal generado desde una unicidad de masa para darle forma circular, con una base plana y orillas altas en la periferia, relleno de una col generada con masa de color rojiza con carne trozada de pollo o de puerco. Al final se coloca una tapa encima. El cuerpo del alimento es cubierto con la col, envuelto con hojas de plátano previamente pasadas por el fuego para suavizarlas y atado con hilera de la penca de henequén o de la misma hoja de plátano con la forma de la rosa de los vientos, a modo de señalar todos los puntos cardinales.

Al terminar la elaboración manual, se procede a enterrarlos en un hoyo que por lo común es realizado por los hombres, con lo que se denota una distribución técnica del trabajo, ya que ellos cavan el hoyo de forma rectangular y no muy profundo, donde en el fondo hay piedras de la región que soportan altas temperaturas, sobre las cuales se colocan troncos de madera seca para generar carbón y de esta forma calentar las piedras que quedarán al fondo del horno extendidas.

Luego de depositados los pibipollos, se cubren con hojas de la planta silvestre *pixoy* —que no cultivan en su solar, a pesar de hacer un uso significativo de la misma—, a la cual le colocan las pencas del henequén o unas ramas largas, y se cubre de nuevo con tierra hasta que no salga el humo de encima. Por último se colocan los *bacales* que salieron del nixtamal, con lo que se concluye un ciclo en la vida del sintagma del maíz y una semántica referida al enterramiento del alimento.

Aquí denotamos una relación en la significación simbólica del proceso de elaborar la comida ritual, ya que ésta se extrae de manera similar a como si el cuerpo del difunto fuera extraído, pues los pobladores del lugar nos contaban que antes los huesos podían ser enterrados bajo tierra:

Porque ellos, antiguamente, no había así, no había los osarios. Era la tierra nada más. Por eso se hace el pibipollo de esa manera, de esa misma manera, como los entierran. Se le es-carba, el *pi'* ya ve que se envuelve, el difunto también se envuelve. Antiguamente con sábana blanca se envolvía y se le amarraban las manos y los pies y se les ponía una flor, como la hoja



de plátano en el pibipollo. Igual lo mismo que se hace con el difunto. Dicen que el olor es lo que agarran ellos nada más, el olor, porque como dicen, una flor se muere en la tumba. Tú, si lloras, se secan tus lágrimas. Ya secas, pues ya estuvo. Pero una oración llega hasta dios. Por eso es que se reza, porque las oraciones llegan hasta dios. Aquí se acostumbra, cuando muere el difunto, que se le levanta la cruz a los ocho días que va a terminar el novenario. Al sacar al difunto de la casa se le pone una cruz con flores donde lo velaron, para que se vaya, y hasta las siete semanas le vuelven a hacer su novenario.. De allá a los seis meses entonces ahora ya cada año lo van a esperar.

Esta explicación se comparó con la descripción de Catharine Good Eshelman sobre la comida ritual en la región nahua de la cuenca del río Balsas, Ameyaltepec, estado de Guerrero, donde las bolitas de tamales de *telolotzin* pueden tener una asociación simbólica con los huesos y probablemente con los cráneos. En el caso de Pomuch, al empezar con una unidad de masa es como se genera la forma para depositar la carne y la col, en tanto al examinar la relación con el caso de los nahuas, la primera unidad de masa de donde se genera el pibipollo refiere al cuerpo que representa al difunto.

Así, todo aquello que se le deposita remite a la carne y a la sangre del difunto, ya que la información obtenida de primera mano hace mención a que es el mismo proceso que se le hace al muerto al amarrarlo y enterrarlo.

El primer pibipollo que se tome será el elegido para estar en la mesa o altar junto con los dulces, velas de cera de abeja, imágenes, incienso y demás elementos. Este alimento ritual en el altar permite que los vivos, después de colocarlo, sean merecedores de compartir la mesa y comer el resto de pibipollos. El chocolate, al igual que el maíz, forma una parte importante en el uso ritual de los mayas. Se elabora después de servido el pibipollo, ya que debe estar caliente cuando se ponga, en la medida que el olor es lo que atrae a las ánimas. Algunos colocan el chocolate y el agua en recipientes de jícara, pues consideran que es más apropiado porque no refleja la luz y el ánima no se espanta; otros dicen que su uso se debe a que no había contenedores como los que ahora se usan, y algunos también colocan un mantel especial en la mesa con la ofrenda. Antes del rosario, el incienso se ahúma bajo la mesa para alejar el mal.

El 2 de noviembre es para los santos difuntos y tiene el mismo significado en el ritual sagrado, pero sin reflejar el mismo énfasis que el 31 de octubre y 1 de noviembre.

Con la última lluvia ellos –los que están muertos– se van “limpiecitos”, de modo que a los ocho días parten con la ropa limpia. Este paso del ritual es conocido como el *bix*, que podría tener una asociación con el hecho de “levantar la cruz” en la casa del difunto, traducido en la producción, una vez más, del pibipollo. Esto ha provocado que el *bix* se corra hasta finales de mes, ya que la producción del pibipollo y de los elementos del altar representan un gasto significativo en la economía.

Causas urbanas y capitalistas como ésa provocan un impacto innegablemente significativo en la realización de las celebraciones rituales en las culturas, ya que modifican las condiciones de su producción y condiciona los procesos de su reproducción, pues las personas serán quienes decidan la transmisión o no de los conocimientos culturales que heredaron de sus padres y sus abuelos. El ejemplo más claro en la comunidad es que las personas mayores son, notoriamente, las que hablan “la maya”, en tanto esto se pierde a partir de los hijos, que representan a la población de entre 25 y 40 años. “El saber cultural no es tácito o intuitivo y ya que no hay una fuente formal de conocimiento, es aprendido a lo largo de la existencia de los individuos de manera informal observando, escuchando relatos, ejercitando la memoria para ponerlo finalmente en la ejecución ritual” (Sperber, 1988: 64). Por lo tanto:

la memoria no es sólo representación sino también construcción [...] Por eso la consanguinidad imaginaria quizá sea la mejor referencia para definir la identidad étnica [...] porque

el cemento que une al grupo está constituido por la convicción de un origen común [...] como una forma de conocimiento socialmente abordado y compartido [...] es la afirmación del carácter estructurado de las representaciones sociales (Giménez, 2005: 98).

En el caso de la limpia de los huesos, debido a su particularidad despierta curiosidad o morbo entre turistas y periodistas, los cuales invaden el espacio sagrado donde se lleva a cabo un ritual de purificación en la intimidad de la existencia de los sujetos.

El resultado es que un porcentaje importante de la población afirma que ya no quiere estar sujeto al ritual de la limpieza de los huesos y pide a sus familiares ser incinerados o guardados a perpetuidad. Esto se suma a la afluencia de religiones protestantes en la comunidad, las cuales dictan que no se lleve a cabo la celebración, con lo que se vislumbra el peligro de que desaparezca este ritual.

Bibliografía

- GIMÉNEZ MONTEIL, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Conaculta (Intersecciones), vol. I, 2005.
- GOOD ESHELMAN, Catharine, “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Johanna BRODA y C. GOOD ESHELMAN (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM (Pueblos indígenas de México, Estudios monográficos), 2004.
- RODRÍGUEZ LAZCANO, Catalina, *Hanal Pixán, ceremonia maya de los muertos*, México, INAH, 1991.
- RODRÍGUEZ RUIZ, Socorro, *Día de Muertos en Campeche*, cuaderno 1, México, Huella de la Historia, 2006.
- SPEERBER, Dan, *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Polisemia y apropiación de la *Catrina* en tiempos de globalización

Gabriela Torres Ramos
École Pratique des Hautes Études, París

RESUMEN

A poco más de un siglo de su creación, el uso actual del ícono de la *Catrina* se identifica como “la imagen mexicana por excelencia sobre la muerte”; asociado con la celebración del Día de Muertos, sobre todo en el entorno urbano, esto desborda el ámbito espacio-temporal de la conmemoración. En los últimos años se ha convertido en un símbolo polisémico identitario, tradicionalista y tanatológico. Este trabajo analiza esos aspectos con base en información de internet —páginas de redes sociales, motores de búsqueda—, y también considera los mecanismos de introducción e instalación de la *Catrina* en el contexto rural, en particular en la Sierra Norte de Puebla.

Palabras clave: *Catrina*, Día de Muertos, identidad, tradición, tanatológico, apropiación.

ABSTRACT

A little more than a century after her creation, today the image of the *Catrina* is identified as “the Mexican quintessential image of death;” associated with the celebration of the Day of the Dead, especially in urban settings, this goes beyond the spatial and temporal milieu of the commemoration. In recent years she has become a polysemic symbol of identity, traditionalism, and thanatology. This article analyzes these aspects, based on information from the Internet—social network pages, search engines—while it also considers the mechanisms of the *Catrina’s* introduction and establishment in rural context, particularly in the Sierra Norte de Puebla.

Keywords: *Catrina*, Day of the Dead, identity, tradition, thanatological, appropriation.

Introducción

El presente trabajo propone una reflexión sobre la evolución y proceso de apropiación de la imagen de la *Calavera Garbancera* –mejor conocida como la *Catrina*–, la cual se identifica en la actualidad como “la imagen mexicana por excelencia sobre la muerte”. De tal manera, a poco más de cien años de su creación por el grabador José Guadalupe Posada, ha sido “virada” de su significado y función originales. En este sentido se ha demostrado que este ícono de la muerte se utilizó y mostró como parte de la ideología del gobierno nacionalista posrevolucionario, a modo de un estereotipo mediante el cual se propagó la idea de que los mexicanos nos reímos de la muerte.

Esta referencia cultural se asocia por completo hoy en día no sólo con la celebración del Día de Muertos, sobre todo a nivel urbano, sino también con la muerte como fenómeno, para dar significado a una relación “particular” que los mexicanos tendríamos con ese fenómeno. Incluso en los últimos años a veces se le asocia o confunde con la imagen de la Santa Muerte. Por eso la imagen de la *Catrina* desborda el ámbito espacio temporal de esta conmemoración y suscita múltiples reflexiones y cuestionamientos. Aquí sólo serán abordados ciertos aspectos.

En este sentido, a lo largo de los últimos años se ha convertido en un símbolo polisémico a la vez que identitario (identidad nacional), tradicionalista y tanatológico. El presente trabajo analiza estos aspectos tomando como fuente de información, de manera fundamental, páginas de redes sociales, motores de búsqueda y otros recursos de internet, pues en los últimos años las tecnologías de información y comunicación (TIC) desempeñan un rol particular en la evolución y la “libre” apropiación (proceso) de elementos culturales propios a su cultura de origen o ajenos a ésta.

Por otro lado se consideran los mecanismos de introducción e instalación de esta imagen en las prácticas de las comunidades campesinas, en este caso en la Sierra Norte de Puebla (SNP), donde también se han ido implantando otras tradiciones, como la anglosajona del *Halloween*.

De “calavera del montón” a “la imagen mexicana por excelencia sobre la muerte”

El género de las calaveras humanizadas y caricaturizadas que representan escenas de la vida cotidiana, así como las actitudes del mexicano en sus penas y alegrías, fue iniciado por el grabador Manuel Alfonso Manilla y luego por Posada, a partir de

1880, fecha en la que entró a trabajar en la imprenta de Antonio Vanegas Arroyo en la ciudad de México. En sus producciones se hizo presente el décadas más tarde nombrado como “México profundo”: sus creaciones fueron una expresión del sentir y sufrimientos del pueblo, así como críticas sociales. Por lo mismo se considera a Posada como un cronista de la época de transición entre los siglos XIX y XX.

En 1910 Posada creó la *Catrina*, cuyo nombre original fue la *Calavera Garbancera*, con lo que realizaba una crítica social contra un grupo social de mujeres que, enriquecidas durante el Porfiriato mediante la venta de garbanza, aspiraban a formar parte de una elite tomando su apariencia y copiando las modas europeas, en particular las españolas y francesas. Por este motivo la “garbancera” es representada con un sombrero “elegante”, con plumas de avestruz de acuerdo con la moda parisiense.

Estas mujeres despreciaban y negaban su origen indígena (etnia, cultura). El texto de la hoja volante donde aparece por primera vez la *Calavera Garbancera* es bastante específico e incisivo en esta crítica, al llamar a estas mujeres “lindas gatas”, “hermosas garbanceras”, que a pesar de sus esfuerzos por vestir de manera elegante y sofisticada terminarían siendo “calaveras o cráneos del montón” llevadas por la muerte —“la Flaca” o “la Pelona” en el texto—. De tal manera, Posada quería recalcar que “calaveras somos todos”, y que la muerte se encuentra en el quehacer cotidiano, además de que al morir todos somos calaveras sin excepción ni distinción de clase o condición socioeconómica.

En las décadas siguientes (1920-1930) la “calavera Garbancera” se volvió un elemento simbólico del arte “popular oficial” para la “unificación popular del país”. La importancia de esta imagen se concretó más tarde mediante la apelación de la *Catrina* que le dio Diego Rivera y su representación de cuerpo completo en su obra mural *Sueño de una tarde dominical en la Alameda central* (1946-1947). Así, los gobiernos nacionalistas utilizaron los estereotipos mexicanos para forjar la “identidad nacional” y tuvieron que considerar la obra de Posada, al igual que en el mismo periodo surgió y se difundió la idea de que los “mexicanos” tenemos una relación con la muerte muy “particular” en tanto “nos burlamos de ella”, “reímos con ella” y “bailamos con ella”. Este aspecto sería entonces mostrado como una base identitaria mexicana, como un particularismo que encontraría sus bases implícitas o latentes en el pasado prehispánico. Este tema es sin duda uno de los más controversiales, ya que forma parte de un proyecto ideológico de nación sobre el cual los estudiosos aportan elementos para matizarlo.

A semejanza de lo presentado por Elsa Malvido (2005) en “Crónicas de la buena muerte a la Santa Muerte en México”, sin duda debe considerarse que la influencia

REMATE DE CALAVERAS ALEGRES

Y SANDUNGUERAS

Las que hoy son empolvadas GARBANCERAS, pararán en deformes calaveras.



Hay hermosas garbanceras,
De coras y alto talle;
Pero han de ser calaveras,
Calaveras del montón.

¿Qué queda pides chapas
Con ledillos o hercúles?
Le suerte dió: «No suaves,
«Eres crónas del montón.»

De crónas voy a hacer,
Con gran justificación,
Y así han de aparecer
Muchas crónas del montón.

Hay unas gatas ingratas,
May llanas de presunción,
Y andraxes como rías,
Que compren joyas baratas
En las ventas de ocasión.

A veces se llaman «Rita»,
Otras se llaman «Consuelo»,
Y a otras les dicen «Pepito»;
A esas la suerte les grita:
«No se desmayan, que yo velo»;
«Y en llegado la ocasión,
«Que no mucho ha de tardar,
«Heridas por un toro»,
«Calaveras del montón.»
«Al hoyo tréis a parar.»

Hay unas «Rosa» fragantes,
Porque compren «Fuchalé»
Otras «Trío» trigerantes,
Y unas «Chales» palpitantes,
Dálces como su perfil;
Pero también la peñona
Les dice con emoción,
«No olviden a mi persona,
«Que les guarda una corona
«De suetas en el pastoreo.»

Vienen luego las malicias
Que «Coche» se hacen llamas,
Y que aunque sean pretenciones,
No danan perlas preciosas,
Ni a «Luis» ni a la Filomena,
Que con tanta vanidad,
Y andas de algodón reficón,
Les ha de recibir sus penas
La Fata con su rodón.



«Hacen las Petras almas,
Las Clotildes y Marcelas,
Que poetas y molineros,
Sin fijas y pingajinas,
Y rompen muchas coronas.
La suerte misteriosa,
Que impera allá en el Pantón,
Y es algo caprichosa,
Con su guarda blanca
Les echará al vacatón.»

Las Adelicias tridoras,
Que aparecen embocón
Si que son andaluceras,
Y que son cataluceras,
Y may fijas de pilón,
Su has de ver pretenciosamente,
Sin poderle remediar,
Sombridos enteramente
En el hoyo pedante
De donde se han de ocupar.

Las Entriguas malinas,
Unidas a las Jolanas,
Y a las Virgíneas brayonesas,
Que compren baratas cosas,
Aunque recilien mal sanas,
Pagarán su paradero
Y sus penas de agüetas,
Sumindoras en el estrecho
Y en la leonada lobregosa,
Porque la suerte es muy lista.

Las pulidas Catalinas,
Que se van a platicar,
En la tirada y los equinos,
Y en la echu de cadrión,
Porque se atlean peinar:

Han de dejar sin corona
Las Isidoras y el corral,
Y en un hoyo cual de loro,
Se hundrán con todo y blanco,
Con chuclos y con coral.

Las Marcelas y las Seras,
Que al Cora van a gustar,
Yentiendo hasta las cochetas,
Y se embadornan las caras
Porque pretenden gustar,
Serán indablemente,
Sin ninguna disculpa,
De improviso o lentamente
Esqueletos pedantes,
Calaveras del montón.

Y las gatas de ligno,
Que se hacen llamar «Carmela»,
Por producir emoción,
Y llenar el bodega
Tan sacio que descomente,
Han de pagar su paraca
Que dá necesidad,
Nacindoso de cabeza
En el fondo de la zona,
A ser crónas del montón.

En San, las Logas y Pitas,
Las Edwigas y Lotas,
Las perfunctas Anitas,
Las Julias y las Chocletas,
Tan monas de las galas,
Han de sentir por San,
Diciendo «Hoyos qué san»,
D guardadizo fatal,
Y andar como torral,
Verán que llegó su oca.

Pero no quiero olvidar
A las lindas Margaritas,
Tan amadas de bailar,
Y a quienes gusta ostentar,
Porque se creen muy bellitas.
La suerte les ha de lastar,
Sin morir su presunción,
Y aunque se van a aligar
Yo les tengo que decir
«Calaveras del montón.»

Las Garmelidas e Ireneas,
Las Gilbertas y Rosanas,
Que quieren siempre ir en frenea,
Y que alaban muchis las stenas
Porque se juegan personas;
Las Blaquidas y Hebeas,
Las Anulitas y Juvenitas,
Que más son sacas y sacas
Y otras se juegan malicias
Y presumen de lastar.

Las Ramonas y Esperanzas,
Las Anastacias Rosanas,
Que son garbales y may llanas
Y pretenc gatas rosanas,
Porque son muy bellinas;
Todas, todas en montón,
Sin poderle remediar,
En llegando la ocasión,
Calaveras del montón,
En la tumba han de parar.



Imp. de A. Venegas Arroyo,
2° de Sta. Teresa núm. 43.
México — 1913.

en las representaciones de esqueletos y calaveras no sólo debe enfocarse en el pasado prehispánico sino también vislumbrar el aporte occidental, y católico en particular. En este sentido, en el imaginario europeo de los siglos XV y XVI el uso de representaciones de esqueletos y cuerpos en proceso de putrefacción –las danzas macabras– formaban parte de la “pastoral de la muerte” o predicaciones católicas de la “buena muerte”. Durante siglos, mediante prácticas y ritos se buscaba apaciguar el alma, cuya concepción a través del tiempo se fue individualizando y separando del cuerpo, al considerarla como principio de vida y de identidad subjetiva, la única que podía aspirar a la salvación. De modo que la muerte, más que omnipresente durante la Edad Media, formaba parte íntegra de la comunidad de los vivos al considerarla su exoesqueleto, donde los muertos cohabitaban con los vivos en una “cuasisimbiosis” (Alexandre-Bidon, 1998).

En cambio, como subraya Malvido (2005), la introducción de esas representaciones durante la evangelización tuvo apropiaciones y adaptaciones al fusionarse con las propias inquietudes autóctonas, las cuales se agudizaron sobre todo durante los periodos de epidemias en los siglos XVI y XVII. La utilización y visibilidad de esqueletos, cráneos o fémures durante la época colonial estaba ampliamente presente en las prácticas religiosas. Como subraya Katia Perdigón (2008), en esa época circulaban las “carretas de la muerte”, es decir, un esqueleto sentado en un trono, con una corona y una hoz como báculo. Esta alegoría procedía de las figuras de los santos, del Santo Sepulcro y de la Virgen, utilizadas durante la procesión de Viernes Santo. El uso de tales imágenes en las congregaciones religiosas también estaba ampliamente presente y difundido. Durante el periodo de Independencia de México tal uso se comenzó a limitar y en el caso del ceremonial funerario se debía evitar la ostentación, por eso fue sustituido por ceremonias civiles más discretas (Reyes, 2010).

Las figuras cadavéricas o alegóricas de la muerte dentro de las iglesias se fueron retirando durante el siglo XIX, y para limitar el culto a estas imágenes las autoridades católicas también prohibieron su presencia en los altares familiares. Así, después de la Revolución mexicana, y

[...] a raíz del desarrollo de la ideología nacionalista adoptada por el Estado mexicano, se pretende reivindicar los valores del pasado y del presente. Como parte del culto a la muerte y los muertos, se difunde la idea de que el mexicano no le tiene miedo a la muerte [y se retoma la forma] tradicional de representar a la muerte y a los muertos, es decir por medio de cráneos, calaveras, esqueletos (Cortés, 2005: 188-189).

Evolución, apropiación y difusión de la Catrina

Como señala Efraín Cortés Ruiz (2005), “en tiempos actuales y espacios urbanos la cultura nacional del ‘México imaginario’ continúa propagando esa idea de que ‘los mexicanos se ríen de la muerte’, porque se comen las calaveras de azúcar con su nombre y compran esqueletos en distintas actitudes”. La *Catrina* es un buen ejemplo de la evolución y apropiación de tal discurso, ya que hoy en día ha llegado a convertirse en una verdadera patrimonialización no sólo como imagen, sino como símbolo polisémico de identidad, tradición y muerte que encuentra diferentes soportes para plasmarse y difundirse. Por lo tanto, deja de ser un simple “argumento ideológico nacionalista” para llegar a una apropiación a nivel personal y su utilización grupal (identificación, identidad). Esta imagen ha llegado a ser casi un emblema de la “nación”, cuando menos un elemento cultural significativo y relevante. Cabe tan sólo tomar como ejemplo el uso de su imagen durante el concurso Miss Universo 2011, durante el cual la candidata mexicana, durante la presentación de “trajes típicos”, se presentó con un atuendo de la *Catrina*, con una máscara de calavera, el sombrero con plumas y encaje, además de agregar elementos iconográficos prehispánicos, como una representación en su estola de Quetzalcóatl —la serpiente emplumada en referencia a la *Catrina* representada por Diego Rivera.

La *Catrina* se ha convertido en el “símbolo oficial de la muerte” en México, en una asociación que representa un “desplazamiento de sentido por contigüidad” (Metz, 1977: 183-184). De la misma manera, la *Catrina* está totalmente vinculada con la celebración del Día de Muertos, por lo que adquiere un rol fundamental: el de reivindicación cultural y tradicional para la preservación de esta conmemoración frente a “infiltraciones” de otras prácticas culturales, entre las que el *Halloween* constituye el mejor ejemplo. La relación entre la *Catrina* y el Día de Muertos se pone de manifiesto por medio de su omnipresencia. Tan sólo cabe recordar la diversidad de las ofrendas colocadas ya sea en espacios privados y públicos en los que la encontramos en el ámbito urbano —pero no sólo en éste—. Los soportes o materiales en que la *Catrina* se encuentra plasmada y presente son abundantes. El más común y difundido es el papel picado, así como las figurillas en barro, papel o cartón de tamaños variables, que pueden llegar a ser monumentales. Cabe entonces preguntarse cómo este elemento cultural, considerado como un “particularismo mexicano”, evoluciona su uso y apropiación dentro de la globalización y la utilización de soportes virtuales.

Si se considera que en la actualidad el rasgo central de la globalización es la intensificación de las interconexiones y el incremento de la interdependencia económica

y cultural entre sociedades (Beltrami, 2008), los cuales dan pie a transformaciones de las condiciones, formas y contenidos de lo que se intercambia, cualquiera que sea su origen, también permiten movimientos contrarios de reforzamiento de identidades locales y afirmación de particularismos (Hervieu-Léger, 2001: 184). En este sentido, el uso de las TIC, en particular internet, abre bastantes posibilidades para la comunicación y difusión de los aspectos polisémicos que se han mencionado respecto de la *Catrina* –identidad, tradición, muerte– y deja también una amplia gama de opciones para su apropiación y retroalimentación, además de que permite con mayor amplitud, en un ámbito identitario, buscar, formular y compartir su propia interpretación de la identidad.

Al introducir el término “Catrina” en el motor de búsqueda de Google se obtienen 2 140 000 posibilidades, mientras en el de Yahoo hay 6 940 000, entre las cuales se encuentran páginas sobre su definición, significado, imágenes, videos, películas de animación, redes sociales, *blogs* y asociaciones, entre otras. Para especificar la búsqueda se pueden incluir filtros sobre su historia, su vestimenta o empresas que han adoptado este nombre, como bares, dulcerías, cafeterías y salones de tatuajes.

Entre las diferentes páginas consultadas se pone en evidencia que la *Catrina* sería “la muerte”, en tanto la tradición de Día de Muertos “nos da un sentido de identidad que arraiga en nuestra cultura” (“La Catrina”, Sejuve, 2013). Por citar algunos ejemplos, varias páginas proponen la historia y el origen de la *Catrina*, y la mayoría no diverge en cuanto a la información proporcionada. Encontramos así desde páginas gubernamentales (Presidencia de la República), periódicos (*El Universal*), revistas (*Muy Interesante*), universidades (la de la Escuela Nacional de Estudios Superiores de la UNAM), y *blogs* (Palabras de Cordero).

Varias páginas y cuentas en redes sociales tienen como tema principal a la *Catrina* e incluso usan su nombre. En efecto, si sólo consideráramos las páginas de redes sociales que hacen referencia a la misma, encontraríamos una variedad en su uso a modo de considerarla una imagen “adaptada” para asociaciones culturales, deportivas y comercios no sólo a escala nacional, sino con presencia tanto en América (norte y sur) como en Europa, sin contar la innumerable cantidad de fotografías y videos compartidos en cuentas personales en referencia a la *Catrina* –por ejemplo, en el caso de los disfraces–. Por tanto, dada la cantidad de posibilidades, basta con tomar ejemplos como La Catrina Mexicana (página web) y La Catrina en Trajinera (página de *Facebook*).

En el primer caso se presenta la historia de la *Catrina* por medio de textos, fotografías y videos, temas acerca de la concepción de la muerte y las prácticas relacionadas

con el Día de Muertos en diferentes lugares del país (Oaxaca, Yucatán, Veracruz). La misma página propone cuentos y leyendas, “catrinas literarias”, frases populares del Día de Muertos, artesanías mexicanas y una bibliografía sobre el tema. En el segundo ejemplo se trata de una página en la red social *Facebook* creada en 2011 por el grupo cultural Tlacuilo Amate, a raíz de un proyecto cinematográfico (cortometraje) cuya finalidad es “recuperar las tradiciones culturales del Día de Muertos en México y hacer un homenaje a los hombres ilustres de Xochimilco”. Durante todo el año se comparten allí actividades culturales en torno a la *Catrina* y a las imágenes que emplean calaveras –por ejemplo, las esferas navideñas con diseño de calaveritas de azúcar–, además de fotografías enviadas por los seguidores de la cuenta, entre otros recursos.

Cabe subrayar la preponderancia de las páginas electrónicas que ponen en evidencia su asociación con el Día de Muertos. Su presencia en dicha conmemoración establece una estrecha relación entre la conmemoración para los difuntos con lo tradicional y la “identidad nacional”. De hecho, algunos autores declaran que las manifestaciones urbanas del Día de Muertos han ido transformando su imagen al vincularse más con las artes plásticas, escénicas y figurativas, respondiendo con ello a expresiones políticas y sociales (Mercado y Serna, 2006: 38).

En ese sentido, las ofrendas del Día de Muertos dan lugar a una abundante actividad artística y cultural que se difunden con amplitud en internet y se enfocan en la presentación y concursos de ofrendas –por ejemplo, en instituciones estudiantiles–, así como en concursos de Catrinas, ya sea por medio de disfraces o su fabricación en cartón o papel. Todo esto se difunde en la red por medio de la publicación de carteles, así como de fotografías tomadas en espacios privados y públicos, celebraciones y ofrendas que pueden ser tanto individuales o familiares como escolares o comerciales.

Para ilustrar con algunos ejemplos, en 2013 el concurso de disfraces en el Museo Dolores Olmedo estuvo dedicado a la “*Catrina Parisina*”: en su sitio de internet y página de *Facebook*, sobre todo, se difundió la convocatoria y el día del evento se mostraron fotografías de las participantes. Otro ejemplo: en las delegaciones de la ciudad de México se convocó a actividades como talleres para la elaboración de calaveras monumentales en cartón, tal como fue el caso en la de Coyoacán, y lo mismo en su página de *Facebook*.

Lo que más abunda son las convocatorias para concursos de ofrendas por parte de instituciones educativas –entre ellas la Universidad Michoacana– o bien de instancias como la Fundación del Centro Histórico de la Ciudad de México.

Esta relación entre la *Catrina* y el Día de Muertos se encuentra reconocida y evidenciada en los portales de búsqueda. Entre finales de octubre y principios de noviembre, en la página de inicio de Google México “se celebró el Día de Muertos con un *doodle* de la *Catrina*”: en las letras del logo de ese motor de búsqueda apareció la imagen de la *Catrina* caricaturizada, pero claramente identificable, con su sombrero de plumas y flores, si bien las letras del portal, en color naranja y con telarañas, hacían más bien referencia a *Halloween*: en este caso no hubo una relación de exclusión entre ambas celebraciones.

Por el contrario, dado que las nuevas formas de comunicación electrónica contribuyen a la conformación de un espacio público en y por el cual los individuos pueden valorar y reivindicar su propia identidad, resulta significativo que durante el Día de Muertos haya un incremento en la difusión de imágenes en “defensa” de esta “tradicción” y exaltando el rechazo a las “prácticas extranjeras”, presentadas como un “peligro para la perennidad de lo tradicional”. En *Facebook*, por ejemplo, en alguna página se utilizó de nuevo la imagen de la *Catrina* para este fin, al mostrarla caricaturizada y pateando a una bruja. Por medio de esta representación se evidencia el rechazo a las festividades relacionadas con el *Halloween*. Al consultar la imagen citada, ésta ya había sido compartida más de cuatro mil veces, con más de 50 comentarios que en su mayoría apoyaban el carácter tradicional de la celebración del Día de Muertos, así como la necesidad de protegerla. Sólo unos cuantos rechazaban esa posición, al subrayar que en la actualidad se vive en un mundo globalizado: un fenómeno donde las diferentes expresiones culturales se entrecruzan.

Por otra parte, mediante las redes sociales se pueden desarrollar colectividades virtuales, que sirven para preservar un vínculo con su lugar de origen, sus tradiciones y costumbres y donde, por ejemplo, las personas que viven fuera de México, de manera temporal o permanente, expresan sus dudas acerca de “cómo y qué elementos tiene que tener una ofrenda para día de muertos”. Así comparten fotografías de sus altares e imágenes de *Catrin*as confeccionadas con los “medios en presencia”, o fotografías de su disfraz de la *Catrina*. Estas imágenes se comparten ya sea en los “muros” personales o en los de otros usuarios. Es el caso de la página de *Facebook* de La *Catrina* en Trajinera, en la cual se comparten fotos tanto de *Catrin*as confeccionadas, como es el caso de la fotografía de una figurilla de Dinamarca; más frecuentes son las fotografías de personas disfrazadas de *catrin*as en diferentes lugares de México, Estados Unidos y Europa. También se encuentran en línea abundantes videoblogueros y tutoriales en YouTube por medio de los cuales se muestra cómo “disfrazarse” y maquillarse como *Catrina* (“Maquillaje de *catrina* (calavera mexicana)”, “Maquillaje de *Catrina*”



Doodle de Google con el motivo de la *Catrina* Imagen © Google

y “Día de Muertos, *Sugar Skull Makeup*, Maquillaje para *Halloween*”). Estos diferentes temas y la manera de difundirlos permite –tanto a quienes los realizan y comparten como a quienes los ven y aplican– tener una mayor difusión de su práctica y poner de manifiesto su pertenencia a esta tradición, aunque también se da el caso de que este uso sea simplemente un “efecto de moda”.

La imagen de la *Catrina*, como cualquier otra creación artística, queda expuesta a procesos de apropiación, cuyas finalidades varían en los ámbitos individual o colectivo y evidentemente rebasan el carácter de “identidad nacional”, así como el tiempo de la celebración del Día de Muertos. Se constata su uso de manera más “fidedigna”, es decir, sin muchas modificaciones –cualquiera que sea su soporte–, en las artesanías, los tatuajes y las películas animadas. En este último caso cabe destacar la animación *Hasta los huesos*, cortometraje realizado por René Castillo (2011) y musicalizado por Café Tacuba, donde Eugenia León le presta su voz a la *Catrina* para cantar “La Llorona”. Y con mayor amplitud se constata la modificación y elaboración de imágenes metafóricas o metonímicas de la *Catrina*, lo cual indica una “libre” apropiación y su retroalimentación. En este caso se toman los elementos de identificación que le son propios, como el sombrero con plumas y flores, utilizado en otro soporte iconográfico, como en la paródica imagen de una Garbage Pail Kid en la cual se representa a “Daina The Dead” con ese atuendo. Lo mismo ocurre con una imagen de My Little Pony. Este “movimiento alusivo” de una imagen a otra es posible mediante “la condensación o el desplazamiento del significante, preservando el código de la analogía” (Metz, 1977: 255, 361). En el caso del desplazamiento metafórico se encuentran otras repercusiones, como la modificación (perturbación) del significante icónico, vía la superposición con

otras referencias culturales; por ejemplo, una *Catrina* vestida con el célebre vestido blanco de Marilyn Monroe.

Por otra parte se han encontrado referencias iconográficas donde la *Catrina* se “sexualiza” y casi “erotiza”, lo cual desborda el trabajo de la metáfora (*ibidem*: 330). Este aspecto se constata en distintos soportes de su representación –películas animadas, figuras, etc.–, así como en su encarnación temporal por medio de disfraces o de manera permanente en un tatuaje. Este carácter más feminizado, sexualizado y “encarnado”, es decir, dejando de lado la calavera (esqueleto), se ha incrementado en los últimos años. Basta con tomar otro ejemplo: el de las imágenes publicitarias de dos funerarias importantes en la ciudad de México, las cuales usan la imagen de la *Catrina* en su publicidad durante el periodo del Día de Muertos, y que permite constatar esta evolución en su representación, así como la continuidad de relacionarla con la muerte como fenómeno y sus aspectos más concretos o pragmáticos. En 2008, una de estas empresas utilizó en su publicidad calaveras dispuestas en diferentes contextos, en tanto la otra empleó en 2013 la imagen de una mujer “disfrazada” de *Catrina* –con maquillaje facial– y corsé, lo cual nos remite a la relación más sexualizada de *Eros-Tanatos*.

Por medio de los diferentes elementos aquí enunciados sobre las formas de utilización y apropiación de la imagen de la *Catrina* distinguimos ciertos aspectos sobre la conformación de la identidad (identificación). En el caso del uso de internet, no es sólo un medio suplementario para la difusión de su imagen, pues sin duda contribuye a forjar, mediante esta identificación, una tradición con cierto “ideal en el sentimiento de pertenencia” (Maffesoli, 2006-2007: 35).

En este sentido cabe mencionar brevemente que la conformación de la persona y de su identidad es una construcción cultural dinámica y configurada históricamente (Strathern, 2004: 23); es decir, en un espacio-tiempo determinados en el cual se producen significados mediante la tradición, la memoria colectiva y las dinámicas identitarias (Gutiérrez, 2006-2007: 63). Asimismo, la “identidad es un proceso permanente de reconocimiento en la acción” (autorreconocimiento y heterorreconocimiento). Se debe considerar que, “para que el hecho se convierta en experiencia, debe realizarse un proceso activo de apropiación que esta mediado por el significado cultural” (Agudo, 2004: 34). Este proceso se realiza con la interacción con el “otro”, por lo que está en constante construcción y transformación –en el caso de interacciones “frente a frente”–, sin olvidar que existen identidades múltiples y en movimiento jamás idénticas, las cuales se encuentran en constante recomposición, así como la capacidad o “aptitud para adaptarse” (metamorfosis) que da lugar a una “nueva identidad” (Boni,


2001: 149-150). Así, la reconstrucción identitaria “puede tener muchas formas, entre las cuales se distingue la crispación –fenómeno de replegarse sobre uno mismo, búsqueda de autenticidad que traduce la inquietud que sentimos respecto a la alteridad– y la recomposición identitaria, una relación con el otro en todas sus dimensiones (*ibidem*: 150).

Resulta innegable que en la modernidad –o posmodernidad– las relaciones sociales se han modificado y agudizado los procesos de diferenciación e independencia, lo cual se vislumbra como un aumento en la “complejidad derivada del incremento de las operaciones sociales y de la incertidumbre que se traduce en un efecto centrífugo de los mundos de significados, producto de la emergencia de un orden polifuncional o multirreferencial en el sentido y significado de la vida social” (Cabello, 2006-2007: 71). Siguiendo a este mismo autor, la identidad se puede conceptualizar en términos de una forma de cohesión y adaptación al mundo social, donde la modernidad es parte de las operaciones fundamentales del sistema social, y representa un cambio en el sentido de la vida individual y colectiva, al replantear códigos de comunicación distintos a los “tradicionales” (*idem*). En este caso, el uso de TIC como internet también permitiría, aunque de otra manera, la construcción o constitución identitaria, tanto individual como colectiva, a escala global.

Algunos autores, como Octavio Ianni (1998: 67), presentan la “cara positiva” en esta “desterritorialización” que caracteriza la “irrupción de la sociedad global”, dado que “acentúa y generaliza nuevas posibilidades de ser, actuar, sentir, pensar, soñar e imaginar [...] abriendo nuevos y distintos ángulos a la ciencia, a la filosofía y al arte”. Pero cabe señalar que esta “transformación de horizontes no es tranquila ni inmediata. Ocurre de manera contradictoria, creativa y destructiva [ya que] se alteran también las mediaciones, los valores, los ideales, así como las condiciones de su manifestación” (*ibidem*: 75).

Asimismo, la construcción o reconstrucción de la identidad mediada por el uso de las TIC no dista de la noción básica de identidad, cuya “característica principal es contener en su lógica interna un proceso de separación y unificación en las relaciones de interacción entre grupos e individuos [...] la(s) identidad(es) puede, por lo tanto, constituirse de manera fragmentada o integrar una identificación, una adhesión (de corta o larga duración)” (Gutiérrez, 2006-2007: 63). Como bien señala Erik Mendoza Luján (2007-2008: 12):

[...] las relaciones humanas no son solamente una interdependencia de autonomías compartidas, sino que también se encuentra el sentido de pertenencia, el cual se mueve en el tiempo



La Universidad Autónoma Metropolitana le invita

OFRENDA DE MUERTOS

CIEN AÑOS ¿DE VIDA? DE LA CATRINA

Viernes 26 de octubre, 2012 18:30 hrs.
Hasta 2 de Noviembre.

Casa de la Primera Imprenta de América
Lic. Francisco Primo de Verdad 10 esq. Moneda. Centro, Distrito Federal.
Tel.: (55) 5522 1535 Coordinación General de Difusión

Con obra del artista plástico Damián Comas
y del artestano Alejandro Montero Miranda.




Imagen © Universidad Autónoma Metropolitana

[...] el individuo no solamente existe por estar en un lugar determinado, sino también por sus ligaduras al ser parte de una historia, un destino y un futuro, ya sean propios o compartidos, una conciencia de ser y estar dentro de una red dinámica de relaciones compartidas.

La Catrina: presencia y utilización en la Sierra Norte de Puebla

Si bien la presencia y utilización de la *Catrina* en el ámbito urbano es incontestable, aunada a su difusión electrónica (virtual), los cuestionamientos que emergen se enfocan entonces en los mecanismos por medio de los cuales se introduce en contextos campesinos e indígenas.

Para aclarar tal cuestión se consideró el municipio de Ahuacatlán, en el estado de Puebla, ubicado en la parte central de la Sierra Norte. El municipio se enclava en la cadena montañosa de la Sierra Madre Oriental. Una región que “se caracteriza por tener una heterogeneidad étnica y lingüística” (Báez, 2004: 236), donde coexisten grupos indígenas nahuas y totonacos con el grupo mestizo, este último ubicado en la cabecera municipal, mientras los dos primeros se localizan en sus barrios y comunidades aledañas.

Son varias las vías de introducción y las razones de utilización de la *Catrina*, las cuales distan un poco respecto a las consideradas para el ámbito ciudadano. Al igual que en el contexto urbano, la imagen de la *Catrina* aparece sobre todo durante la celebración del Día de Muertos o Todos Santos, sobre todo en papel picado, pero su uso y presencia en las ofrendas es heterogénea. Así, el uso de papel picado, aparte de elementos decorativos referentes a *Halloween* –brujitas, calabazas, etc.–, al igual que disfraces y dulces, se encuentran disponibles a la venta principalmente en locales comerciales –como la papelería de la cabecera municipal durante la semana– y en diferentes puestos del mercado dominical. Sin embargo, esta presencia es limitada, al igual que su consumo, ya que predominan los puestos de elementos necesarios para la preparación de las ofrendas, como los de flores, frutas y “panes de fiesta”.

Cabe subrayar que en el caso de las ofrendas en espacios privados se constata una utilización limitada y muchas veces ausente de elementos “decorativos”, como el papel picado y más aún de objetos alusivos a *Halloween* –brujitas, fantasmas, calabazas–. Al contrario, en las ofrendas públicas, por ejemplo de la iglesia y las escuelas, se encuentra un uso abundante de los mismos. A esto se aúna la organización de diferentes manifestaciones durante este periodo, como bailes y conciertos. Al mismo tiempo se organizan actividades relacionadas con *Halloween*, al menos en el centro de

la cabecera municipal, que es Ahuacatlán, donde el 31 de octubre los niños, sobre todo mestizos –aunque no se restringe a ellos– van de casa en casa “pidiendo su calaverita”, en tanto el 1 de noviembre los adolescentes y adultos aprovechan el uso de disfraces para hacer bromas pesadas y espantar a la gente.

De hecho, en relación con las decoraciones y disfraces de *Halloween*, las personas interrogadas –en su mayoría indígenas– consideraron que estas prácticas no forman parte de su “costumbre”, que eso “no es tener respeto por los ancestros”, “por los muertos”, y muchas veces responsabilizan tanto a los maestros como a los mestizos de la introducción de esas prácticas, y la consiguiente pérdida de las tradiciones locales.

Si bien en las instituciones educativas se hace un uso de la iconografía propia de *Halloween*, como fue el caso en la clase de primero de primaria en la escuela de la comunidad de Agua Fría, donde los niños tuvieron actividades plásticas con este tema –calabazas, brujitas, murciélagos– para la celebración de Todos Santos; en esa misma escuela los padres de familia de todos los grados se involucraron –de manera voluntaria o a petición de los maestros– en las diversas actividades organizadas, en este caso la preparación y concurso de ofrendas, así como en la redacción de textos sobre lo que “tradicionalmente” se realiza en cada familia y el porqué, es decir, cómo y cuándo poner los elementos de la ofrenda y para quiénes están destinados.

Para constatar a qué grado el uso de las representaciones iconográficas de *Halloween* tienen repercusiones en la transmisión de la celebración, meses después se pidió a los niños de primero de primaria –la mayoría de seis años– que dibujaran cómo celebran Todos Santos en su hogar. Casi todos sólo representaron elementos alimenticios –frutas–, las velas, el sahúmador, las flores –arco, camino de flores– y el refresco. También explicaron que la ofrenda es para “los difuntos que vienen en el viento”. Esto pone en evidencia que a través de una “experiencia inmediata regulada por esquemas de percepción” se logra la transmisión de ciertas actitudes y prácticas (Andreoli, 1980: 97).

Sin embargo, conforme se cuestionó a niños de mayor edad, así como a adolescentes y jóvenes adultos en particular, se constató una “voluntad de distanciarse” de las actitudes y prácticas tradicionales (Gardner, 1983: 300), consideradas como una traba dentro de las aspiraciones de “modernidad”, que muy seguido se asocian con lo “urbano”, lo “mestizo”, lo “extranjero”. Así, por medio del uso de objetos y de la reproducción de ciertas actividades se abre un proceso relacionado con la formación identitaria y se busca también evitar la exclusión debida al origen étnico.

De la misma manera, la migración temporal o permanente hacia las ciudades o el extranjero permite cambios en las “referencias culturales” como el reciente uso de

internet, sobre todo entre la joven generación escolarizada. Esto constituye otro factor en la introducción de nuevas representaciones, objetos y prácticas, al posibilitar apropiaciones como las de la *Catrina*. Como señala Tanella Boni, las migraciones “no son sólo el movimiento de ir de un lugar a otro, pero también las mutaciones que con él conlleva, es decir, en el cambio de la manera de vivir, ver, pensar etc.”. De manera que la aptitud para la metamorfosis, es decir, para la adaptación, implica durante la vida “morir más de una vez simbólicamente para ‘encontrarse’” (Boni, 2001: 149-150). Es a lo que Mendoza Luján (2007-2008: 17) denomina “muerte cultural”, al referirse por un lado al “cambio de la cultura de origen del individuo por otra diferente; y por otro se refiere a la muerte simbólica por la cual los individuos de una misma cultura se diferencian [...] el cambio de una forma de vida a otra”. En la transición de un “mundo a otro” o “de una forma de vida a otra” se preservan elementos del estadio anterior y se entrelazan o mezclan con elementos “inéditos”.

Conclusión

Desde su creación, la imagen de la *Catrina* ha estado inmersa en un proceso dinámico de apropiación e interpretación múltiple. La crítica sociopolítica que representaba en su origen ha llegado a ser hoy un elemento de identificación de la identidad nacional respecto a la muerte, al confundirse con la misma.

Por otro lado, no sólo ha dejado de ser una “calavera del montón”, sino que su apropiación da lugar a una cuasi encarnación, y encuentra una diversidad de soportes materiales y virtuales para hacerse presente más allá de la celebración del Día de Muertos, si bien es por medio de esta celebración que su introducción en comunidades indígenas se ha difundido e intensificado a la par de elementos propios a otras culturas, como el *Halloween*. De la misma manera, el fenómeno migratorio ha permitido, y continúa contribuyendo, a la transformación de las prácticas sociales en profundidad a una escala local y en el seno familiar, en la comunidad de origen, así como en el lugar de estancia nacional o extranjera.

Sin duda la globalización cultural ha hecho emerger “nuevos espacios simbólicos”, sin limitarse al aumento en las relaciones culturales entre Estados ni a los flujos de inversión y circulación de los productos culturales, pues también da lugar a la “transformación de las representaciones del mundo, de sus posibilidades y fronteras en nuevas estructuras del imaginario” (Tardif y Fachy, 2006: 294). En este sentido, las TIC, en particular internet, se ha considerado primero como un soporte que contribu-

ye con la difusión y apropiación a escala global de elementos culturales que rebasan los cuadros espaciotemporales y nacionales en los que originalmente toman lugar, permitiendo así una libre apropiación de dichos elementos, como se mostró aquí con el caso de la imagen de la *Catrina*. Por otro lado se ha expuesto como un “mecanismo” en la estructuración de la identidad, utilizado con la finalidad de reivindicar la “identidad nacional”, en tanto que en el caso de los migrantes les permite conservar la cultura de sus países de origen, creencias, costumbres, su visión del mundo y, al mismo tiempo, reestructurar su identidad individual en la sociedad de instalación. De este modo se hace posible, en un mundo a la vez “de abstracción y proximidad”, tener cierto “control sobre su identidad y lo que la compone de manera quizás tanto fugaz como perenne”. Sin duda contribuyen a “la constitución de formas renovadas de nexos sociales” (Saint-Pierre, 2006: 274).

Bibliografía

- AGUADO VÁZQUEZ, José Carlos, *Cuerpo e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, IIA-Facultad de Medicina-UNAM, 2004.
- ALEXANDRE-BIDON, Danièle, *La mort au Moyen Age XIIIe-XVIIe siècle*, París, Hachette (La vie quotidienne), 1998.
- ALEXANDRE-BIDON, Danièle y Cécile TREFFONT (coords.), *A réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1993.
- ANDREOLI, Vittorino, *La tercera vía de la psiquiatría. Locura: individuo, ambiente, historia*, México, FCE, 1996 [1980].
- ARIÈS, Philippe, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, París, Seuil, 1975.
- BÁEZ, Lourdes, “El poder simbólico de las mujeres: las ritualistas nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México INAH/IIH-UNAM, pp. 235-253.
- BARAJAS DURÁN, Rafael, *Posada, mito y mitote: la caricatura política de José Guadalupe Posada y Manuel Alfonso Manilla*, México, FCE, 2009.
- BELTRAMI, Mauro, “La globalización y el nuevo orden mundial: antagonismos, conflictos y críticas”, *Contribución a las Ciencias Sociales*, julio de 2008, en línea [http://www.eumed.net/rev/cccss/02/mb.htm], consultado el 10 de diciembre de 2013.
- BONI, Tanella, “Mutations sociales et recompositions identitaires”, en *Une société-monde. Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Canadá, De Boeck Université, 2001, pp. 149-164.
- CABELLO BONILLA, Víctor, “Reflexiones sobre las identidades colectivas y la transformación del Estado liberal contemporáneo”, *Acta Sociológica*, núm.47, noviembre de 2006-abril de 2007, pp. 69-90.

- CASARES, Pablo, “Informática, educación y dependencia. Necesidades de investigación y apropiación”, en *Nuevas tecnologías de comunicación*, México, Trillas, 1999 [1991], pp. 223-241.
- CASTELS, Manuel, *L'ère de l'information*, París, Fayard, 2001.
- CASTILLO, René (dir.), *Hasta los huesos*, video (cortometraje de animación), YouTube, Imcine/Calavera Films/Roberto Rochín/San Pedro Post/ITESO/Cinema W/Universidad de Guadalajara/Fonca, 1 de noviembre de 2011, en línea [http://www.youtube.com/watch?v=VR_hPPV8td8], consultado el 11 de diciembre de 2013.
- “La Catrina”, Secretaría de la Juventud (Sejuve)-Gobierno de Coahuila, 28 de octubre de 2013, en línea [<http://www.sejuvecoahuila.gob.mx/content/la-catrina>], consultado el 11 de diciembre de 2013.
- “La Catrina”, *Wikipedia*, en línea [http://es.wikipedia.org/wiki/La_Catrina], consultado el 11 de diciembre de 2013.
- La Catrina Bar, página de Facebook, en línea [<http://www.facebook.com/#!/LaCatrinaBar>], consultada el 11 de diciembre de 2013.
- “La Catrina, gran personaje mexicano”, Presidencia de la República, sección *blog* de cultura, 2 de noviembre de 2013, en línea [<http://www.presidencia.gob.mx/la-catrina-gran-personaje-mexicano>], consultado el 11 de diciembre de 2013.
- La Catrina Holbox, página de Facebook (hotel), en línea, [<http://www.facebook.com/CatrinaHolbox?fref=ts>], consultada el 11 de diciembre de 2013.
- La Catrina Ink Tatroo, página de Facebook (salón de tatuajes), en línea [<https://www.facebook.com/LaCatrinaInkTattoo?fref=ts>], consultada el 11 de diciembre de 2013.
- La Catrina Mexican Cacles, página de Facebook (tienda de calzado), en línea [<http://www.facebook.com/LaCatrinaMexicanCacles>], consultada el 11 de diciembre de 2013.
- La Catrina Mexicana, página web, en línea [<http://lacatrinamexicana.mex.tl>].
- La Catrina Mexican Folk Art y Más, página de Facebook (tienda de regalos), en línea [<http://www.facebook.com/La-Catrina-Mexican-Folk-Art-Y-Mas/114017718666288>], consultada el 12 de diciembre de 2013.
- La Catrina Mexican Restaurant, página de Facebook, en línea [<http://www.facebook.com/#!/LaCatrinaMexicanRestaurant>], consultada el 11 de diciembre de 2013.
- La Catrina Skate, página de Facebook (diseño gráfico y club deportivo), en línea [<http://www.facebook.com/LaCatrinaSkate>], consultada el 11 de diciembre de 2013.
- La Catrina en Trajinera, página de Facebook, en línea [<http://www.facebook.com/#!/lacatrinaentrajinera/>], consultada el 3 de diciembre de 2013.
- “Concurso de ofrendas Día de Muertos”, Universidad de Morelia, en línea [<http://www.udemorelia.edu.mx/2013/11/concurso-de-ofrendas-dia-de-muertos/>], consultado el 12 de diciembre de 2013.
- “Concurso de Ofrendas Festival Miquixtli”, Secretaría de Cultura-Gobierno del Distrito Federal, 28 de agosto de 2013, en línea [<http://www.culturadf.gob.mx/index.php/index-cartelera/details/10540-concurso-de-ofrendas-festival-miquixtli>], consultado el 12 de diciembre de 2013. “Convocatoria XXVII Concurso de Ofrendas de Día de Muertos en su edición 2013”,

- Gobierno del Estado de Michoacán, en línea <http://cultura.michoacan.gob.mx/index.php/noticias/780-convocatoria-qxxvii-concurso-de-ofrendas-de-dia-de-muertos-en-su-edicion-2013qj>], consultado el 12 de diciembre 2013.
- CORTÉS RUIZ, Efraín, “Las fiestas a los santos entre los mazahuas. Los casos de San Simón de la Laguna y Palmillas”, en *Las fiestas de los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y los nahuas del Estado de México*, México, INAH (Etnografía de los pueblos indígenas), 2005, pp. 19-70.
- CORDERO, Josué, *Palabras de Cordero*, blog, 28 de octubre 2011, en línea [<http://palabrasdecordero.blogspot.fr/2011/10/saludos-seguidores-y-amables-y-muy.html>], consultado el 10 de noviembre de 2013.
- “¿Cuál es el origen de la Catrina?”, *Muy Interesante*, 31 de octubre de 2013, en línea [<http://www.muyinteresante.com.mx/preguntas-y-respuestas/357402/origen-muerte-catrina/>], consultado el 11 de diciembre de 2013.
- Delegación Coyoacán, Cultura Coyoacán, página de Facebook, en línea [<http://www.facebook.com/delegacioncoyoacan>], consultada el 12 de diciembre de 2013.
- Escuela Nacional de Estudios Superiores-UNAM, Unidad León, página web, en línea [http://enes.unam.mx/?lang=es_MX&cat=economía-y-negocios&pl=lascatrinasy-la-economía], consultado el 11 de diciembre 2013.
- “Fama de la Catrina mexicana traspasa fronteras”, *El Universal*, 31 de octubre de 2013, en línea [<http://www.eluniversal.com.mx/cultura/2013/catrina-dia-muertos-moda-halloween-962139.html>], consultado el 11 de diciembre de 2013.
- Fundación del Centro Histórico de la Ciudad de México, página web, en línea [<http://www.fundacioncentrohistorico.com.mx>], consultada el 12 de diciembre de 2013.
- _____, página de Facebook, en línea [<http://www.facebook.com/FundacionCentroHistorico>], consultada el 12 de diciembre de 2013.
- GARDNER, Howard, *Estructuras de la mente. La teoría de las inteligencias múltiples*, México, FCE, 2007 [1983].
- GÓMEZ MONT, Carmen, *Nuevas tecnologías de comunicación*, México, Trillas, 1999 [1991].
- “Google celebra el Día de Muertos con un *doodle* de la Catrina”, CNN, 2 de noviembre 2013, en línea [<http://mexico.cnn.com/tecnologia/2013/11/02/google-celebra-el-dia-de-muertos-con-un-doodle-de-la-catrina>], consultado el 11 de diciembre de 2013.
- Google México, motor de búsqueda, en línea [<http://ww.google.com.mx>], consultado el 15 de noviembre de 2013.
- GUBERN, Román, “La antropotrónica: los nuevos modelos tecnoculturales de la sociedad massmediática”, en *Nuevas tecnologías de comunicación*, México, Trillas, 1999 [1991], pp. 61-70.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, “Las identidades en el marco de la teoría social”, *Acta Sociológica*, núm. 47, noviembre de 2006-abril de 2007, pp. 37-68.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, “Identités décomposées, identités imaginées, identités inventées”, en *Une société-monde. Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Canadá, De Boeck Université, 2001, pp. 183-190.

- IANNI, Octavio, *La sociedad global*, México, Siglo XXI, 1998.
- MAFFESOLI, Michel, “La saturación de la identidad: una mirada desde la sociología de lo cotidiano”, *Acta Sociológica*, núm.47, noviembre de 2006-abril de 2007, pp. 13-35.
- MALVIDO, Elsa, “Crónicas de la buena muerte a la Santa Muerte en México”, *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 76, noviembre-diciembre de 2005, pp. 20-27.
- “Maquillaje de catrina (calavera mexicana)”, video (instrucciones para maquillaje, YouTube, 17 de octubre de 2013, en línea [www.youtube.com/watch/?v=cmWeIC8KdaU], consultado el 12 de diciembre de 2013.
- “Maquillaje de Catrina, Día de Muertos, *Sugar Skull Makeup*, Maquillaje para Halloween”, video (instrucciones para maquillaje), YouTube, 6 de octubre de 2011, en línea [http://www.youtube.com/watch?v=3Qur6v8coCw], consultado el 12 de diciembre de 2013.
- MENDOZA LUJÁN, Erik, “La muerte cultural. Un proceso de construcción y reconstrucción de la persona”, *Revista Pueblos y Fronteras Digital. La Noción de Persona en México y Centroamérica*, núm.4, diciembre de 2007-mayo de 2008, en línea [http://www.pueblosyfronteras.unam.mx].
- MERCADO LIMONES, Carlos Alberto y Luz de Lourdes SERNA CERILLO, “De lluvias y secas. Ambiente y naturaleza en los ritos estacionales de la cosmogonía de la dualidad mesoamericana”, en *Catrina y sepulcro. Cultura y espacios funerarios en México*, México, UAM, 2006, pp. 12-47.
- METZ, Christian, *Le signifiant imaginaire. Psychanalyse et Cinéma*, Reino Unido, Christian Bourgeois, 1977.
- MORIN, Edgar, “Le monde comme notion sociologique“, en *Une société-monde. Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Canadá, De Boeck Université, 2001, pp. 191-197.
- _____, *Cultura de massas no século XX (o espírito do tempo)*, Río de Janeiro, Forense, 1969.
- Museo Dolores Olmedo, página de Facebook, en línea [http://www.facebook.com/museodoloresolmedo], consultada el 12 de diciembre de 2013.
- PERDIGÓN CASTAÑEDA, Katia, *La Santa Muerte. Protectora de los hombres*, México, INAH, 2008.
- Piano Bar La Catrina, página de Facebook, en línea [http://www.facebook.com/PianoBarLaCatrina], consultada el 11 de diciembre de 2013.
- REYES RUIZ, Claudia, *La Santa Muerte. Historia, realidad y mito de la niña blanca. Retratos urbanos*, México, Porrúa, 2010.
- SAINT-PIERRE, Céline, “Eduquer autrement pour un monde complexe et pluraliste”, en *Une société-monde. Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Canadá, De Boeck Université, 2006, pp. 275-284.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ, Agustín, *José Guadalupe Posada, un artista en blanco y negro*, México, Círculo de Arte, 1996.
- Sek Guadalajara International School, Educación Integral para un Mundo Global, Sek Internacional, página web, en línea [en línea [http://www.sekmexico.com/sitesek_noticias.aspx?IDNoticia=10366]], consultada el 11 de diciembre de 2013.
- STRATHERN, Marilyn, “Personhood and Identity”, en *Archeology of Personhood. An Anthropological Approach*, Londres, , Routledge, 2004, pp. 23-52.
- TARDIF, Jean y Joëlle FARCHY, *Les enjeux de la mondialisation culturelle*, París, Hors Commerce, 2006.

- “Tutorial Catrina 2013”, video (instrucciones para maquillaje), YouTube, 13 de octubre de 2013, en línea [<http://www.youtube.com/watch?v=fr08SMFftfg>], consultado el 12 de diciembre de 2013.
- VALERA RUBIO, Pricel, “La Catrina Mexicana”, página web, en línea [<http://lacatrinamexicana.mx>], consultada el 10 de noviembre de 2013.
- VOVELLE, Michel, *La mort en Occident de 1300 à nos jours...*, París, Gallimard, 1983.
- VOYÉ, Liliane, “La société-monde: un défi pluriel pour la sociologie“, en *Une société-monde. Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Canadá, De Boeck Université, 2001, pp. 285-302.
- Yahoo México, motor de búsqueda, en línea [<http://www.yahoo.com/mx>], consultado el 3 de diciembre de 2013.

Día de Muertos en la ciudad de México. ¿Parte de la declaratoria de “obra maestra de la humanidad” o tradiciones locales?

J. Erik Mendoza Luján
Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN

Mucho se ha escrito sobre el Día de Muertos: desde trípticos y folletos que escriben en piedra el cómo y el porqué de la celebración, hasta obras científicas que buscan avalar su origen prehispánico. La cantidad de papel y tinta resultaría exagerada en comparación con las acciones para la protección y difusión de la denominada “Festividad indígena de Día de Muertos”. En la capital mexicana, al existir una proporción desigual entre indígenas y mestizos, así como una ruptura en la secuencia de tradiciones, aunadas a posiciones religiosas, tal festividad comienza a diluirse. Este trabajo analiza los conflictos por la contraposición entre la tradición indígena y la difusión de una nueva costumbre urbana: la comercialización y el turismo. También se realiza una propuesta para la investigación, difusión y conservación de esta conmemoración, incluida en la lista de la UNESCO de “Obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad”.

Palabras clave: Día de Muertos, México, antepasados, celebración, festividad, indígena, pueblos originarios.

ABSTRACT

Much has been written about the Day of the Dead, ranging from leaflets and brochures that capture in stone the how and why of the celebration to scientific works that seek to prove its pre-Hispanic origin. The amount of attention lavished on the celebration would appear to be exaggerated when compared to the actions undertaken for the protection and dissemination of what has been dubbed the “Indigenous Festivity of the Dead.” In the case of Mexico City, given the uneven proportion of indigenous people and mestizos, the rupture in the sequence of traditions, together with religious positions, the celebration of the Day of the Dead has begun to fade. This work examines the conflicts contrasting the indigenous tradition and the popularization of a new urban custom: the commercialization and tourism. Also, based on this analysis, a proposal is made for research, dissemination, and preservation focusing on this commemoration, which is included UNESCO’s list of “Masterpieces of Oral and Intangible Cultural Heritage.”

Keywords: Day of the Dead, Mexico, ancestors, celebration, festivity, indigenous peoples.

Después de todo la muerte es sólo un síntoma de que hubo vida.

MARIO BENEDETTI

Introducción

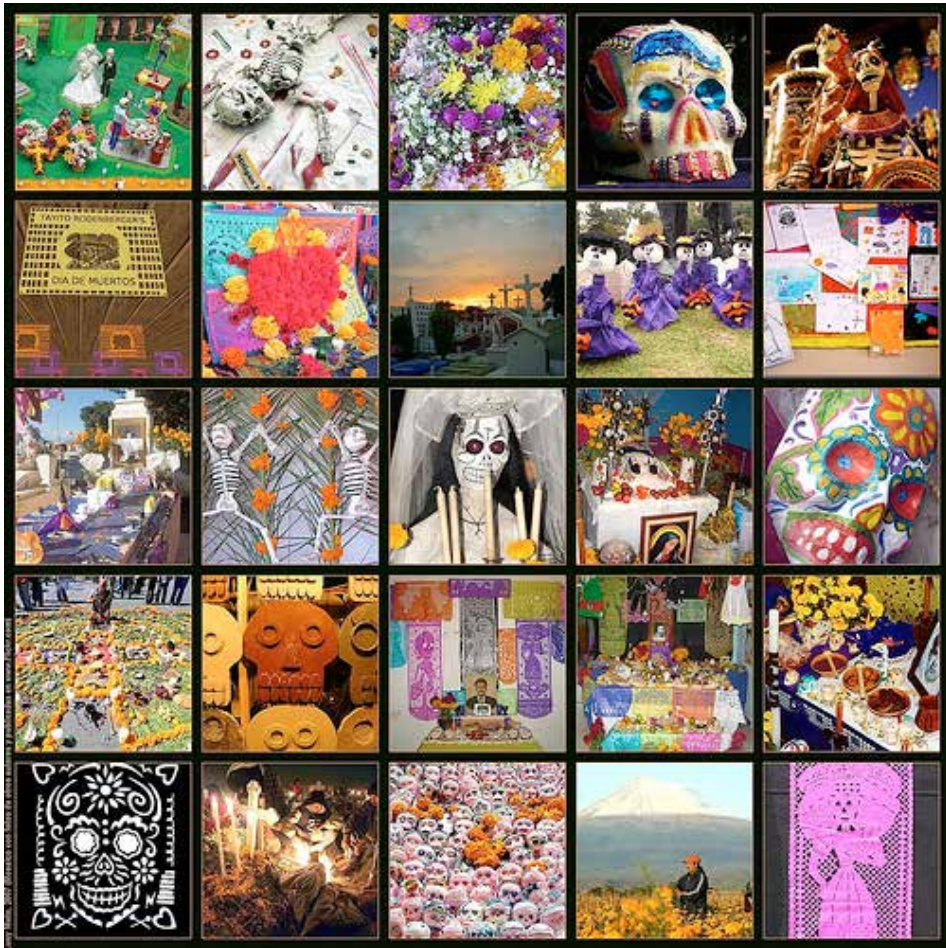
Mucha tinta y mucho papel se han utilizado para escribir acerca de uno de los íconos de la mexicanidad, o de la llamada identidad mexicana, como lo es el Día de Muertos. Encontramos una serie de escritos donde nos explican los antecedentes históricos, cómo se debe celebrar conforme a la tradición, cuáles son las comidas típicas, los implementos necesarios para instalar un “altar”, entre un sinfín de opciones y gustos, además de los supuestos significados y raíces, entre muchas otras frases e ideas relativas a este ritual.

Hablar del Día de Muertos es hablar de la idiosincrasia del mexicano, de sus esperanzas, cosmovisión, vida y muerte. No podemos separar la ideología, política, economía, religión y cultura de este evento que ocurre cada año en la mayoría de los hogares mexicanos: el reencuentro con la familia a través del tiempo y espacio.

Este trabajo se presenta desde una perspectiva antropológica, donde no se habla de un folleto o manual para su celebración. Tampoco se pretende describir todas las formas que existen para la festividad. Para eso se necesitaría realizar una enciclopedia. Al contrario, el interés primordial es desvelar las entrañas de una festividad y ritual que ha sido considerado “obra maestra del patrimonio cultural de la humanidad”, y que por desgracia se encuentra en peligro de desaparecer, al menos en su sustento ideológico.

Todo tiene su génesis: definición de Día de Muertos. Todo se inicia con la muerte

“Muerte”: una palabra que asignamos a un evento biótico, pero que requiere de un significado y contexto para convertirse en símbolo, en parte de nuestra experiencia, para lograr una referencia de los sentimientos más profundos que experimentamos en su presencia. Convertimos este evento biótico en un concepto (bio)lógico para, después, apropiarla en nuestra (onto)logía. El paso de observar el evento al conocer, saber, significar y asignar un lugar en concordancia con nuestro sistema de conocimientos se da por la experienciación y experimentación del mismo. Así, la muerte como concepto se asimila e introyecta en nuestro pensamiento y en nuestro sentido común a partir de cuestionamientos propios de nuestra (onto)logía. ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy?



Es decir, ¿cuál es el sentido de la vida? ¿Existe otra vida después de ésta? Preguntas que devienen con la presencia de la finitud.

Este límite último, la muerte, provoca miedo y la evitamos, la escondemos, la exiliamos de nuestra existencia. La muerte provoca amor y la buscamos, nos suicidamos y le rezamos. La muerte nos provoca asombro y la rozamos, nos reímos con y de ella, la besamos. Nos vemos a diario con ella, y con ella aprendemos a darle sentido a la existencia.

A vivir. Sin vida no hay muerte, y viceversa. Hay que vivir de muerte para aprender a vivir y morir de vida para aprender a morir.



La muerte participa en la creación de tradiciones, costumbres e identidades. Se comercializa, administra, legaliza y normativiza tanto por individuos como por colectividades. Tan es así, que nos venden un pedazo de tierra para el “eterno descanso”. Las religiones cambian nuestra existencia por un lugar en la eternidad; los servicios “funerarios” nos prometen un revivir; nos dan a escoger la “nueva cama” en la cual “dormiremos” hasta que sea el momento de despertar. Le rezamos a la Santa Muerte por un buen fallecimiento. Nos prohíben morir cuando nos es necesario, así como el buen morir: “prohibido suicidarse en primavera”, “no a la eutanasia”. Todo esto nos crea una existencia en torno a la muerte.

La muerte fascina, horroriza. Lo macabro, lo terrorífico y lo funesto van ligados con la muerte. El valor y el arrojo no existirían sin la probabilidad de la finitud. La belleza y el amor no serían admirados y buscados sin la esperanza de ser perennes. La vida tiene sentido por ser efímera.

¿Qué sería de los héroes, de los cobardes, de todos los seres humanos, si no tuviéramos un límite? Si fuéramos eternos e inmortales, la vida no tendría sentido. Los



dioses nos envidian por ser como las flores. Nunca seremos más bellos ni dichosos que en este momento, sin eternidad. De esta manera la muerte juega un papel preponderante en nuestra existencia, por un lado como límite, como fin, y por otro se convierte en frontera y umbral.

En el momento en que el ser humano observa la finitud de la vida en otros, se pregunta el porqué de la muerte y piensa en la propia, tratando de evitar su horror mediante pactos para alargar su existencia. “Ya sea que creamos o no que la muerte puede ser experimentada, es evidente que la muerte es importante para la experiencia” (Carse, 1987: 45).

No obstante, lo que experimentamos “no” es “nuestra propia muerte”, así como no podemos experimentar que *estamos dormidos* –entendiéndose esto no como la experimentación de soñar y estar consciente de que se sueña–. Lo que experimenta el ser humano es “la muerte de los otros”, no en relación con su muerte física, sino como el daño que provoca irreversiblemente a la red de conexiones con otras personas.

Cuando experimentamos la pérdida de la continuidad en la muerte del otro, por lo habitual reconocemos que se trata de algo sin un sentido inherente. ¿Por qué? Es la pregunta fútil e irresoluble que repetidamente invocamos ante el hecho de la muerte. Pero no es más que la máscara de las preguntas que en realidad inquietan y nos provocan angustia. No podemos mensurar ni ponderar nuestra vida, nuestra existencia, sin tener presente que en cualquier momento la muerte, propia y ajena, se cruzará en nuestro camino. Se vuelve obsesivo el miedo al fin, a la extinción total.

Esta “angustia” ve su consuelo en la idea de la supervivencia: “trascender”, lo cual ha estimulado al humano a crear imaginarios y tradiciones que expliquen su propia razón de ser, su procedencia y su destino, la prolongación eterna de la existencia. Elias (1989: 46) menciona que “sólo una creencia muy fuerte en la propia inmortalidad [...] permite eludir tanto la angustia de culpabilidad vinculada con el deseo de muerte [como] la angustia por el castigo de las propias faltas”. Cada cultura ha desarrollado diversas concepciones de lo que se supone que existe después de la muerte, a lo cual se ha denominado como “escatología”, que se puede traducir como la ciencia de lo que trasciende a la existencia terrenal. La materia prima con que trabaja esta disciplina procede sobre todo de las religiones, pero también de leyendas y mitologías.

A estos espacios o metaespacios también se les ha denominado “sistemas de esperanza”, los cuales cumplen la función de superar la angustia a la finitud. Thomas (1991) propone una tipología que agrupa las diversas concepciones de la otra vida:

1. El más allá cercano: en un universo casi idéntico al de los vivos, con la posibilidad constante de reencuentros (por ejemplo sueños, fantasmas, posesión y reencarnación).
2. El más allá sin retorno: en un mundo diferente y lejano.
3. La resurrección de la carne: ésta reemplaza al mito del tiempo cíclico por el tema de una dimensión lineal y acumulativa.
4. La reencarnación: el más allá no asume la forma de un espacio, de un modo diferente en que el ser humano entraría para no volver a salir. Tiene más bien una dimensión temporal y se manifiesta con una serie de intervalos temporales que separan las reencarnaciones sucesivas de un mismo principio espiritual.

Cada una de estas posturas y sus contrarias responden a aspiraciones profundas, a símbolos propios de la cosmología de cada cultura, las cuales definen la forma de ser y ver el universo por parte de los grupos humanos (*ibidem*: 106). Por esta razón funcionan como coyunturas de una sociedad, en la medida que los símbolos nos permiten identificarnos

como pertenecientes a un grupo, puesto que los miembros de un grupo entienden el significado de las palabras que se asignan a las cosas y el significado que tienen en un sistema lingüístico.

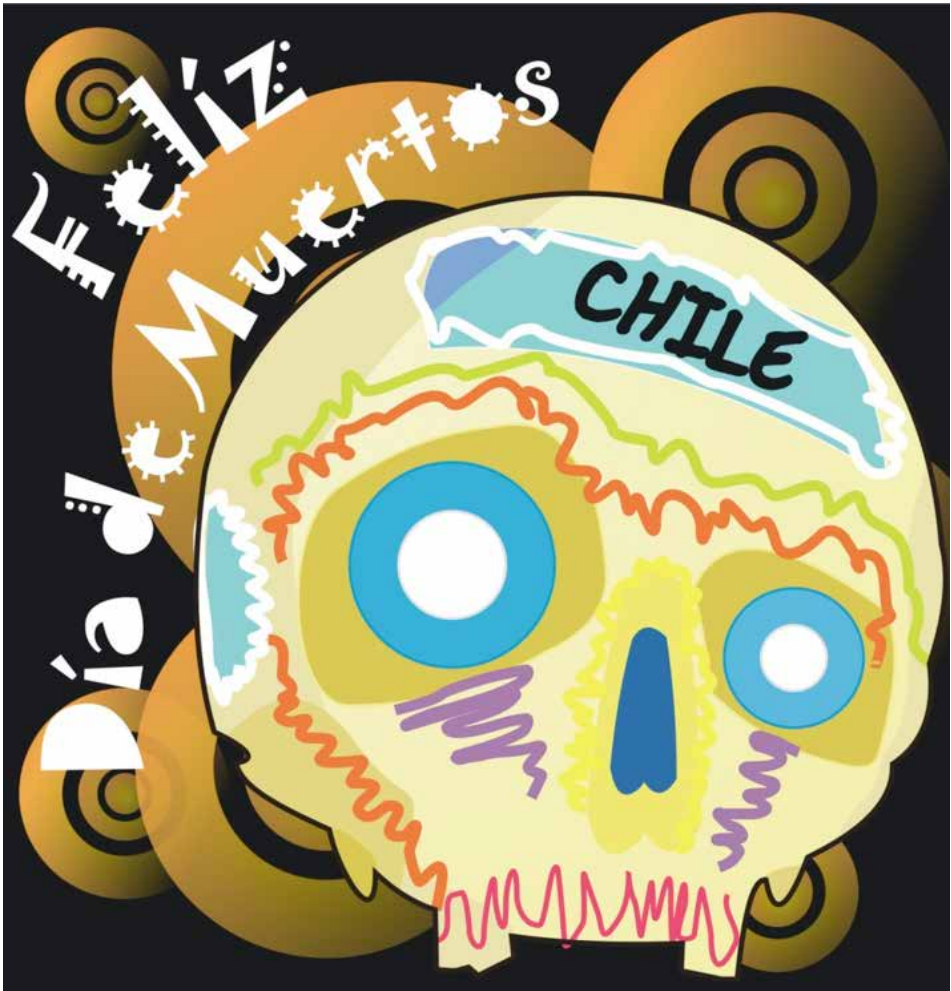
Al darle un significado simbólico y convertirse en un evento simbolizado, la muerte deja de ser fin, límite intraspasable, para devenir frontera y umbral, al formar parte de los sistemas de códigos restringidos y elaborados, necesarios para la cohesión de los grupos y la representación de las cosas del universo, así como del sino de su existencia. Estos códigos son los rituales y la lengua. La cohesión de una sociedad se encuentra mediada por la interacción de una red de conexiones o experiencias en conjunto. La libre comunicación y aceptación de las normas y reglas existentes dentro de ésta por los miembros que la conforman constituyen códigos que expresan el sentido de vivir y trascender en grupalidades.

Los rituales permiten el reconocimiento y la adhesión de los miembros de una sociedad, son “un sistema de organización para las relaciones de los seres humanos entre sí” (Firth, 1961: 203). Este sistema trata de convertir el tiempo lineal (natural), en el cual existe un inicio y un fin, en cíclico (cultural), donde el inicio y fin son uno mismo, al tocarse los polos y abolir los límites naturales para convertirlos en límites arbitrarios (umbrales y fronteras) a partir de la significación simbólica, lo cual posibilita la trascendencia y la negación de la muerte.

Para lograr el objetivo del ritual es necesario vincularlo con la muerte. Si el ser humano no se supiera finito, no experimentaría angustia, por lo que no habría ne-



Imagen © Semarnat



cesidad emocional de trascender; al mismo tiempo que para ocurrir e integrarse a una grupalidad es necesario transitar por diferentes etapas, tanto (bio)lógicas como socioculturales; el paso de un estadio a otro diferente. Al delimitar y consagrar las diferencias de cada estadio se demarcan las fronteras de cada etapa, así como el umbral de paso para la continuidad de la existencia.

La muerte no sólo aparece en los rituales en torno a ella, sino que también está presente en cada uno de los ritos de paso, en los cuales se confirma la transición de una etapa a otra, al consagrar la diferencia entre los miembros de cada una de ellas.



En este tipo de rituales es evidente la muerte de la persona, puesto que el individuo deja de tener cierto papel a desempeñar en la dinámica propia de su comunidad para convertirse en una persona diferente, a la que se le asigna una nueva labor a desempeñar en esa dinámica sociocultural.

Por lo general este tipo de rituales está ligado con las etapas de desarrollo (bio)lógico (ontogenia) de los individuos, correlacionadas con los estadios socioculturales. El nacimiento, desarrollo, maduración, reproducción, vejez y muerte tiene sus correlativos en lo sociocultural, bautizo o nominación y denominación del individuo –aun cuando no corresponda al momento del parto, ya que puede ser antes o mucho después–, estados liminales entre la infancia y adultez –por ejemplo, la adolescencia–, estado casamentero, matrimonio, ancianidad y muerte. Todos estos estadios varían entre culturas.

Cada uno de esas fases transitorias ve la finitud de los periodos anteriores y el inicio de los posteriores durante la vida de los individuos. El cambio presente en las mismas nos recuerda el tiempo lineal-natural, carga pesada si el humano trata siem-



pre de trascender. La forma de romper esta linealidad consiste en circunscribirla en el tiempo circular-cultural, el cual posibilita que la muerte de la persona en la etapa anterior dé paso a una nueva existencia dentro del grupo. La presencia de la muerte en los rituales tiene su mayor expresión en los ritos propios en torno a la muerte.

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

El doliente juega un papel importante en estas prácticas, pues es el receptor de todas las conductas dentro del ritual. Después del cadáver, el deudo es el que recibe más atenciones: “Las intenciones oblativas de homenaje y solicitud hacia el muerto encubren conductas de evitación que ponen de manifiesto el temor a la muerte y la preocupación por protegerse de ella” (Thomas, 1991: 89).



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

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

a) Ritos funerarios: se llevan a cabo por la pérdida del individuo que compartía la red de experiencias con el resto de los sujetos. Se realizan a partir de su muerte hasta el momento de llevarlo al lugar destinado para su cuerpo-cadáver. Este tiempo varía entre las diferentes culturas-sociedades o creencias religiosas. Com-



prende una dimensión temporo-espacial determinada para lograr la resignación de la pérdida, “asegurando la abolición de la muerte y la transición al mundo de los muertos”. Al terminar este estadio entra el doliente a la etapa de los “ritos de recordatorio”.

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

A partir de lo anterior es posible considerar que la muerte puede ser vista desde dos perspectivas: como deceso y como un evento con significación en la experiencia del humano. El deceso ocurre a todos los seres animados y, por lo tanto, se significa como límite de la vida, la extinción y finitud; por esta razón la muerte se nos ha presentado por años como un mal; tanto, que se piensa en ella como una enfermedad que hay que curar. Sin embargo, en realidad la muerte es el principio del cambio:



se debe morir para lograr cambiar y, al mismo tiempo, acercarse a la muerte para que nos enseñe a vivir; por lo tanto, es símbolo de la cosa, frontera y umbral en la experimentación de la existencia del humano. Con esta perspectiva podemos entender más la tradición de los rituales del Día de Muertos, así como su significado en la cultura mexicana.

En México lo nuestro es la muerte

La muerte en México y sus celebraciones: un tema que ha utilizado muchas hojas y tinta para su definición, y que en muchas ocasiones sólo es la repetición de lo que unos pocos han escrito al respecto. Al mismo tiempo se ha tergiversado su significado, tanto en México como en el extranjero. Así pues, la muerte no es motivo de culto, en particular en las regiones indígenas del país, en tanto que la festividad de Día de Muertos no es una fiesta de la muerte, como muchas personas piensan; al contrario, es el momento en que los difuntos se vuelven a encontrar con sus familiares.



La felicidad que provoca el reencuentro se vuelca en una parafernalia ceremonial llena de objetos coloridos, aromáticos y luminosos. La hospitalidad común en la idiosincrasia mexicana se disfruta en las casas que celebran estos días de fiesta, pues a final de cuentas es eso: una fiesta para recibir a los que han viajado distancias tan largas como es el paso de la vida a la muerte y de vuelta a la vida. Así, la muerte se convierte en un simple “hasta luego”, en la medida que los muertos no desaparecen por la eternidad, ya que siempre existe la oportunidad de volverse a ver, de ser parte de la comunidad, de la familia, del recuerdo, presente en los métodos de agricultura, de las artes y oficios, en *el costumbre*. Esto significa que así se hace porque lo enseñaron los antepasados.

Todos estos símbolos y significados son producto de una cosmovisión heredada por los antepasados, modificada, adecuada y adaptada para los cambios a lo largo del tiempo. Esto es, su cosmovisión, sus creencias, son su pensamiento religioso, la cual no sólo influye en sus rituales, sino en su política, economía, relaciones sociales. En una palabra, en su vida cotidiana. La religión es parte de su identidad, así como la lengua y la vestimenta son signos y símbolos que los convierten en parte de una comunidad, de un grupo particular dentro de la cuadrícula social, esto es, de su identidad.



Identidad del mexicano

Hablar de una identidad mexicana, idiosincrasia mexicana o identidad del mexicano es un asunto harto complejo. De inicio tendríamos que definir qué entendemos por México y por mexicano. Esto nos llevaría a pensar que existe una unidad en este universo –a partir de la teoría de conjuntos– al que denominamos “México” y “mexicano”.

A partir de esta visión podemos comenzar a realizar también una serie de preguntas que la mayoría de los mexicanos no nos hacemos: ¿qué es México? ¿Podemos hablar de un solo México o hay diversos Méxicos? ¿Existe un mexicano o son diversos los mexicanos? El “mexicano” del norte es diferente al del sur, al del centro, al del Bajío, al del occidente y al del oriente. Los ciudadanos no tenemos la misma cultura ni idiosincrasia que los rurales, ni el mestizo que el criollo o que el indígena. Entre cada una de estas definiciones taxonómicas nos encontramos con una variabilidad y diversidad de formas de ver el mundo y entenderlo.

La idea de “nación” o “patria”, de “cultura” y “cosmovisión uniforme”, así como de una biotipología homogénea, son sólo la caricaturización de una imagen etnofolclórica y turística que sirve de imagen e identificación para otras culturas y países.



Entender el proceso que llevó al mítico enunciado de la “identidad del mexicano” y la “psicología del mexicano” implica remontarnos a los trabajos realizados a principios del siglo XX por Manuel Othón de Mendizábal, Andrés Molina Enríquez, Moisés Sáenz, Narciso Bassols, Vicente Lombardo Toledano y, en particular, José Vasconcelos y Manuel Gamio, con los que se comenzó a “concebir la idea de nación”, esto es, de pensar cómo se debería construir un Estado nación desde los restos emergentes de los conflictos sociales acaecidos desde principios del siglo XIX, para crear una identidad nacionalista y patriótica. La tarea era, pues, “forjar patria”.

La posición de Gamio sobre las cuestiones nacionales y el indigenismo se parecían a las propuestas por Molina en su libro *Los grandes problemas nacionales* de 1909. En su libro *Forjando patria*, de 1916, Gamio se pronunció por la fusión de las razas y culturas para forjar una patria poderosa y nacionalista. En el mismo propuso la regionalización del país en 10 áreas culturales y hacer estudios específicos de la población indígena de estas áreas, en busca de sus antecedentes étnicos, culturales y lingüísticos. Ejemplo de esto fue su investigación *La población del valle de Teoti-*



huacán, publicada en 1922. Por eso se considera a Gamio uno de los precursores del indigenismo del siglo XX, ya que propuso la integración de los indígenas a la nación mexicana que se forjaría en esos primeros años, si bien conservando sus características étnicas.

Así, el planteamiento principal del libro *Forjando patria* es la necesidad de “homogeneizar” culturalmente al país para construir una verdadera nación moderna. Las culturas indígenas eran vistas por Gamio como aberraciones de las culturas prehispánicas, que si no eran integradas a la cultura nacional “mestiza” quedarían condenadas a la marginación y la pobreza extrema.

Gamio partió de la idea básica de que la nacionalidad mexicana era una unidad a construir, para lo cual se hacía necesaria la “fusión de razas”, la de bronce (indígena) y la de hierro (española): “Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil del forjador para hacer que surja del junque milagroso la nueva patria hecha de hierro y de bronce confundidos” (Gamio, 1992: 210). Hay que respetar su personalidad étnica –decía–, pero a la vez acercarlo al progreso, esto



es, incorporarlo a la nación. Para Othón de Mendizábal era imprescindible “la incorporación del indio a la vida económica del país” o “la transformación económica de aborígen, aunque tuviera como resultado ocasionar la pérdida de lo meramente folclórico” de manera funcional y no violenta, no de imposición, puesto que en el terreno cultural “también tenemos que aprender mucho de los indígenas” (Villoro, 1987: 201).

En la década de 1930, bajo el mandato presidencial de Lázaro Cárdenas, el país tuvo un fuerte repunte económico, debido entre otras causas a la nacionalización del petróleo y el inminente inicio de la Segunda Guerra Mundial, lo cual permitió que el intelectualismo mexicano traspasara las fronteras, con características heredadas del pensamiento ideológico de los intelectuales de las dos décadas anteriores y del socialismo y comunismo de la época.

En este escenario posrevolucionario, de artistas e intelectuales, de indios, mestizos y criollos, de nacionalizaciones y expropiaciones, surgió la institucionalización de la idea de “lo mexicano”, confirmada en las artes escénicas como el cine y el teatro de la “época de oro”, la música, la pintura, la escultura y la poesía: actividades artísticas

que se introyectarían en el pensamiento popular de la población urbana-urbana y urbana-rural del país, así como en la exportación de la imagen de “lo mexicano” al resto de los países.

Entre los diferentes actores que desempeñaron un papel en la construcción y confirmación de la institucionalización de “lo mexicano” destacan, por un lado y en forma indirecta, José Guadalupe Posadas –utilizado por Diego Rivera para conformar su trabajo nacionalista e identitario–, y por el otro Octavio Paz.

Para establecer la “nación mexicana” conforme a lo planteado por Gamio, ese “forjar patria” consideraba imprescindible “civilizar” a México y volverlo “moderno”. Dentro de la corriente modernista encontramos a un pujante revolucionario de las artes plásticas y de las ideologías hasta el momento preponderantes de la vida cotidiana mexicana: Diego Rivera. Su filiación socialista, así como su tendencia modernista en la pintura, permitieron la emergencia de una ideología propia que permea hasta nuestros días a “lo mexicano”. Su idea de retomar las raíces olvidadas o las propias de un México profundo lo llevaron a idealizar lo que debería ser propio de nuestro país. Para su generación, los “días de muertos” de México, así como el arte popular indígena y precolombino, eran el espíritu guardián de las cualidades que legitimaban la puja de México por un lugar distintivo en el mundo de la cultura moderna, “civilizada”.

A partir de la idealización de las culturas prehispánicas, lo indígena y los “días de muertos” con un nexo con las muerte, Rivera –entre otros influyentes artistas e intelectuales de su época– descubrió en el grabador Posada a un precursor del arte moderno de México, debido a que representaba la vitalidad de la cultura popular mexicana en cuanto expresión urbana.

Pero esta explicación no basta para entender los motivos por los cuales consideró a este grabador y periodista, que murió en 1913 cuando era ilustrador de panfletos sensacionalistas, como el gran precursor del arte moderno en México. “Además de su trayectoria como artista popular, obrero y crítico de la dictadura porfiriana, Posada fue el artista que hizo el uso más prolífico, con mucho, de un símbolo que, en palabras del crítico Luis Cardoza y Aragón, habría de llegar a ser ‘el tótem nacional de México’, el esqueleto” (Lomnitz, 2006: 402).

El trabajo de Posada era la crítica contra un régimen político y mediante el esqueleto representaba la universalidad de una realidad (bio)lógica: la muerte. De esta manera, lo que en realidad se encontraba creando, sin saberlo, era una interpretación moderna, desde México, de la “danza macabra” de la Edad Media.

A ese uso de la “calavera” la generación de Rivera superpuso otro: la familiaridad y cercanía con la muerte como un símbolo peculiarmente mexicano, símbolo que, como



el nuevo arte moderno mexicano, tenía raíces tanto en la cultura popular como en la prehispánica. El uso que hizo Posada del tema del esqueleto fue importante no porque imitara la vida, sino porque se trataba de una recreación formal. Los esqueletos de Posada eran ahora una obra formal más abstracta, ya no meras “ilustraciones”.

Diego Rivera se rodeó de calaveras y esqueletos de tal manera que habría dejado perplejo a Posada: su estudio, poblado por esqueletos de papel maché de tamaño natural, y su casa, repleta de calaveras de piedra de la época mexicana. Los esqueletos bailarines de Posada proporcionaron a Rivera el vínculo estético entre el arte moderno, el arte precolombino y el arte popular. La cúspide de su admiración hacia Posada y sus “calaveras” la culminó en su obra *Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central*, donde el personaje principal es una interpretación de la *Calavera Garbancera* de Posada, a la cual se le comenzó a conocer como la *Catrina*, en alusión a la burguesía y el sobrenombre que le era dado a los hombres de la “alta sociedad”. Con esta obra Posada y su “danza macabra” se erigieron como padres del Día de Muertos moderno, y así fue como el esqueleto de México alcanzó su categoría de tótem.



Para lograr confirmar la institucionalización de este tótem, de la muerte y la *Catrina* como símbolos de identificación y homogeneizadores de México, en la década de 1940 se comenzó a domesticar y comercializar la imagería de la muerte, al estereotipar a México como un país escatológico y morboso, donde sus pobladores se burlan de la muerte, juegan con ella y virtualmente se la comen, convertida en dulces de azúcar.

Esta domesticación y comercialización se fundamenta en una obra pretenciosa, *El laberinto de la soledad*, la cual pretende definir la identidad e idiosincrasia del mexicano, “lo mexicano”. Octavio Paz sentenció y confirmó allí el trabajo realizado por Rivera y sus

contemporáneos al mencionar que “también para el mexicano moderno la muerte carece de significación” (Paz, 1967: 42). Con esta frase los mexicanos de todos los tiempos y lugares quedamos homogeneizados, unificados, diluidos, domesticados, estereotipados e institucionalizados: se confirmó la idea e ideología de la patria mediante el tótem del esqueleto y su fiesta del “Día de Muertos”.

Día de Muertos: tradición milenaria o transculturación y aculturación

De este modo la Muerte, con mayúscula, se convierte en un individuo: ya no es lejana, tiene nombre –la *Catrina*– y un aspecto o imagen –la calavera–, con un padre y padrinos –Posada, Rivera y Paz–. Y a partir de su introyección se convierte en algo cercano –lo cual no significa que se le acepte y seamos inmunes al duelo– y doméstico –éste es el punto real de la muerte en México: siempre ha sido una cuestión doméstica, familiar, cotidiana.

En este sentido, si bien la muerte es universal, y asimismo lo es el culto a los antepasados, la celebración del Día de Muertos tiene tintes de diversas culturas. En principio de cuentas no es una festividad milenaria, al menos no en México. ¿Por qué se puede

hacer esta aseveración? En primer lugar, México tiene 202 años de existir como tal –no podemos hablar de un México anterior, porque no existía antes de su definición después de proclamada su independencia–, y si hablamos de las culturas anteriores a la Conquista y la colonización, también deberíamos hablar de las prehispánicas.

Para las culturas prehispánicas tomamos –en la forma paternalista y nacionalista surgida en las décadas de 1930, 1940 y 1950 bajo el proyecto de construcción de una identidad nacional del gobierno federal mexicano– como cultura madre a la nahua, en particular a la mexicana. Desde la arqueología y la antropología sabemos que tenemos una serie de culturas que cohabitaron en diferentes horizontes culturales –tres grandes aceptados: Preclásico, Clásico y Posclásico, con sus respectivas subdivisiones– en una región que se ha denominado Mesoamérica.

Aceptada como cultura “madre” o más “antigua” se encuentra, en el horizonte Preclásico, la olmeca (*ca.* 1200-400 a.C.) y por desgracia no se tienen datos suficientes como para aseverar un concepto de muerte o de festividades relacionadas con un culto a los muertos, mientras la cultura nahua se desarrolla en el horizonte cultural Posclásico (*ca.* 900-1521 d.C.). De la cultura nahua y de los mexicanos –aceptados también por la mayoría con el nombre de “aztecas”– se ha obtenido el sustento teórico de la festividad del Día de Muertos en México. Por desgracia, las fuentes nos hablan de tres fechas o festividades para los muertos: los muertos chiquitos, los muertos mayores y las mujeres muertas en parto. Cada una de estas festividades se llevaba a cabo entre los meses de julio, agosto y septiembre del actual calendario gregoriano, con una parafernalia y escenario diferente al que conocemos hoy en día.

No fue hasta la colonia –al cristianizarse una gran cantidad de la población nativa de México– cuando se comenzó a sincretizar tanto la festividad de Todos Santos europea –cristiana y pagana– con la festividad de muertos mesoamericana. Durante todos estos años –mediados del siglo XVI hasta mediados del XX– ha tenido una serie de transformaciones y sincretismos que proyectan el carácter de lo que hasta ahora conocemos del Día de Muertos.

Sin ahondar más en el tema, por falta de espacio, quisiera puntualizar que las celebraciones relativas a los muertos –Todos Santos y Fieles Difuntos– han sido ceremonias con sus rituales propios entre los católicos del mundo, pero los intelectuales y artistas plásticos de México desde la década de 1930 las mitificaron como rituales y celebraciones prehispánicas, en particular nahuas, idea confirmada y ratificada por los antropólogos e historiadores. Algunas veces creemos que las tradiciones son ancestrales, en la medida que sentimos la necesidad de tener una identidad propia como nación y patria, pero nos damos cuenta de que no es verdad, lo cual no es



malo. No porque las tradiciones sean “modernas” o menos antiguas significa que no podemos contar con una unidad identitaria como grupo.

También debemos recordar que México es multicultural –o con variantes culturales–, lo cual nos enfrenta a que las formas de realizar la celebración del Día de Muertos no es una tabla rasa, sino que existen diversas formas de llevarla a cabo, con lo que estas fechas se enriquecen.

Día de Muertos: ceremonia religiosa, usos y costumbres, tradición u “obra maestra del patrimonio cultural intangible de la humanidad”

Si entendemos que las fechas del 1 y 2 de noviembre son celebraciones de orden religioso por parte del cristianismo católico, entendemos también que se trata de una ceremonia religiosa. Por tanto, tenemos otro factor que no se contempla: la creencia o filiación religiosa.



El día de los Fieles Difuntos es designado por la Iglesia católica romana para la conmemoración de los muertos devotos creyentes. La celebración se basa en la doctrina de que las almas de los fieles que al morir no han sido limpiadas de pecados veniales, o que no han hecho expiación por transgresiones del pasado, no pueden alcanzar la “visión beatífica”, y que se les puede ayudar a alcanzarla mediante rezos y el sacrificio de la misa. Ciertas creencias populares relacionadas con el día de los difuntos son de origen pagano y de una antigüedad inmemorial. Así, sucede que los campesinos de muchos países católicos creen que en la noche de los difuntos los muertos vuelven a las casas donde antes vivieron para participar de la comida de los vivos.

Esta misma idea, la visita de los antepasados a los hogares y a la comunidad, es compartida por las cosmovisiones prehispánicas. Considerando la importancia de las religiones en el mundo prehispánico y la solidez de las culturas nativas, no es casual que en las manifestaciones actuales y en las características del culto observado por los indígenas se advierta la persistencia de tradiciones locales muy antiguas.

Si comparamos las bases del calendario, el orden y las pautas de los rituales, los mitos centrales, las concepciones de la estructura y el movimiento del cosmos, las organizaciones sacerdotales, los procedimientos mágicos y adivinatorios, las vías del éxtasis, la moral religiosa, las terapéuticas que se enlazaban a lo sobrenatural, etcétera, encontraremos tal similitud que, sin que pensemos en una institución religiosa supraestatal –que no existió jamás en Mesoamérica–, tendremos que aceptar una unidad que nos permite hablar de una sola religión mesoamericana, afectada por muy diferentes manifestaciones a través del tiempo y del espacio. Esto significa admitir que en las creencias y prácticas de todos los pueblos de Mesoamérica existió el mismo “núcleo duro” en materia religiosa. Al mismo tiempo, tendremos que reconocer sus grandes diferencias, viendo en cada una de las culturas mesoamericanas particulares una recia peculiaridad de concebir el mundo y de obrar en él. (López, 1999: 19-20).

A partir de esta matriz básica se desarrolló un proceso en que “la necesidad de los conquistadores de controlar apresurada pero firmemente el territorio conquistado hizo que la evangelización española se distinguiese por su violencia y por la conversión forzada” (*ibidem*: 95), muchas veces recurriendo a “conversiones masivas” que disimulaban la persistencia del culto a los antiguos dioses. Además, las poblaciones seguían requiriendo, como ocurre hasta hoy en miles de comunidades:

[...] la guía espiritual y los servicios de distintas clases de oficiantes indígenas. Entre éstos estaban los especialistas en la apertura de los campos de cultivo, que requerían de la protección de los dioses de la lluvia; los conocedores del ritual de estreno de casa, hornos de cal, baños de vapor y otras obras, pues se creía que su intervención contrarrestaba las fuerzas sobrenaturales nocivas de los edificios recién construidos; los celebrantes de los ritos de paso; los controladores de los meteoros, principalmente de la lluvia y del granizo; los ahuyentadores de las plagas; los médicos y los adivinos (*ibidem*: 98-99).

Más allá de las iglesias y denominaciones religiosas, en México persiste el fenómeno de la “religión popular”, esto es, la religión tal y como la práctica y entiende el pueblo. En México el componente principal es la religión católica, a la que se han adherido elementos de otras creencias, ya de origen prehispánico, africano o asiático. Si se entiende esta “religión popular”, su “religión tradicional”, como parte importante de la forma de ver la vida, de su cosmovisión, es por tanto una parte normativizadora de la identidad, en la medida que regula la convivencia entre los miembros de la comunidad junto con las leyes sociales. Esto es, la religión propone las normas morales de conducta, lo

que es bueno y bien visto ante los ojos de Dios y los antepasados. Así, la religión se promueve como parte integrante e integradora de identidad, al mismo tiempo que regulatoria a través del poder sobrenatural.

De esta manera, la festividad indígena del Día de Muertos es una expresión de la “religión popular”, de la “religión tradicional” indígena que se ha realizado en el marco del imaginario cristiano católico, pero bajo una reinterpretación muy particular de sus protagonistas; por tanto, forma parte de su cultura y particular forma de ver la vida, de su identidad, después mitificada por los intelectuales y artistas de la primera mitad del siglo XX.

Con esta perspectiva de una ceremonia religiosa, la UNESCO distinguió a la “Festividad indígena de Día de Muertos” en México como “obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad” en París, el 7 de noviembre de 2003. Este organismo otorgó la distinción por considerar que es “una de las representaciones más relevantes del patrimonio vivo de México y del mundo, y como una de las expresiones culturales más antiguas y de mayor fuerza entre los grupos indígenas del país”. Además, en el documento de declaratoria se destaca:

Ese encuentro anual entre las personas que la celebran y sus antepasados, desempeña una función social que recuerda el lugar del individuo en el seno del grupo y contribuye a la afirmación de la identidad [además de que] aunque la tradición no está formalmente amenazada, su dimensión estética y cultural debe preservarse del creciente número de expresiones no indígenas y de carácter comercial que tienden a afectar su contenido inmaterial.

La declaratoria hace un profundo énfasis en el carácter propio de la identidad de las “comunidades indígenas”, así como en lo cultural-religioso.

La convivencia e incorporación de las formas no tradicionales de la ceremonia demuestran la adaptación de la misma en la parafernalia, mientras en lo simbólico realiza una acción que representa más allá de su significado, esto es, una acción expresiva inmersa en un orden simbólico y en el modelo de código restringido. Es decir, la parte del sistema de comunicación que permite expresar mejor los sentimientos, percepciones y experiencias de los individuos –a partir de que representa más de lo que significa y significa más de lo que representa–, inmerso en la significación simbólica de las culturas. Permite proyectar el mundo interno de los individuos, al introyectar lo exógeno y crear vínculos interpersonales –experiencias compartidas.

También forma parte de la comunicación –lo intangible– debido a que es un sistema simbólico complejo y está vinculado con la creencia –cosmología, cosmo-

visión, cosmogonía, hierofanía, metaecología, religión–, la tradición y la identidad como medio de comunicación de los sentimientos más profundos de la colectividad, permitiendo la reestructuración y creación de nuevas relaciones entre los individuos a través del espacio y tiempo. Estas relaciones y su confirmación se dan a partir de dos niveles de acción:

1. La capacidad de actuar sobre lo real, a partir de su representación, que proviene de un discurso autorizado, conectado con el poder –orden hegemónico.

2. Instituir o constituir una identidad, lo cual permite la continuidad, permanencia y trascendencia del grupo sociocultural, a partir de la libre aceptación de la historia, tradiciones y costumbres de la colectividad.

De esta manera, la festividad del Día de Muertos contribuye a la elaboración, asignación y confirmación de la pertenencia y permanencia de los sujetos en una comunidad. También permite la elaboración de las relaciones que dan paso a la emergencia de la identidad de estas personas.

En resumen, el Día de Muertos es una celebración católica que se ha ido reformulando al mismo tiempo que el sistema de creencias religiosas populares indígenas. La ceremonia ha sido elaborada y adaptada a cada zona rural indígena del país, bajo el sustento de la transculturación de las creencias nativas y católicas imperantes en cada región.

La declaratoria como “obra maestra del patrimonio intangible de la humanidad” trata sobre la celebración indígena y no la del resto del país. Esto es, lo tradicional o la práctica de usos y costumbres que se lleva a cabo fuera de la cosmovisión o creencias religiosas populares de los indígenas queda excluido de la declaratoria.

Día de Muertos en la ciudad de México

Cuando hablamos del Día de Muertos se nos viene a la mente una serie de imágenes llenas de color, calaveras, velas, altares, comida y cementerios, Pátzcuaro, Michoacán, y la verbena en las calles de Mixquic, en el Distrito Federal. Pensamos en los altares de las casas, los más jóvenes en la fiesta de “jalogüin” y su mascarada, en las “ofrendas”.

Todo un México lleno de color a partir del mito de la festividad. En particular, los mexicanos del Distrito Federal han enfocado su atención en celebrar conforme a lo auténtico, tradicional y milenario. Las escuelas realizan concursos de ofrendas. En los museos y lugares artísticos se esmeran en la puesta de su interpretación de “altar” u “ofrenda”. En los lugares públicos nos llevan a un inframundo de la muer-

te, con “altares-ofrendas”, calaveras, representaciones e interpretaciones de lo que es auténtico.

Por las calles se venden los folletos y libros manuales con la historia “verdadera” sobre la celebración, llevándonos en un viaje por el tiempo, desde los mexicas hasta nuestros días. Circula la información sobre cómo realizar un “altar” y su significado. Todo ello se convierte en usos y costumbres de los lugareños, familias e individuos.

El problema del Día de Muertos en la ciudad de México es que el significado y su forma de celebrar se han diluido a lo largo del tiempo, debido a que la población indígena del Distrito Federal representa menos de 3.07%; por otro lado, los indígenas de la capital del país, contabilizados, no sólo son nativos del valle de México, sino también provienen de otras etnias y poblaciones del país que emigraron en algún momento.

Según los datos del Censo de Población y Vivienda de 2010, donde la “descripción del factor indígena” es la “persona que habla alguna lengua indígena”, para el Distrito Federal el total de esa población es de 271 463 personas distribuidas en sus 16 delegaciones, entre las cuales Tlalpan tiene un mayor número de hablantes, con 23 382 personas, seguida por Xochimilco, con 22 407 hablantes de alguna lengua indígena (tabla 1).

El problema respecto a estos datos es que no se menciona el origen o lengua indígena del hablante, lo cual impide saber a ciencia cierta si este factor indígena es de nativos de la ciudad de México o de inmigrantes de otros estados. Es de suma relevancia tener este dato, en la medida que bajo esta perspectiva sabríamos si la forma en que se celebra el Día de Muertos proviene del propio del valle de México o de otras poblaciones indígenas del país.

Ahora bien, otro conflicto con el que nos enfrentamos en la celebración de Día de Muertos en la ciudad de México es el de la definición de “pueblos originarios”. Las diferencias entre los conceptos “indígena” y “originario” son inciertas. Es más, existe una visible confusión al respecto, a pesar de que se han elaborado definiciones para cada uno. El barullo conceptual es más preocupante en tanto las concepciones de “indígena” y “originario” son casi las mismas.

En la actualidad muchos se encuentran a favor de utilizar el término “originario”, ya que se refiere a cualquier grupo de personas que poblaron un lugar, cualquiera que éste sea, antes de la conquista de México. Gracias a esta particularidad el concepto no es etnocéntrico, pues no sólo se refiere a los originarios de América, como se suele creer. Originarios existieron en todo el mundo, por lo que los recuerdos de la cultura originaria, es decir, no occidental, están en todo el mundo y no sólo en América.

Tabla 1 Censo de Población y Vivienda 2010 para el factor indígena

CLAVE DE ENTIDAD FEDERATIVA	NOMBRE DE LA ENTIDAD	CLAVE DE MUNICIPIO O DELEGACIÓN	NOMBRE DEL MUNICIPIO O DELEGACIÓN	CLAVE DE LOCALIDAD	NOMBRE DE LA LOCALIDAD	POBLACIÓN EN LUGARES CENSALES INDÍGENAS
09	Distrito Federal	000	Total del DF	0000	Total de la entidad	271 463
09	Distrito Federal	012	Tlalpan	0000	Total del municipio	23 382
09	Distrito Federal	013	Xochimilco	0000	Total del municipio	22 407
09	Distrito Federal	010	Álvaro Obregón	0000	Total del municipio	17 118
09	Distrito Federal	015	Cuauhtémoc	0000	Total del municipio	16 819
09	Distrito Federal	003	Coyoacán	0000	Total del municipio	15 802
09	Distrito Federal	011	Tláhuac	0000	Total del municipio	12 090
09	Distrito Federal	009	Milpa Alta	0000	Total del municipio	10 417
09	Distrito Federal	017	Venustiano Carranza	0000	Total del municipio	9 570
09	Distrito Federal	002	Azcapotzalco	0000	Total del municipio	6 671
09	Distrito Federal	016	Miguel Hidalgo	0000	Total del municipio	6 079
09	Distrito Federal	008	La Magdalena Contreras	0001	Total del municipio	5 924
09	Distrito Federal	014	Benito Juárez	0000	Total del municipio	5 727
09	Distrito Federal	004	Cuajimalpa de Morelos	0000	Total del municipio	3 584
Población total	8 851 080					

En cambio, el término “indígena” se refiere más directamente al sustantivo “Indias”, nombre del lugar al que creyó llegar Colón en 1492. De allí que a los pobladores de América se les denominó “indios” debido a una equivocación. En tal sentido, el concepto resulta etnocéntrico porque sólo se refiere a los pobladores del continente americano, y hace pensar que la filosofía de unidad con la realidad que los llamados indígenas defienden es patrimonio exclusivo de estas tierras. A su vez, esto reduce su importancia al hacerlo parecer como algo regional y folclórico, y no universal como la filosofía de Occidente.

Por lo tanto, existe una diferencia entre lo indígena y lo originario. Esta diferencia la hace la lengua y la utilización y retención de las tierras. El originario lucha en forma activa para que se le reconozcan los derechos sobre sus tierras, aludiendo a la propiedad por linaje.

El indígena lucha por sus derechos por mantener viva su cultura y la autonomía de decisión. El originario no necesariamente habla una lengua indígena, mientras para ser indígena es necesario entender y hablar su lengua, en la medida que es la forma de producir y (re)producir su cultura.

Para retomar el caso de la ciudad de México, existen más pueblos originarios que pueblos indígenas, por lo que este dato nos puede decir que la institucionalización de la tradición y costumbre de las celebraciones del Día de Muertos es más cercana al mito posrevolucionario, heredado de los intelectuales y artistas de la primera mitad del siglo XX, que de la tradición y costumbre indígena de su religión popular.

Pero no necesariamente esto fue así desde el inicio; al contrario, lugares como Mixquic guardan parte de la tradición indígena de la celebración del Día de Muertos. En algunos hogares de la ciudad de México, aun cuando el linaje se diluyó a través del tiempo y de las alianzas exogámicas, se mantiene el conocimiento de esta celebración.

Así, las calles de la capital mexicana se convierten en una verbena donde la comida, la bebida, el baile y la vendimia nos asaltan en las plazas y centros más concurridos. No es más que la rememoración de lo que era el paseo de Todos Santos del siglo XIX, la interpretación moderna de una fiesta urbana que convivía y convive con la festividad religiosa e indígena.

El Día de Muertos se convierte, en nuestros días, y en las zonas urbanas, en la fiesta emblemática de México. Es la fiesta de los muertos, el día de la muerte, la fiesta de la muerte. En algunas calles del primer cuadrante de la ciudad, así como en la periferia, podemos ver peregrinaciones y paseos de la Santa Muerte, “la Niña Blanca”. En las esquinas los niños nos asaltan detrás de una máscara de hombre lobo, de momia, de pirata, y piden “mi calaverita” o “mi jalogüín”.



La Plaza de Armas y la plancha del Zócalo se convierten en un cementerio, en un panteón, en una obra viva de Posada, en el sueño de un paseo dominical de verano por la Alameda. No faltan el catrín ni la catrina, en todos colores, formas e interpretaciones. Junto a ellos conviven el payaso macabro, el hombre lobo, el “drácula”, el alienígena, la persona poseída y todo el ejército de pesadillas emergidas de las películas de terror. Todos caminan entre puestos ambulantes, entre los chicharrones preparados, los jarritos locos, los *hot cakes*, los churros y los refrescos.

Es la muerte invitada, la muerte celebrada, la que se vende y se compra: la festiva. La mercadotecnia del estereotipo que promocionamos en el extranjero para que vengan los turistas a disfrutar de nuestra fiesta de la muerte. Ese etnoturismo, que vende boletos para un espectáculo en los canales de Xochimilco sobre otro mito, que es la leyenda de la Llorona. El etnoturismo que compra un *tour* por el tianguis de Mixquic y

que incomoda al tomar fotos y pasar por encima de las tumbas.

Esto y más es la celebración del Día de Muertos en la ciudad de México, la celebración que defiende el mexicano por su milenarismo. Esa que busca la información en un manual de 10 pesos escrito –fotocopiado, mejor dicho– año tras año por autores anónimos y sin sustento. Es la festividad que los pobladores del valle de México disfrutaban y defienden como símbolo de la mexicanidad, de un pasado glorioso heredado en lo precolombino, las tradiciones de un pueblo de guerreros y magos. Es la celebración que se defiende como último bastión contra la penetración cultural de los yanquis y su *Halloween*. El Día de Muertos es milenario, ancestral, mientras el *Halloween* es un invento gringo y “satánico”.

La verdad es otra. El Día de Muertos es un mito, la introyección de símbolos para fomentar y forjar una patria. La celebración indígena para los muertos: ésta es la tradición que se ha mantenido a través de los años y que ha resistido los embates de la penetración de otros sistemas de creencias religiosas, otros sistemas culturales y hasta de otras lenguas.

La muerte doméstica, la familiar, la que nos conlleva al culto a los antepasados vía el catolicismo o la religión tradicional o popular, es la que mantiene los elementos de la celebración indígena. En algunos hogares de la ciudad de México los abuelos, los ancianos, dirigen las actividades que se deben realizar a lo largo de casi un mes. En los lugares donde aún hay milpa se levanta la cosecha y con ello se da inicio a los Días de Muertos y su celebración. Otro de los aspectos importantes en las actividades es el arreglo de las tumbas y de los panteones, lugares donde se lleva a cabo el encuentro entre los familiares en un mismo tiempo y espacio, aun cuando no se hayan conocido. Estas actividades y celebración tienen un fuerte contenido religioso y de contacto con la naturaleza, puesto que se trata de un sincretismo entre el calendario agrícola y el cívico.



Esta es la muerte domesticada, la muerte familiar, la que no se vende ni comercia. Es el espacio de alegrías y reencuentros, donde no hay baile ni máscaras: sólo el convite y la música.

A manera de conclusión, la festividad indígena dedicada a los muertos en México es diferente al “Día de Muertos” y los mitos en que se fundamenta. Podemos celebrar el Día de Muertos o la festividad dedicada a los muertos: la cuestión es hacerlo en forma consciente, con conocimiento.

Es labor de los investigadores sociales realizar los estudios correctos que nos lleven a entender tanto el origen como los cambios que ha tenido la festividad dedicada a los difuntos.

Es labor de las autoridades competentes hacer llegar los resultados y difundirlos al público en general para realizar nuestra celebración con las tradiciones reales, en vez de recuperar usos y costumbres mal informados.

Bibliografía

- ARIÈS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus (Humanidades), 1982.
- CARSE, James P., *Muerte y existencia*, México, FCE, 1987.
- CASTAÑO, Laura, “Ritos funerarios”, *Muy Interesante. Especial de la Muerte*, 1993.
- CORTÉS RUIZ, Efraín *et al.*, *Los Días de Muertos, una costumbre mexicana*, México, GV, 1983.
- ELIAS, Norbert, *La soledad de los moribundos*, *Cuadernos de la Gaceta*, núm. 53, 1989.
- FERRATER MORA, José, *La ironía, la muerte y la admiración*, México, Cruz del Sur, 1946.
- FIRTH, Raymond W., *Tipos humanos. Una introducción a la antropología social*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- GAMIO, Manuel, *Forjando patria*, México, Porrúa, 1992.
- GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto, *La teoría y el análisis de la cultura*, 3 tt., Guadalajara, SEP/UAG/Comesco (Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales), 1986.
- LOMNITZ, Claudio, *Idea de la muerte en México*, México, FCE, 2006.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1999.
- LOPE BLANCH, Juan M., *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, México, FCE, 1981.
- MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo, *La población indígena mexicana*, México, INEGI/INAH/IIS-UNAM, 1994.
- MARTÍNEZ, Pilar, *La muerte en la vida y los libros de México*, México, FCE, 1985.
- MENDOZA LUJÁN, J. Erik, *Día de Muertos en la Mazateca. Una mirada desde la antropología del comportamiento*, México, INAH-Conaculta, 2005.

J. Erik Mendoza Luján

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1967.

ROMERO ROJAS, Óscar, *La festividad indígena dedicada a los muertos en México*, México, Conaculta (Patrimonio Cultural y Turismo, Cuadernos, 16), 2006.

SERRANO CARRETO, Enrique, Arnulfo EMBRIZ OSORIO y Patricia FERNÁNDEZ HAM (coords.), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002*, México, INI/PNUD/Conapo, 2002.

THOMAS, V. L., *La muerte: una lectura cultural*, Barcelona, Paidós.

VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, SEP/CIESAS, 1987.

WARMAN, Arturo, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, FCE, 2003.

La muerte en el siglo XXI

Aurora Roldán Olmos* / Luz María Roldán Olmos**

* Universidad Autónoma de Puebla

** Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN

Las costumbres funerarias son un conjunto de creencias y tradiciones que identifican a una sociedad. Representan la memoria colectiva del pasado, donde se plasman elementos simbólicos en un tiempo y espacio específicos, transmitidos a las futuras generaciones. La cultura material relacionada con esas tradiciones funerarias fue muy rica en el pasado, al abarcar los espacios que conforman los cementerios y panteones, donde se exponen tanto arte formal como popular, así como arquitectura y esculturas representativas de una época. La riqueza inmaterial también es parte de la cultura de la muerte. Sin embargo, en el siglo XXI esto ha cambiado con rapidez, desde los espacios hasta el tratamiento de los cuerpos, debido a la influencia de la situación económica y social, con lo que surgen fenómenos determinados en ese contexto histórico-cultural.

Palabras clave: Costumbres funerarias, creencia, tradición, cultura, muerte, arqueología.

ABSTRACT

Funerary customs form a system of beliefs and traditions that identify a society. They represent the collective memory of the past that captures symbolic elements of a certain time and space, passed down to future generations. The material culture related to these funerary traditions was extremely rich in the past, set in cemeteries where formal and folk art, and architecture and sculpture representative of a period were visible. Intangible riches are also a part of the culture of death. However, in the twenty-first century, this scenario has been rapidly changing, ranging from the spaces of activity to the treatment of corpses, stemming from economic and social considerations, which have led to specific phenomena in this new historical and cultural context.

Keywords: funerary customs, beliefs, tradition, culture, death, archaeology.

Introducción

En la actualidad, un interés en los fenómenos relacionados con la muerte ha sido evidente en el desarrollo de muchas disciplinas sociales. La muerte es lo más seguro que tenemos, dicen las voces populares, pero la verdad es que el ser humano siempre se ha impresionado con el fenómeno de la pérdida de la vida de un semejante. La gran variabilidad de reacciones culturales ante su impacto, así como de prácticas mortuorias, es un importante tema de muchas investigaciones.

La concepción de la muerte y las prácticas mortuorias que se desarrollan en una sociedad están determinadas por varios factores, entre otros sociales, económicos, tecnológicos e ideológicos, que coexisten en un tiempo y lugar determinado. El estudio de las costumbres funerarias nos permite conocer el grado y complejidad de la sociedad que las expresa y, en cuanto al individuo, nos dará idea de la posición social y el papel que desempeñaba el occiso.

Arqueología

En arqueología, los contextos funerarios proporcionan información de acuerdo con el tratamiento que se le da al difunto; con base en la cultura material que presenta en cuanto al entierro y el ritual, reflejan el lugar que ocupaba en vida dentro de la estratificación social o rango que ocupaba en su comunidad y el tipo de organización de la sociedad.

O'Shea menciona que las actividades funerarias han sido consideradas fenómenos sociológicos y arqueológicos, al proponer un cuerpo teórico donde las regularidades conductuales se relacionan con prácticas funerarias, así como con la formación y recuperación de procesos expresados en manifestaciones arqueológicas a partir de cuatro principios básicos que dan coerción y operan en la variabilidad mortuoria en el contexto arqueológico:

1. Todas las sociedades emplean algún procedimiento o conjunto de procedimientos regulares en el tratamiento de la muerte.
2. Una población muerta exhibirá las características demográficas y fisiológicas contenidas en la población viva.
3. Dentro de un sistema de enterramiento, cada entierro representa la aplicación sistemática de una serie de prescriptivas y proscripivas directrices relacionadas con lo individual.



4. Los elementos combinados dentro del contexto mortuario de un entierro habrán sido contemporáneos de la sociedad viviente en el momento en que ocurrió el entierro (O'Shea, 1984: 33-37).

El autor menciona que estas consideraciones se pueden aplicar a un amplio rango de metodologías al hacer análisis mortuarios, y proporcionan un procedimiento de observaciones etnográficas que pueden ser modeladas como fenómenos arqueológicos y viceversa (*ibidem*: 32).

Sin embargo, el autor consideró también que en las conductas funerarias se observan transformaciones en las expresiones simbólicas plasmadas en categorías de diferenciación social reflejadas en las prácticas que se llevan a cabo frente a la muerte de un individuo, y que esas constantes se pueden aplicar a las sociedades actuales (*ibidem*: 30). Las expresiones simbólicas han sido estudiadas formal e iconográficamente a través de la historia del arte.

Por otro lado, los rituales que se llevan a cabo para las exequias del difunto son susceptibles de una manipulación ideológica dentro de las estrategias sociales (Parker, 1982: 100), ya que se da una interpretación de la muerte en términos de las relaciones



sociales entre grupos en competencia y en la práctica son una forma de desplegar riqueza, fuerza y estatus. En las sociedades capitalistas estas relaciones de interdependencia entre individuos o grupos constituyen las prácticas sociales que se establecen en sistemas de dominación legitimados por una ideología al servicio del grupo dominante.

Particularmente en nuestro país, tanto la muerte como las costumbres funerarias han ido cambiando con rapidez en el siglo XXI, con una fuerte influencia de la economía y una problemática social donde confluyen factores de carácter político, cultural, religioso y científico. Estos cambios afectan en cierta manera el patrimonio material e inmaterial.

En arqueología (O'Shea, 1984: 39), las siguientes categorías son utilizadas para el estudio de contextos funerarios y la variabilidad en sociedades pasadas, y nos sirven además para analizar los fenómenos que se presentan en la actualidad:

1. Características biológicas, en este caso la edad y el sexo.
2. Preparación y tratamiento del cuerpo, que trata de la forma de disponer el cuerpo –cremación, inhumación–, que son las formas actuales –en algunos lugares de nuestro país se lleva a cabo la exhumación y el reentierro.



3. Preparativos funerarios: variedad de receptáculos: en sepulturas sencillas, de diversa forma y dimensión o con la presencia de aditamentos; en sepulturas elaboradas tanto en diseño como en construcción, materias primas, variaciones estilísticas; y en receptáculos colectivos –en este caso criptas familiares.
4. Ofrendas: cantidad, calidad, variedad y en algunos casos procedencia.
5. Ubicación del área en relación con otras áreas sociales u otras áreas de enterramiento.

La muerte en el siglo XXI

En las sociedades occidentales hay un rechazo a la muerte (Thomas, 1991: 56): se le oculta a los niños, se tiende a aislar a los moribundos, así como a la desritualización, y existe una profesionalización en cuanto a las prácticas funerarias de preparación y amortajamiento del cuerpo. Determinados actos en relación con el muerto, como amortajar el cadáver, son cosas que los familiares ya no quieren hacer: se paga por todo tipo de servicios relacionados con la muerte. Aparece así la profesionalización, especialización y burocratización de la muerte, que recaen en organizaciones creadas



para esas funciones. Sin embargo, en zonas rurales y semirurales de nuestro país estas actividades, determinadas también por la situación económica y la falta de servicios funerarios –velatorios, capillas, etc.–, aún recaen sobre la familia.

A pesar de creer en una vida posterior a la muerte, y que debe de conservarse el cuerpo para esperar el día del Juicio Final, siempre es más barato cremar nuestros despojos mortales. Con la doctrina cristiana las tumbas son lugares de reposo transitorio hasta el día de resurrección.

Por eso las tumbas han sido elaboradas con gran lujo, incluso esculpidas por artistas, con sentidos y amorosos epitafios plasmados sobre ellas en memoria del difunto. En el siglo XIX, influidas por el romanticismo, se crearon en México verdaderas obras de arte. Algunos de los panteones de la época, como el de San Fernando en la ciudad de México –en funciones entre 1832 y 1871– y el de Belén en Guadalajara –fundado en 1848– ahora son museos. Una problemática actual en algunos cementerios todavía en uso es que la dinámica de la necesidad de inhumaciones tiende a afectar los espacios, sobre todo donde se encuentran tumbas de los siglos XIX y XX, las cuales no son restauradas ni consolidadas por falta de recursos. Se trata de secciones históricas casi desaparecidas, lo cual afecta al patrimonio cultural de nuestro país.



El arte funerario ha evolucionado y ha sido ampliamente estudiado por los historiadores del arte, a partir de una iconografía conformada por antorchas, las letras de alfa y omega, obeliscos truncos, ramas de sauce y esculturas femeninas de apacible belleza.

Ahora los temas son ángeles y otros íconos cristianos como Cristo, la Virgen de Guadalupe y cruces, que evocan el acompañamiento del alma y temas de redención. La diferencia la dan los acabados y materiales, los cuales van desde azulejos y mármol hasta cantera, según los recursos de los dolientes. En general, desde el siglo pasado las tumbas se han ido estandarizando y ha ido apareciendo una iconografía popular en los cementerios.

Las formas que se dan en la tumbas de los cementerios actuales son una expresión humana real, plástica, con características creativas que se pueden considerar como arte popular. Lo popular es definido por Kubler (1979: 11) como “a) un arte que retrata, de manera familiar, cosas y acontecimientos cotidianos, en vez de símbolos recónditos; b) un arte que casi a todos les gusta; c) un arte vinculado con el pueblo, más bien que con una élite. El primer significado se relaciona con la iconografía; el segundo, con la historia del arte, y el tercero pertenece a la historia de las clases sociales”.



Este es el paisaje que observamos en un cementerio: en un primer grupo, tumbas adornadas con cruces, jarrones, nichos y plantas se contraponen con otras más antiguas y de simbología masónica o cristiana: hojas de palma, antorcha, áncora, de origen e iconografía complejos. En otro grupo son comunes las formas religiosas, como vírgenes y ángeles. Por último están las tumbas con motivos relacionados con el juego de fútbol o de héroes creados por los medios de comunicación (Roldán, 2013).

Lo popular, por tanto, podría definirse a partir de las cosas cotidianas que nos rodean. No es que carezcan de valor, pues tanto los tipos de expresiones “cultas y populares” forman parte de los significados, del gusto y de las clases sociales. Y en tanto los objetos cumplen una serie de funciones sociales complejas, desde una apreciación estética, de culto, o simplemente de gusto personal, son importantes por la población que representan y los significados culturales, filosóficos y cosmogónicos contenidos en ellos. Los objetos de arte popular aparecen en las tumbas de los infantes, como rehiletes, juguetes y flores de plástico, entre otros que quizá intentan alegrar el alma inmortal del ser querido.

Los objetos que decoran las tumbas se relacionan con las ofrendas colocadas en honor al difunto, desde grandes altares hasta pequeñas capillas. Se ofrendan con



cariño cosas que le gustaban en vida, como cerveza, alcohol y cigarros. Y, entre otras cosas, su fotografía honrará su memoria con gran respeto.

Los cementerios

En cuanto al espacio de enterramiento, también hay fenómenos que van cambiando y donde coexisten lo globalizado y lo tradicional. No existe una clasificación de los cementerios, pero podemos hablar de los rurales, ubicados en cada pueblo o comunidad tradicional en nuestro país, y de los panteones urbanos. Algunos se ubican en la periferia de las ciudades y son tanto urbanos como rurales, los cuales se distinguen por haber conservado sus tradiciones.

En función del lugar donde se ubican, podemos señalar que si están en una ciudad se trata de cementerios antiguos, y por lo general en uso; además, buena parte de su espacio acoge sepulcros de arquitectura antigua y en otra parte se ofrece servicio a la población actual, donde casi siempre predominan los trabajos de albañilería, cruces de metal y vaciados en serie de cemento o granito.



Cuando se hacen estudios de los cementerios se enfatiza en su restauración o conservación. Por lo regular se trata de panteones antiguos, considerados con cierto valor artístico o estético, y nadie se preocupa por conservar las áreas populares, los espacios que día tras día reciben a los nuevos residentes. En las secciones más antiguas pueden encontrarse mausoleos incluso traídos de Italia; otros fueron hechos en serie, y el tiempo y los pocos recursos para su mantenimiento han provocado su desaparición paulatina. En algunos no se logró conservar ni siquiera un dato de su origen o una sola imagen. La gran necesidad de inhumaciones ha provocado que, de manera consciente o inconsciente, se vaya haciendo espacio para los nuevos enterramientos al originar la desaparición de los antiguos, espacios que ya nadie reclama (*idem*).

Formas emergentes en las necesidades funerarias

Se recurre a la incineración con más frecuencia tanto entre gente de bajos recursos como con mayor capacidad de apropiación, por lo cual resulta cada vez más frecuente usar columbarios o nichos. En general la gente no tiende a considerar sagrado el lugar donde reposarán sus difuntos; por ejemplo, los panteones con “apartamentos” a cielo abierto, como edificios donde la madre tierra no nos acogerá como la última morada. Hay también cementerios en forma de jardín, que presentan lápidas idénticas para todos los residentes. El aumento de población ha motivado una tendencia a la homogenización y estandarización de formas y materiales. En la muerte seremos uno



más para descansar. Ya no hay imágenes, tampoco iconografía. Son los paisajes de las grandes ciudades, en contraposición con los cementerios rurales o semirurales, donde las expresiones consideradas de arte popular son las más frecuentes, lo cual también se debe a la economía más lastimada de nuestra sociedad.

En el México del siglo XXI se presentan muchos fenómenos sociales, económicos y culturales que van cambiando rápidamente, incluso los relacionados con la muerte, todos los cuales merecen un estudio particular y profundo.

Los rituales de muerte, las oraciones, los cantos, forman parte de las tradiciones intangibles que se van olvidando. Por ejemplo, el levantamiento de la Cruz después de nueve días de la muerte del

individuo ya no se realiza, pues los servicios funerarios han sustituido el velorio en los hogares. Actividades que forman parte de la fase liminal de duelo y aceptación de la pérdida de un ser querido, que eliminan la angustia y alejan la muerte, no es común que se realicen ya en la sociedad moderna.

Conclusiones

Entre lo más impactante en el siglo XXI –no sólo en lo correspondiente a lo funerario, sino en todos los ámbitos de las sociedades– se encuentra la estructura económica que de manera visible nos da un mundo globalizado. En la modernidad existe una tendencia hacia la universalidad de las cosas. Se trata de un mundo conectado por redes que permiten la conciencia colectiva, el arte de masas, sencillo, entendible, siempre capitalizable.

En las economías, sobre todo de los países del llamado tercer mundo, se siguen los lineamientos marcados por los medios de comunicación poderosos, donde costumbres y ritos son sustituidos por mercancías, con lo cual las sociedades pierden una

gran parte de su identidad y de su patrimonio tangible e intangible. Por tanto, será conveniente contrarrestar en algo estos fenómenos y empezar a estudiar el universo de la muerte en las sociedades.

Siempre se repite la concepción trillada de que el mexicano se burla de la muerte, que se ríe con ella, que le “pela los dientes”. La verdad es que tiene miedo del más allá, pero lo importante es que, a pesar de la influencia occidental, las creencias religiosas y culturales en México en relación con la muerte se siguen con respeto y reverencia.

Siglo XXI: el futuro nos presenta nuevas formas de disponer de un cadáver: desde convertirlo en un contenedor para un árbol o un contenedor ecológico en el mar, hasta un viaje al espacio dentro de una hermosa forma de cristal, hasta una valiosa joya. Tal podría ser el destino de nuestras cenizas.

Bibliografía

- KUBLER, George, *Las artes nobles y llanas, la dicotomía entre arte culto arte popular*, México, UNAM, 1979.
- O'SHEA, John M., “Social Configurations and the Archaeological Study of Mortuary Practices: a Case Study”, en R. CHAPMAN, I. KINNES y K. RANDBURG (eds.), *Archaeology of Death*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- _____, *Mortuary Variability. An Archaeological Investigation*, Orlando, Academic Press, 1984.
- ROLDÁN OLMOS, Aurora, “La iconografía popular en algunos cementerios”, en *Memorias del XIV Encuentro de la Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales*, México, en prensa.
- THOMAS, Louis-Vincent, *La muerte, una lectura cultural*, Barcelona, Paidós (Studio, 87), 1991.

Espacios sacralizados en las fronteras de la religión: los predios del *Pozolero*

Carolina Robledo Silvestre

Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de Baja California

RESUMEN

En este artículo se propone extender los límites clásicos del concepto de “santuario” para entender los rituales colectivos de los familiares de desaparecidos llevados a cabo en los predios del *Pozolero*, quien se encargó durante años de deshacer cuerpos para los cárteles de la droga en la ciudad de Tijuana. Al constituirse en santuarios, esos espacios ofrecen un camino para la relación espiritual con los ausentes en su condición liminal y corporeizan el fenómeno de la desaparición al generar sentidos comunes en torno a la lucha por el reconocimiento de las víctimas.

Palabras clave: desaparición, santuario, espacio sagrado, liminalidad, víctimas.

ABSTRACT

The purpose of this article is to expand the classical limits of the notion of “sanctuary” to understand the collective rituals performed by the relatives of the missing persons who were victims of the “Pozolero,” who for years disposed of bodies for drug cartels in Tijuana by dissolving them in acid on his lands. By constituting locations regarded as sanctuaries, these spaces offered a path to establish a spiritual relationship with the missing in their liminal condition and to give bodily form to the phenomenon of the disappearance of these individuals by generating shared feelings that surrounded the struggle for recognition of the victims.

Keywords: disappearance, sanctuary, sacred space, liminality, victims.

En diciembre de 2012, tras un par de años de búsquedas, los peritos expertos de la Subprocuraduría Especializada en Investigación de Delincuencia Organizada de México (SEIDO)¹ hallaron, en un predio abandonado de la periferia de Tijuana, lo que podrían ser los restos de al menos cien víctimas de la técnica de desintegración en sosa cáustica, reconocida como la estrategia de desaparición utilizada por *el Pozolero*. Según su confesión, este hombre habría disuelto alrededor de 300 cuerpos a lo largo de más de ocho años trabajando para los cárteles de la región (Fernández y Belsasso, 2010).

Después de los hallazgos, los familiares de desaparecidos llevaron a cabo, entre otros, un ritual de entierro simbólico para configurar un espacio de comunicación con los ausentes. Esta práctica ritual permitió corporeizar y territorializar la violencia al generar marcos de reconocimiento para los excluidos del duelo público.

En este artículo analizo este evento como una acción que sacraliza un espacio más allá de los bordes de lo religioso, con lo que se abre una posibilidad de encuentro con el mundo de los desaparecidos en su condición liminal. Dado que partimos de una perspectiva sociológica, expondré las consecuencias sociopolíticas de esta acción colectiva.

*Conceptos básicos: espacio sagrado, liminalidad y communitas*²

En primer lugar retomaré el concepto de espacio sagrado para ubicar la discusión en el marco de los conceptos clásicos de la antropología. Acudo a la propuesta teórica de Mircea Eliade, porque abre la posibilidad de reflexionar sobre la sacralización en dimensiones de la vida humana más allá de lo religioso. Según este autor, el hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se le manifiesta como algo diferente, por completo a lo profano. Para que esto ocurra basta con que cualquier signo rompa la experiencia homogénea del contexto y ubique en él un punto destacado para reflexionar sobre el mundo o entablar una relación con lo que está más allá de él (Eliade, 1998).

Aplicar el concepto de lo sagrado a los predios del *Pozolero* nos permite ampliar los márgenes de la reflexión y entender que el entierro simbólico funciona como la ac-

¹ Dependencia que forma parte de la Procuraduría General de la República (PGR).

² El concepto *communitas* no tiene una traducción exacta al español, aunque se puede entender como un tipo especial de comunidad no estructurada en los términos en que se explica en este texto. Para efectos de afirmar su carácter específico, decidí usar el término con su grafía original.

ción ritual mediante la que se sacraliza el espacio, pues abre un camino de encuentro con los ausentes más allá del mundo homogéneo que han dejado.

Un rasgo importante de este ritual es que no incide en el ámbito de lo estructural, como lo hacen los rituales tradicionales de paso, sino que se ubica en el espacio de lo liminal, un concepto central para nuestro análisis. Si la estructura social se define por el paso sucesivo entre roles, estatus o categorías socialmente establecidas, el campo de lo liminal expresa la crisis de estos preceptos. Turner (1974), un autor imprescindible para entender este tema, señala que lo liminal se encuentra en el margen, en lo indefinido, en lo que no tiene nombre ni contornos: es el reino de la posibilidad pura.

Su concepto se ha aplicado al tema de los santuarios y las peregrinaciones, con base en la idea de que éstos son espacios construidos fuera del alcance de la jerarquía oficial de las religiones en que se inscriben (Aguilar, 2009). En esos espacios de movimiento y experiencia colectiva reside la liminalidad como un territorio simbólico en potencia.

En el caso de los desaparecidos, el estado liminal nos remite, en primer lugar, a la condición interrumpida del rol del sujeto en su entorno social: padre, madre, hijo(a), hermano(a), esposo(a), etc., los cuales son roles suspendidos que desafían la llamada “estructura social” (Turner, 1974).

Más allá de su rol como sujeto, el desaparecido también expresa una condición liminal que desequilibra el orden cósmico, pues rompe con la separación tradicional entre el mundo de los vivos y de los muertos. Su ausencia genera un vacío de sentido, dado que su muerte no se encuentra afirmada y se extiende más allá de los límites del entendimiento. Es la liminalidad total.

Esta situación obliga a los vivos a generar marcos simbólicos para otorgar sentido a la desaparición y vivir con ella. Una forma de hacerlo consiste en fortalecer los vínculos con aquellos que se encuentran en la misma situación para generar relatos comunes y formas de identificación colectiva. De este modo, la construcción de la *communitas* establece un marco para integrar la ambigüedad de la desaparición.

Al ser producto de la liminalidad, la *communitas* se genera en los márgenes de la estructura social y se caracteriza por ser una construcción espontánea y solidaria, dado que “enfatisa la unión y la igualdad entre los participantes” (Bravo, 1994). En cuanto a las desapariciones, la *communitas* puede entenderse como una “comunidad de sufrimiento” o de duelo (De Alencar, 2009) a la que los deudos se adscriben en su necesidad de dar sentido a su pérdida personal.

La experiencia de reunión con aquellos que comparten experiencias similares permite, según De Alencar (*idem*), conectar a los muertos con los vivos, pero también

a los vivos con otros vivos. Uno de los ejercicios centrales del trabajo colectivo es generar narrativas que sostengan la inscripción al grupo y otorguen un contorno a la lucha: “Esa experiencia comunicada y compartida puede movilizar la acción política de las víctimas” (*ibidem*: 9).

El caso de la organización Del Espíritu Santo en Brasil es sólo uno de los muchos que podrían servirnos como ejemplo. Según Bussinger y otros (2008), esta organización de madres aparece como un “lugar en el mundo”, un espacio donde se identifican con el mismo dolor y construyen relaciones de solidaridad y de reconocimiento único por medio del acogimiento como el motivo que convoca a las mujeres a participar del grupo.

Así, un proceso que se inicia desde el interior del individuo se extiende hacia el grupo y la sociedad, animado por una búsqueda imprescriptible: la reparación del daño causado por la desaparición de un ser amado.

Se pensaría que la violencia, y en particular la desaparición, desorganizan el tejido social al provocar el aislamiento de las víctimas. Sin embargo, autores como Patricia Tovar sugieren que este proceso también “contribuye a reforzar o cambiar las estructuras sociales, abriendo la posibilidad para que sea también una experiencia de crecimiento personal, pues la vida diaria da un vuelco total y se deben buscar mecanismos psicológicos de protección contra el caos” (Tovar, 2006: 279). De acuerdo con esta postura, Bussinger (2008) también plantea que el duelo puede revelar una nueva forma de participación social relacionada con acciones colectivas en favor de la justicia y del reconocimiento social.

Los movimientos sociales generados alrededor de este tema por lo general tienen como objetivo encontrar soluciones contra la criminalidad, así como denunciar la violencia cometida por las instituciones del Estado, desde la participación en los crímenes hasta su ineficiencia en la resolución de los mismos.

Una parte importante del proceso de construcción de estas comunidades se relaciona con las prácticas rituales desencadenadas para materializar la condición del desaparecido y regresarle un espacio en nuestro mundo social. Esta materialización tiene que ver con otorgar un estatus social al desaparecido que permita nombrarlo mediante categorías reconocidas en lo colectivo, y ocurre a través de la corporeización y territorialización de la violencia.

La primera se encuentra ligada con la búsqueda de los restos humanos y el reconocimiento del drama por medio del cuerpo violentado, y la segunda, con la transformación de espacios de terror en espacios de encuentro con los ausentes y de encuentro con los otros vivos.

El cuerpo del desaparecido

Dado que la religión católica domina nuestras prácticas en relación con la muerte y el duelo, y además posee como rasgo característico el ser una religión “encarnada” (Dahlberg *apud* Aguilar, 2009), el cuerpo resulta central para integrar a los ausentes al mundo de los vivos. Por supuesto, la desaparición genera un reto central al respecto.

La muerte cristiana le proporciona al muerto una nueva vida sin aniquilarlo, pues al ubicarlo en un espacio definido por medio del ritual de entierro sostiene la idea de que “el familiar estaría en el cielo (o algún espacio simbólico equivalente) y que por tanto sería posible conversar con él” (Baeza *et al.*, 2007: 143). Por esta razón el cementerio tiene una importancia central como espacio de continuidad de la relación con los ausentes: “Quien muere tiene [...] para los deudos una doble existencia: una ceñida al espacio intangible, recreado a partir de imaginarios que se alimentan de creencias socioculturales y religiosas, y otra física, que se vincula a la tumba” (Arboleda e Hines-troza, 2006: 177).

En este sentido, los rituales de entierro no sólo “aseguran el estatus del difunto” (Allué, 1998: 76), sino también sirven para que “una vez integrado en el mundo de los ancestros participe de la continuidad del grupo” (*idem*). Por eso las consecuencias de estas prácticas van más allá del ámbito espiritual y actúan en el campo social e incluso el político, al otorgar marcos de reconocimiento para las vidas perdidas (Butler, 2006).

Sin un estatus que le devuelva su lugar en el mundo, el desaparecido no goza de reconocimiento en el seno social y, por tanto, el duelo asociado con su pérdida se rezaga en el silencio y el olvido. Por eso, aunque no se encuentren en los marcos tradicionales para construir una relación con el ausente, las prácticas desarrolladas por los familiares de desaparecidos en los predios del *Pozolero* suplen de alguna manera la necesidad de corporeizar a sus ausentes. La potencia simbólica del entierro sin cuerpo da la sensación de poder hacer algo por el desaparecido al reintegrarlo al mundo social y evocarlo como un sujeto que participa de la vida desde su liminalidad.

La centralidad del cuerpo en este proceso se relaciona con dos consecuencias principales. La primera es la posibilidad de generar un espacio de cercanía entre los deudos y sus seres ausentes, y la segunda, una oportunidad de materializar al desaparecido como una categoría social. En el caso de los desaparecidos el cuerpo no cumple la función esperada; el espacio sacralizado y los restos orgánicos hallados suplen el vacío y proporcionan un sustento presente, al menos en términos de representación.

En los predios del Pozolero

El sábado 23 de abril de 2011, familiares de desaparecidos llegaron a una finca abandonada en el predio de Valle Bonito, en las afueras de la ciudad de Tijuana, portando cruces blancas adornadas con un listón negro. Era sábado santo, el día del sepulcro de Cristo y el momento elegido para llevar a cabo un ritual que rememorara a los caídos en esos terrenos: las víctimas del *Pozolero*.

Cámaras, micrófonos y periodistas acompañaban la pequeña peregrinación, iniciada en la entrada de la finca y que terminó frente a un montículo de tierra de la cual los expertos habían extraído restos humanos desechos en químicos. El primero en enterrar la cruz fue Fernando Ocegueda, seguido de Cristina Palacios y de su hija Adriana. La señora Lourdes quiso continuar y, al enterrar la cruz sobre la tierra, entre los tumultos de lodo se vertió una materia viscosa y rojiza.³

La imagen resultó dramática para los familiares. La señora Lourdes tomó entre sus manos la materia orgánica y comenzó a llorar frente a las cámaras de televisión que presenciaban el acto. En su desesperación la acompañaron todos los familiares presentes, mientras los camarógrafos hacían *zoom in* sobre la imagen de una madre que llevaba en la mano los restos del que podría ser su hijo. Seguido de esto, un diario local publicó: “La Asociación Ciudadana contra la Impunidad reclamó al gobernador del estado José Guadalupe Osuna Millán por su falta de sensibilidad, a la vez que este fin de semana localizaron restos humanos como carnosidades, pelos, vísceras y sangre”.⁴

Cristina Palacios, entonces presidenta del grupo de familiares de desaparecidos, manifestó el dolor de este episodio en su muro de *Facebook*, el 24 de abril de 2011: “Una experiencia que a nadie le deseo, ver esa ‘mole’ que salió de entre la tierra, y poder imaginarse que algún día pudiera haber sido un familiar de algunas de las personas que fuimos únicamente a rezar por nuestros familiares. Como lo dije en el lugar, que Dios los tenga en Su Gloria”.

La imagen de terror se instaló como narrativa común de la identidad de los desaparecidos, corporeizados en esa “mole” salida de la tierra a la que se refería la señora Cristina.

³ Tras deshacer los cuerpos en tambos de aluminio, se vierten los restos en la tierra. Se trata de una sustancia viscosa de color orgánico que, mezclada con la tierra, obtiene un aspecto carnosos.

⁴ Se descubrieron nuevos restos humanos (23 de abril de 2011), en línea [http://www.afntijuana.info/nota_informativa2011.php?page=abr%2Fnotas%2Frealizanoracionesporlosdesaparecidos&afntitle=El+gobernador+es+un+insensible%3A+Fernando+Ocegueda].

Materializar la imagen de la violencia en un cúmulo de tierra mezclada con materia orgánica fue para los familiares un signo inesperado de los hechos que representaban por medio de su ritual. Al corporeizarse la imagen de dolor y de crueldad, ofreció a los familiares un respaldo para su demanda de justicia y atención por parte del gobierno.

Las experiencias en América Latina han demostrado el potencial simbólico y político de estos espacios donde se recupera la memoria de los ausentes. En Argentina, los centros clandestinos de detención, transformados en espacios de memoria, hoy forman parte del relato compartido en torno a la experiencia de tortura, desaparición y represión de la dictadura militar de la década de 1970. No se trata, sin embargo, de procesos homogéneos, sino que mantienen vigente una disputa por el reconocimiento y la dominación de ciertos discursos sobre otros.

Por otro lado, en Guatemala se han desarrollado tantos procesos de exhumación de cuerpos de desaparecidos, que el mismo proceso ha perdido su “potencial social para ser incluido en la memoria colectiva” (Pérez-Sales y Navarro, 2007: 80).

La materialización y territorialización de la violencia ofrecen un núcleo de sentido esencial para la identidad y la lucha colectiva. Sólo el trabajo simbólico ritual es capaz de lograr esta transformación.

La materia orgánica expuesta a los ojos de los familiares, y de la sociedad a través de los medios de comunicación, actúa como la prueba de que los desaparecidos habrían sido sacrificados en el contexto de un conflicto social. El hecho de que se haga público empieza a generar nuevos contenidos alrededor del fenómeno mismo de la desaparición en Tijuana y quizá también en México.

Este cuerpo violentado (Carozzi, 2006), expuesto mediante la acción ritual, es una señal que actúa al alterar el estado actual de los discursos y prácticas en torno a la violencia en que se inscriben estos actos. Recordemos que la búsqueda de restos de desaparecidos no ha sido una constante en México, a pesar de que la desaparición ha sido una estrategia usada en forma sistemática como estrategia de fuerza del gobierno y otros agentes en diferentes periodos de la historia nacional. Los motivos para que esto ocurra son varios, y el más evidente es la falta de voluntad política para esclarecer los hechos. Otro consistiría en la falta de presión por parte de los familiares de los desaparecidos de la *guerra sucia* por encontrar restos humanos, al concentrarse más en la culpabilidad de los ejecutores y mantener el lema de encontrarlos vivos como bandera política de su resistencia.

El hallazgo de los crímenes del *Pozolero*, así como otros que empezaron a ocurrir en otras regiones de México, además de los rituales desarrollados en torno a ellos,

han abierto un campo simbólico sin precedentes para interpretar las desapariciones en la historia mexicana reciente. Esto ha sido posible dada la disputa vigente por el reconocimiento de las víctimas en el contexto mexicano de los últimos años.

Debemos tener en cuenta que cuando ocurrió el ritual de 2011 se vivía un ambiente político nacional tenso. Tras la muerte del hijo del escritor, y opositor al gobierno, Javier Sicilia⁵ –además del encuentro de fosas comunes en Tamaulipas y Durango–,⁶ los cuerpos violentados empezaron a hacer presencia pública acompañados de un discurso de victimización, el cual subvertía el discurso oficial en que los cuerpos expuestos con crueldad eran definidos hasta el momento como saldos de la guerra o daños colaterales.

El concepto de “víctima” se empezó a posicionar en el centro de la agenda y obligó a una reconstitución de los marcos simbólicos con que hasta el momento entendíamos la llamada “guerra contra las drogas”. En este contexto, los hallazgos en los predios del *Pozolero* y los rituales llevados a cabo por los familiares de los desaparecidos cuestionan el discurso que margina la corporalidad del ausente y la asume como excusa para la inoperancia. El desaparecido, ahora corporeizado en términos del terror, actúa como motor de la resistencia y moviliza los recursos emocionales y políticos para construir la lucha colectiva.

Territorios de violencia

La práctica ritual del entierro simbólico se ha repetido en el predio de Valle Bonito y, en fechas más recientes, en el predio de La Gallera, los dos espacios de trabajo del *Pozolero*. Se trata de un intento colectivo de fortalecer el encuentro con los ausentes. Estos espacios, profanados mediante la violencia y desintegración de la vida orgánica, han sido resignificados por los familiares de desaparecidos como lugares de

⁵ El caso de este joven, asesinado junto con un grupo de amigos, causó indignación no sólo en México, sino a escala internacional. En honor a su memoria y para exigir justicia se llevaron a cabo varias marchas llamadas “Contra la violencia” en todo el territorio nacional. La inconformidad de algunos grupos también se expresó en cartas abiertas al entonces presidente Felipe Calderón, como el caso de la “Carta manifiesto a favor de Javier Sicilia”, firmada por artistas, escritores, músicos, periodistas y profesores de diferentes países de Latinoamérica y el mundo. En ella se exige al gobierno justicia en la resolución de este caso: “Esperamos que se hará justicia y que el manto de la impunidad no abrigará a los asesinos” (“Carta...”, 2011).

⁶ Sólo en Tamaulipas el número de cadáveres hallados ascendía a 183. Según el periódico *El Universal*, para ese mes se contaron un total de 306 cadáveres hallados en las fosas clandestinas (“El mapa...”, 2011).

encuentro y lucha. Desde una perspectiva sociológica, además del valor espiritual y comunitario de los espacios para regresar el orden al universo de los vivos, tal sacralización de esos lugares tiene consecuencias en el plano de lo social y lo político.

Al convertirse en espacios de memoria, los predios del *Pozolero* evocan una disputa esencial por el sentido de la violencia y la presencia de las víctimas en el ámbito público. Según los estudiosos de los espacios de memoria en los países del Cono Sur que sufrieron el drama de la represión dictatorial, estos lugares se sacralizan gracias a la potencia simbólica del testimonio que transmiten (*Recordar para pensar*, 2010).⁷

Los predios de *Pozolero* en Tijuana han sido profanados por la violencia que deshumaniza al cuerpo de la víctima al despojarlo de su identidad. En esos lugares se cometió el acto final de aniquilación de la vida y fue más allá de la muerte, pues el sujeto fue desarraigado de modo radical del mundo al que pertenecía. Sin embargo, estas desapariciones también han dejado su testimonio: la tierra contiene las huellas de lo sucedido y se erige hoy como una fuente de sentido para aquellos que padecen el dolor de la desaparición.

Ubicados en las zonas periféricas de la ciudad de Tijuana, dichos espacios también son testimonio de una ciudad en crisis, donde sobreviven formas militarizadas de control sobre el espacio al lado de hoyos negros al margen del Estado y de la ley. Ninguno de estos predios había sido identificado por las autoridades antes de que *el Pozolero* mismo así lo indicara e incluso los llevara allí para mostrar cómo actuó durante más de ocho años sin mayores inconvenientes.

Esta territorialización de la violencia en los predios del *Pozolero* también genera una señal hacia el centro del país en torno a las políticas de seguridad que afectan el espacio local, al configurar nuevas formas para habitarlo y significarlo.

La Universidad Autónoma de Baja California, por medio del Instituto de Investigaciones Culturales, lleva a cabo un proceso de resignificación de uno de los predios del *Pozolero* llamado La Gallera,⁸ en un intento por recuperar la memoria de lo ocurrido, pero sobre todo por integrar a la comunidad de los alrededores en la transformación de los signos y prácticas asociadas con ese lugar.

⁷ En ese libro, expertos en el tema recogen las experiencias de los países latinoamericanos en términos de construcción de memoria. Ludmila da Silva Catela presenta un trabajo etnográfico sobre los centros clandestinos de detención transformados en espacios de memoria y Loreto López hace lo mismo para el caso chileno.

⁸ En La Gallera, la investigadora Paola Ovalle de la UABC, junto con familiares de desaparecidos y vecinos del predio, ha venido desarrollando el proyecto “Reco”, que espera transformar este espacio en un escenario de memoria y de restitución del tejido social.

Así, además de convertirse en un espacio de memoria, La Gallera se podría configurar en una posibilidad de encuentro solidario entre los deudos y los vecinos, quienes han participado de manera activa en este cambio.

La comunidad construyendo la categoría de desaparición

La respuesta colectiva a la liminalidad de la desaparición contiene en sí misma una imputación al individualismo y al olvido, pues ubica en la esfera de lo común aquello que había quedado destinado a la intimidad del ser humano, aquello que la modernidad había alejado de la esfera pública: el duelo. La experiencia colectiva del duelo activa discursos y prácticas que, en el caso de las desapariciones, permiten construir en forma paulatina una categoría para nominar al desaparecido.

Si las desapariciones son en sí mismas una desestructuración del sentido, son estas acciones colectivas las que con el tiempo son capaces de generar un marco de reconocimiento que brinde contornos a la categoría de desaparecido.

En Argentina, sólo con los años los desaparecidos “se fueron convirtiendo en una categoría social, símbolo de un hecho trágico y particular de la historia argentina que anima a la búsqueda del conocimiento, la verdad y la justicia” (Panizo, 2010: 35).

Gracias a las prácticas rituales, la condición del desaparecido en nuestro contexto actual pasa de ser una situación aislada a convertirse en un hecho colectivo, al posibilitar la conformación de una categoría social. Se trata de una categoría que identifica a los ausentes como víctimas, como resultado de un conflicto, como sujetos vulnerados en un estado de guerra. Si bien estas prácticas no restituyen el carácter liminal de su condición, sí permiten ubicar al desaparecido en el campo de las disputas públicas en torno a la violencia y la justicia.

Esto permite pensar la desaparición como una categoría sociohistórica cuyo sentido se deriva del contexto y de la red de relaciones sociales a que pertenece y desde la cual se le interpreta. Es así como la desaparición hoy se juega su contenido en los márgenes de una violencia difusa, donde víctimas y victimarios gozan de la misma suerte de indefinición. Son estigmatizados, señalados e identificados bajo calificativos abstractos, que borran las diferencias y sostienen las formas sociales de exclusión e indiferencia.

Se trata de un desaparecido cuya corporalidad experimenta los efectos de una violencia sanguinaria, una violencia que denigra y borra los rostros de las víctimas. Por eso se trata también de una categoría que, al tiempo de dar identidad, destruye

aquello que representa: “La dimensión homicida de la guerra destruye lo que identifica a la gente como individuos, incluso como seres humanos” (Sontag, 2003: 74).

Es interesante reconocer que los hallazgos de cuerpos y las prácticas rituales actúan como testimonio de la verdad, a la vez que borran las historias y los nombres de los ausentes. No se trata de un proceso simple: al tiempo que estas imágenes, como las ocurridas en los predios del *Pozolero*, reducen la identidad del desaparecido al ser incapaces de otorgarles un nombre y una biografía, también otorgan una prueba de la violencia y permiten a los familiares afirmar al sujeto en el espacio público.

Conclusiones

La búsqueda de cuerpos de desaparecidos y los rituales de entierro llevados cabo en los predios del *Pozolero* constituyen elementos esenciales para la reificación de la memoria, de ahí que actúen tanto en el plano emocional como en el político. La comunidad construida en este espacio de liminalidad coexiste con la estructura social y la afecta, al evocar la existencia de un sujeto que merece insertarse en el marco de reconocimiento público.

La perspectiva sociológica con que se ha mirado aquí al espacio sagrado amplía los márgenes del análisis y hace de la práctica ritual localizada un campo en sí mismo, donde se disputa el reconocimiento de los sujetos sociales ubicados en la liminalidad.

Los hallazgos de la investigación indican la necesidad de desarrollar un campo muy desamparado de la disciplina sociológica en México: la sociología de la muerte y, más aún, el desarrollo de una sociología de la desaparición. Éstas deberían interesarse por los procesos típicos de crisis y liminalidad que se presentan en el caso de la desaparición, tanto en el ámbito individual como en el colectivo y social. Desde este punto de vista entenderíamos cómo las sociedades generan formas de marginación y al mismo tiempo abren las posibilidades para que, en los intersticios de lo establecido, surjan formas de organización espontáneas con contenidos simbólicos que otorguen sentido a aquello que supera los límites de nuestra estructura social.

Asimismo indican la necesidad de continuar los procesos de materialización de la memoria, al reconocer su potencial simbólico y social para nuestras sociedades. Ya nos advertía Eliade (1998) sobre el empobrecimiento de nuestro mundo simbólico. Sin la potencia del espacio sagrado y de la acción ritual, lo único que quedaría para los desaparecidos sería el olvido, y la soledad para sus deudos. Esas prácticas rituales nos recuerdan que justamente en esos lugares ocurrió algo que nunca debió suceder y que jamás debería repetirse.

Bibliografía

- AGUILAR, Alejandra, “Cuerpo, memoria y experiencia. La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco”, *Desacatos*, núm. 30, mayo-agosto de 2009, pp. 29-42.
- ALENCAR, Suzane de, “Dor e catástrofe: um estudo sobre drama e sofrimento social”, Caxamb, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 33º Encontro Anual, GT 38: Subjetividade e emoções, 2009.
- ALLUÉ, Marta, “La ritualización de la pérdida”, *Anuario de Psicología*, vol. 29, núm. 4, 1998, pp. 67-82.
- ARBOLEDA, Omaira Catherine y Paula Andrea HINESTROZA, “La muerte violenta y el simbolismo en las tumbas de los cementerios del valle de Aburrá”, *Boletín de Antropología*, año-vol. 20, núm. 37, 2006, pp. 169-183.
- BAEZA, Victoria *et al.*, “Chile: yuxtaposición de tres miradas: los dilemas de la identificación y la importancia relativa de los restos”, en Pau PÉREZ-SALES y Susana NAVARRO GARCÍA, *Resistencias contra el olvido: trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 115-152.
- BRAVO MARENTES, Carlos, “Territorio y espacio sagrado”, en Carlos GARMA y Roberto SHADOW (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM-I, 1994, pp. 39-50.
- BUSSINGER, Rebeca y Helerina NOVO, “Trajetória de vítimas da violência: dor e solidariedade entre mães de uma associação do Espírito Santo”, *Psicología Política*, vol. 8, núm. 15, 2008, pp. 107-120.
- BUTLER, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- CAROZZI, María Julia, “Antiguos difuntos y difuntos nuevos: las canonizaciones populares en la década del ‘90”, en Pablo SEMÁN y Daniel MÍQUEZ (eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, 2006, pp. 97-108.
- “Carta manifiesto a favor de Javier Sicilia”, *Vanguardia*, 2011, en línea [<http://www.vanguardia.com.mx/cartamanifiestoafavordejaviersicilia-709212.html>].
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- FERNÁNDEZ, Jorge y Bibiana BELSASSO, “*El Pozolero* y el olor de la muerte”, en *Justicia inútil*, México, Taurus, 2010.
- “El mapa de las fosas clandestinas”, *El Universal*, 28 de abril de 2011, en línea [<http://www.eluniversal.com.mx/notas/761848.html>].
- PANIZO, Laura, “Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida”, en Cecilia HIDALGO (comp.), *Etnografías de la muerte, rituales, desapariciones, VIH/sida y resignificación de la vida*, Buenos Aires, CLACSO/CICCUS, 2010, pp. 15-39.
- PÉREZ-SALES, Pau y Susana NAVARRO GARCÍA (coords.), *Resistencias contra el olvido: trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- Recordar para pensar. Memoria para la democracia*, Chile, Universidad de Chile/Fundación Heinrich Böll Cono Sur, 2010.
- SONTAG, Susan, *Ante el dolor de los otros*, Madrid, Punto de Lectura, 2003.
- TOVAR, Patricia, “Muertos heroicos y muertos anónimos: rituales de duelo y viudez en la violencia”, *Desde el Jardín de Freud*, núm. 4, 2004, pp. 278-287.
- TURNER, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.

La ceremonia del *itutu* en la religión *osha-ifá*

Alejandra González Correa
Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN

Las religiones alivian la angustia de ser y de finitud por medio de rituales y ceremonias. En este trabajo se describe el ritual funerario denominado *itutu* o *ituto* en la religión *osha-ifá*, el más importante tras la iniciación, pues se le identifica como la ceremonia que tranquiliza y refresca al muerto. La palabra *itutu* significa “desprendimiento”, “evolución”, “elevación”: el rito que se le debe hacer a toda persona que a su vez haya sido iniciada en el rito de *ocha*-iniciación.

Palabras clave: antepasados, ancestros, ceremonias, ritual funerario, ifá, *itutu*, *ituto*, muerte, *ocha*, *orishas*, religión, santería, vida, yoruba.

ABSTRACT

Religions can alleviate the existential anguish of being and of the finite nature of life through rituals and ceremonies. This work describes the funeral ritual called *itutu* in the *Osha-Ifa* religion among the Yoruba. It is the most important ritual, second only to initiation, because it is also known as the ceremony that calms and cools the dead. The word *itutu* means detachment, evolution, elevation. The rite must be performed for all individuals who have been initiated in the *Ocha* initiation rite.

Keywords: ancestors, ceremonies, funeral ritual, *Ifa*, *itutu*, death, *Ocha*, *Orisha*, religion, *santería*, life, Yoruba.

Este mundo es una gran casa y estamos en ella de visita.

REFRÁN YORUBA

Desde que el ser humano tiene conciencia de sí mismo, se ha encontrado inmerso en problemas de orden ontológico, lo cual ha hecho que se pregunte de manera constante: ¿quién soy? ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? Sin embargo, tales cuestionamientos han sido poco clarificados. Por este motivo, con el paso del tiempo ha creado una serie de mitos en respuesta a sus interrogantes ontológicas vinculadas con lo mágico-religioso, lo cual ha sido una pieza fundamental en la conformación de las religiones, las cuales le han brindado fe y esperanza a lo largo de su vida. Sin embargo, la gran mayoría de éstas creen que el mundo y la humanidad fueron creados por una fuerza o un ser superior, del cual se obtendrá protección en el plano terrenal o espiritual por medio de oraciones, sacrificios o ceremonias.

El concepto “religión” proviene del latín *religió*, que Cicerón derivaba del verbo *relegere*: “releer”, conjunto de ceremonias y actos sagrados cuyo éxito depende de la exactitud con que se realicen. Según otros, el término proviene del verbo *religare*, que significa “unir” o “atar” (Abbagnano, 2003).

Para Geertz (1992: 89), “la religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”. Según la Real Academia Española, la palabra religión se define como el “conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”.

La religión no es algo que el individuo herede genéticamente, sino que se transmite mediante la cultura. Ejemplo de ello es la religión yoruba, también conocida en América como santería o regla de *osha-ifá*. Proviene de África, en la actual Nigeria. Esta religión ha sido transmitida durante siglos en forma oral y posee un complejo panteón de *orishas* o personajes míticos que interactúan de modo directo durante la celebración de sus diversos rituales y ceremonias. Los *orishas* son creaciones de Olo-dumare, el dios único, y a la vez lo ayudaron en la creación del mundo. De hecho, en ese estado primordial eran conocidos como *irunmoles*, y cuando bajaron a la tierra dejaron una huella firme con sus acciones y pasaron al estatus de *orishas*.

Debido a la esclavitud, esta religión se extendió hasta el continente americano, sobre todo en los actuales Cuba y Brasil. Cabe mencionar que a estos países llegaron



Figura 1 Mapa de la región yoruba **Fuente** www.osun-defender.org/wp-content/uploads/2012/02/yoruba-nation.jpg 01-abril-2014

diversas etnias, lo cual provocó que se desprendieran diferentes prácticas religiosas, cada una con sus particularidades: “Por ello, se verá que en la regla de *osha-ifá* se encuentran ritos y cultos de etnias como los arara, los cuales son básicamente las tribus fon, ewé de la región de Dhomey, egbadó, iyesa, oyo, benín, mandinga y hasta conga” (Gámez, 2012: 1). La santería es una religión que tiene sus orígenes en la tribu yoruba de África. Para ser más precisos, en la ciudad de Ilé Ifé¹ ubicada en Nigeria.

Los yorubas son el principal grupo étnico de los estados de Ekiti, Lagos, Ogun, Ondo, Osun y Oyó, que son subdivisiones políticas de Nigeria. También constituyen una significativa proporción de los estados de Kwara y Kogi, así como de la República de Benín. “No eran ningún pueblo primitivo, ellos tenían un sistema económico basado en las conchas llamadas *cauris*, su economía era agrícola: cultivaban la calabaza, el sorgo, el mijo, el sésamo, el algodón y la palma. Eran muy hábiles en la artesanía, trabajando el barro, el cristal y el bronce; también tallaban piedra y tejían canastas, telas, etc.” (Alpizar y Paris, 2004: 26).

Entre 1820 y 1840 la mayoría de los yorubas fueron enviados como esclavos a Cuba y Brasil, para que trabajaran en las plantaciones de azúcar. Es importante mencionar que su lengua era, para los europeos esclavistas, incomprensible, por lo que sólo escuchaban una y otra vez, en labios de los yorubas, *Lu cumí* (“Señor, soy amigo”). “Los blancos, ignorando su significado, lo tomaron como apodo de la raíz negra, llegando hasta nuestros días como un sinónimo de ‘yorubá’” (Blanco, 2005: 22).

Una de las influencias que debieron tomar con rapidez los esclavos africanos fue la del catolicismo, lo cual propició que las creencias africanas se practicaran en secreto. Cuando los evangelizadores trataron de convertirlos al catolicismo, los esclavos yorubas fueron muy inteligentes y precavidos, pues tenían la imagen de los santos católicos en

¹ Ife (en yoruba Ifé y también Ilé-Ifé) es una antigua ciudad yoruba en el suroeste de Nigeria. Según algunas investigaciones, el desarrollo urbano del área se inició aproximadamente desde 500 a.C. En la actualidad se localiza en el estado de Osun.



Figura 2 Pueblo yoruba **Fuente** www.oshodi.org/historylagosians.html 01-abril-2014

sus espacios personales, a los cuales fingían rezarles, sin saber los evangelizadores que en realidad elevaban sus oraciones a sus deidades africanas *–orishas–*, y de esta forma ambas religiones quedaron ligadas, lo cual se ha denominado como sincretismo cristiano-lucumi (*idem*).

Ahora bien, la denominación de religión *ocha-ifa* –también regla de *ocha-ifa*– proviene de la unión de la palabra *ocha*, que se escribe correctamente como *ooša*, y no es más que el diminutivo de *oriša*. Cuando se ve la palabra *oriša* en muchos textos, la misma se refiere a *oriša nla*, que no es más que Obatalá. *Oriša nla* se podría traducir como “gran *oriša*” y viene a ser la representación de Olodumare.

Si nos adentramos un poco más en la traducción, podemos ver que *oriša* quiere decir “cabeza escogida” y *nla*, “grande”, por lo que el vocablo *oriša nla* quedaría entonces como “la gran cabeza escogida”, es decir, el más grande de los *orishas*. Por lo tanto, significa “cabeza escogida” o “ancestros que en vida tuvieron grandes poderes y fueron escogidos como deidades para ser adorados por los seres humanos”. Aunque éste es el nombre más común con que se conoce a las deidades, su verdadero nombre es Irunmole u Orunmole, que hace referencia a las deidades creadas por

Tabla 1 Sincretismos de santos cristianos-*orishas*

SINCRETISMO CATÓLICO-LUCUMI	
Agayu	San Cristóbal
Babalu-Aye	San Lázaro
Changó	Santa Bárbara
Eleggua-Echu	El ánima sola, san Antonio de Padua, san Benito de Palermo y el santo Niño de Atocha
Ibeyis o Jimaguas	San Cosme y san Damián
Inle	San Rafael y san Roque
Nana Buruku	Santa Ana y la Virgen del Camino
Obbatala	Las Mercedes, san José Obrero, Jesús crucificado; santa Lucía, san Joaquín, santa Eduvigis, Santísimo Sacramento
Ochosi	San Norberto, san Humberto
Ochún	Caridad del Cobre
Oggun	San Pedro, san Juan, san Pablo, san Jorge, Santiago apóstol, san Antonio Abad
Orula, Orunmila	San Francisco de Asís
Osain	San Antonio Abad y san Silvestre
Oya	Virgen de la Candelaria y Virgen del Carmen
Ozun	San Juan Bautista
Yemaya Olokun	Virgen de Regla

Olodumare en el cielo, y por supuesto que el nombre se refiere a creaciones espirituales, las cuales conocemos como *orishas*.

La palabra *ifá* es el nombre que recibe el oráculo de la religión yoruba, el mismo que se considera el legado de Olodumare² para no perder el contacto con la humanidad. Este oráculo narra tanto los trabajos celestiales de los *orishas* como los terrenales de los mismos. Orunmila es considerado un *irunmole* por haber sido creación de Olodumare, y también es un *orisha*, *orisha* u *ooşa* (Gámez, 2012: 2).

² Dios único, omnipotente y creador del todo, del yoruba Olodumare (señor al que va nuestro eterno destino), es la manifestación material y espiritual de todo lo existente.



Figura 3 Orishas Fotografía Alejandra González C.

De esta manera, al llegar a América la religión yoruba se transformó en *osha-ifá*, adecuando sus rituales al sistema de creencias recién generado en un ambiente distinto al de sus raíces.

Así pues, en Nigeria los ritos iniciatorios o de integración a la comunidad tenían su estructura determinada por la pertenencia a un solo grupo, mientras al llegar a América vía la esclavitud se sincretizó la multigrupalidad y multietnicidad para dar lugar a nuevas formas de ritualización e integración a la nueva comunidad emergente.

Al rito de iniciación en la religión *osha-ifá* se le conoce como

la ceremonia de asiento del santo o *sodo-orisha*, que es quizás la más importante, compleja y secreta de la religión *osha*, ya que en ella el que hasta ese momento era un *aberikola* (devoto, no iniciado), pasa por un proceso de purificación y adivinación que llega a convertirlo en un *omo-orisha* o hijo de santo. Es en esta ceremonia en la que el individuo entra “impuro” y sale al final como un recién nacido; es donde se va a comenzar un proceso de purificación



Figura 4 Orula y su oráculo **Fuente** www.cubareligionyoruba.compqe-es-un-babalawo.html 01-abril-2014

y desarrollo dentro de la religión, como si fuera un niño que está aprendiendo a vivir su nueva vida, hasta alcanzar un año después la mayoría de edad (Pérez, 2003: 33).

Es importante mencionar que cuando una persona pasa a ser *omo-orisha*, lo hace de manera figurativa, pues la persona sigue siendo ella misma. Lo único que cambia es que ya tiene determinado el nombre del camino de su *orisha* tutelar, conocido también como ángel de la guarda, el cual lo cuidará y orientará por el resto de su vida religiosa y terrenal.

Cuando un iniciado se somete a la ceremonia de iniciación, recibe unas soperas y dentro de ellas se encuentra una piedra a la cual se le llama *otá*. Un *otá* es el “poder sagrado” de una deidad fijado por los ritos consagratorios, que constituye su símbolo principal y se encuentra en todos los *orishas*.

¿Qué pasa cuando un religioso muere? ¿Qué se tiene que hacer para que la persona fenecida descanse y evolucione espiritualmente? Estas interrogantes se responden al explicar de manera más detallada la ceremonia del *itutu*.

Cuando un religioso muere, ya sea una *iyalocha*³ o un *babalocha*,⁴ de manera casi inmediata un grupo de santeros se reúne el mismo día en la casa del difunto, con el objetivo principal de saber, por medio de los caracoles, la voluntad del difunto y de su *orisha* tutelar, así como de otros *orishas* y de los objetos sagrados que lo acompañaron durante su vida religiosa. Para llevar a cabo esta ceremonia es necesario contar con los materiales adecuados.

En la religión *osha-ifá* se tiene la creencia de que la vida y la muerte nunca están separados, pues son eventos cíclicos que experimenta el ser humano: nace, crece, se reproduce y muere. El fin de estos ciclos es que durante la vida terrenal el creyente evolucione de manera espiritual para alcanzar un estado de elevación y ganar el derecho de vivir junto a Olodumare y que su familia lo pueda adorar como un ancestro o como *orisha* después de muerto, “pues una persona que supo llevar una buena vida se le considera un ejemplo a seguir, y si tuvo una muerte tranquila, entonces se convierte en un ancestro admirable y digno de celebrarle festejos en el aniversario luctuoso” (Gámez, 2005: 9).

De esta manera, los ancestros desempeñan un papel preponderante en esta religión, ya que un ancestro es un progenitor, es decir, un antepasado directo –padre o madre–, o bien, de manera recursiva, un progenitor de un ancestro –abuelo, bisabuelo y así sucesivamente–. El término también suele ser usado para referirse a un grupo de antepasados relacionados con un antepasado directo –familia, pueblo, etnia, etc.–, del cual un individuo o grupo de individuos descienden.



Figura 5 *Iyalocha* o santera **Fuente** www.cubareligionyoruba.com/que-es-un-babalawo.html 01-abril-2014

³ Es la mujer que tiene “asentado” o “coronado” el santo, es decir, una sacerdotisa de los *orishas*.

⁴ Es el hombre que tiene “asentado” o “coronado” el santo, mal llamado santero.

⁵ Antepasado apical: el antepasado común más remoto que vincula entre sí a dos parientes o grupos de parientes (Parkin y Stone, 2007).



Figura 6 Antepasados de la *Ilé ocha* del *oluwó* Leonel Gámez **Fotografía** Alejandra González C.

Para McAnany (1995: 1), la veneración de los ancestros se refiere a “rituales y prácticas vinculadas con el entierro y la conmemoración, por nombre, de ancestros apicales⁵ de grupos de parentesco”.

En la religión *osha-ifá* a los muertos se les llama *egungun* o *eggún*, que de manera más exacta se traduce como “los ancestros” (Gámez, 2012: 7).⁶ El *eggún* orienta y guía la vida del devoto con sus consejos y prestaciones, y es el previsor de los problemas. “El culto a los antepasados es indispensable para el credo yoruba. La consecución de sucesos en la vida cotidiana está dada por la intervención directa de los *eggúns*, que manifiestan sus deseos mediante el oráculo. A los *eggúns* les debemos nuestra existencia y es a ellos a quienes se propicia, para estar en armonía con todo nuestro entorno” (Alpizar y Paris, 2004: 64).

⁶ Ancestro y antepasado se consideran sinónimos en este trabajo.



Figura 7 Celebración o festival de *egungun* Fuente www.museum-joanneum.at 01-abril-2014

Los yorubas saben que cuando mueran se convertirán en *egungun*, en otras palabras se convertirán en ancestros. Por tal motivo las personas que profesan la religión *osha-ifá* tratan de llevar una buena vida, ya que al hacer esto tienen la oportunidad de ser recordados por sus buenos actos. Ser recordados es el equivalente a mantenerse con vida, para permanecer en un periodo que los yoruba conocen como *sasa*, que supuestamente es una dimensión de los vivos, los no nacidos y los ancestros. Una vez que un ancestro ha sido olvidado, simplemente pasa a la vasta expansión de lo que ellos conocen como *zamani*, donde las divinidades y los espíritus viven. Si un ancestro permanece en el *sasa*, éste tiene la habilidad de ayudar a

aqueellos que estamos en la Tierra, porque estos difuntos son bilingües y, por consiguiente, capaces de hablar el idioma de los humanos y el de los espíritus y de Dios. A cambio de ser recordado en forma ritual, el difunto puede cuidar a la familia y ser contactado para que dé consejos y guía. Morir dentro de nuestra religión no es indicativo de que sólo se abandona el mundo: nuestra religión tiene creencias en la reencarnación y el hecho de morir conlleva muchas ceremonias, en especial entre los religiosos (Gámez, 2012: 9).



Figura 8 Forma en que se disponen los atributos en sus respectivos recipientes para celebrar la ceremonia de *itutu*. Nótese que Osun se encuentra en posición horizontal, significando la muerte del sacerdote **Imagen** Tomada de Valdés (1991).

Así, entre los practicantes de la religión *osha-ifá* la muerte marca la transición a la otra vida, y por ello mucho del simbolismo de los funerales es comparado con hacer un viaje. El problema es que al morir –según esta religión– estamos confusos y sin dirección, pues no tenemos idea de qué camino tomar. Claro que cuando se muere no pueden celebrarse enseguida los rituales funerarios, pero como muestra de la intención de realizarlos hacemos una serie de sacrificios: *itutu-etutu* = propiciaciones (*idem*).⁷

El *itutu* o *ituto* es conocido también como la ceremonia que tranquiliza y refresca al muerto. “La palabra *itutu* quiere decir desprendimiento, evolución, elevación, rito que se le tiene que hacer a toda persona que haya sido iniciada en el rito de *ocha*-iniciación” (Galliano, 1995: 61).

Ingredientes necesarios para hacer un ituto

- A. Una jícara o igüera grande.
- B. Nueve hojas de álamo que se cogen del suelo, al pie del árbol, y que estén con la nervadura hacia arriba.
- C. Pescado ahumado, jutía ahumada y maíz tostado
- D. Dos pedazos de jabón prieto y dos de jabón blanco.
- E. Pintura blanca, roja, azul y amarilla, una yarda de tela blanca, una yarda negra y una yarda roja.

⁷ La propiciación es un concepto de la teología cristiana, traducido del término griego *hilasterion* (ἱλαστήριον), que significa “lo que expía o propicia”, “el don que procura la propiciación” o “lugar o medio de reconciliación”.

- F. Carbón vegetal, ceniza y cascarilla.
- G. Un pollo negro de una libra de peso.
- H. Quimbombó seco (*Hibiscus esculentus*).
- I. Maribó seco (hojas desneivadas de los retoños de la palma real).
- J. Estropajo de sogá.
- K. Tres platos blancos.
- L. *Aberikunlo* (“espanta muerto” en Cuba y “yerba cangá” en Puerto Rico) (Valdés, 1991: 5).

Lo primero que se hace es acomodarse a todos los santos –fundamentos de los *oríshas* recibidos– en el piso y se acuesta a Osun, colocándose todas las bolsas de los caracoles encima de las soperas y se ponen los santos en orden, empezando con Elegua hasta el ángel de la guarda del difunto. En una esquina del cuarto, donde se hará el *itutu*, se pone un vaso con agua, una vela y un *bakuko* (palo del muerto). Enseguida se procede a preguntar a los santos si se van o se quedan, lo cual se hace con el caracol de cada deidad, empezando por Elegua, hasta llegar al ángel de la guarda de la persona. Muchas veces los *orishas* desean irse con el fenecido o con familiares de sangre o familiares religiosos, y otras tantas que se les dé camino, lo cual significa que se les lleve a un lugar específico (*idem*).

Al caracol no hay que darle “coco”, pues no se le dio en el lavatorio cuando nació y por consiguiente no lo requiere en la muerte. Se coge el caracol en la mano izquierda y se levanta para *moyugbar*⁸ primero a los muertos y después a los vivos, incluyendo a los *ivoros* presentes.⁹



Figura 9 *Oriate* consultando el oráculo del caracol para conocer la voluntad de cada *orisha* del difunto para quedarse o despedirse **Imagen** Tomada de Valdés (1991).

⁸ Conjurar, atraer la voluntad benéfica de los espíritus y las deidades.

⁹ Estos *ivoros* presentes se deben mencionar en jerarquía, por orden de edad de consagración, y no de edad cronológica.

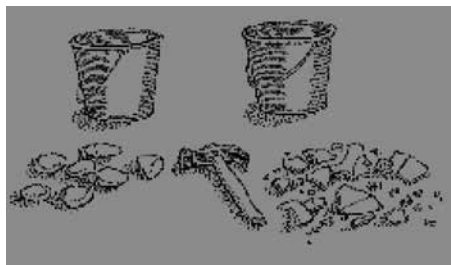


Figura 10 Piedras sagradas de los *orishas* y los recipientes rotos que las contenían, que serán depositados en sendos cubos para ser llevadas, respectivamente, al río y al monte **Imagen** Tomada de Valdés (1991).

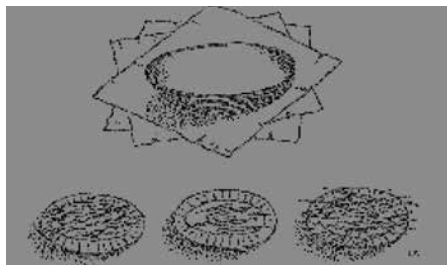


Figura 11 Sobre los paños de distintos colores se coloca la jícara y los tres platos conteniendo quimbombó seco, maribó e hilachas de estropajo de sogá **Imagen** Tomada de Valdés (1991).

Luego de *moyubar*, se tira el caracol al piso sin estera y el *oriate*¹⁰ debe estar sentado en un banquito pequeño (*idem*).

Las piedras de los santos que se van se sacan de las soperas y se ponen en el piso. El que está haciendo el *itutu* le da un golpe de martillo a cada piedra con el correspondiente rezo, *Baga Baga Eni Omo-Bale*. Estas piedras de los santos que se van se echan en una caja o recipiente cualquiera, que después se llevará al río. Las soperas se rompen con el mismo martillo y los pedazos rotos se echan en otra caja o recipiente, para ser llevados al monte después de terminado el *itutu* (*idem*).

Posteriormente, sobre los paños de distintos colores se ponen la jícara y los tres platos conteniendo quimbombó seco, maribó e hilachas de estropajo de sogá. Al término de esto se lleva a cabo el atado, el cual consiste en poner la jícara con los ingredientes mencionados; a su lado el vaso con agua, la vela encendida y el *bakuko* utilizado para el *oro* de Egun. Al terminar esa parte los presentes rompen sobre la jícara los collares del difunto, enganchando el dedo como cuando se ponen, y con el dedo meñique tirando de ellos hasta que se rompan. Hecho esto se procede a hacer el *paraldo* (*idem*).¹¹

El *oriate* coge el pollo y, de acuerdo con los años de iniciado (de mayor a menor), comenzando por él mismo, limpia a cada uno de los presentes haciendo el rezo correspondiente. El pollo se mata al golpearlo contra el piso; se le echa cascarilla, se espera a que muera y se coloca en la jícara. Después de hacer esto se atan los paños colocados debajo de la jícara, punta con punta, hasta que ésta quede cubierta con los tres paños. Esta jícara envuelta en paños se pone al lado del vaso de agua y la vela antes mencionada.

¹⁰ Sacerdote que dirige los ceremoniales iniciatorios y mortuorios.

¹¹ Limpieza que se hace con un pollo a todos los presentes en la ceremonia de *itutu*.

Después, el *oriate* toma el palo en la mano, da golpes en el piso y comienza a hacer el *oro* (rezo) a las deidades, desde Elegua hasta el ángel de la guarda del difunto. Después de realizar esto es de suma importancia despedir a todos los *orishas*; de lo contrario no se alcanzará una elevación para el *emi*-espíritu del *ologbe*-difunto. Es decir, su cuerpo ha muerto, pero su espíritu sigue muy apegado a todos los seres queridos y cuanto perteneció en vida a ese cuerpo; al igual debe hacerse el *itutu* para que el *emi*-espíritu llegue al pie de Olodumare-dios sin ningún tipo de arrastre.

Cuando se esté haciendo el *itutu*, es de suma importancia que a la hora de hacer el *oro* (canto-rezos) de los *orishas*-divinidades, a cada *orisha* se le vaya diciendo que su *orno*-hijo está *leilemi*-muerto. Esto se debe decir para que los *orishas* vean que la misión de ellos en esta tierra se acaba, está cumplida y ya todo queda en las manos de los de Olodumare (Galliano, 1995). Terminado el *itutu*, al salir del cuarto todos los presentes se lavarán la cara y la nuca con *omiero*.¹² Debajo del ataúd se disponen la tinaja, el atado con la jícara, el vaso con agua y la vela encendida.

Antes de sacar el cadáver de la casa o la funeraria, hay que mandar a una persona hasta el lugar donde se vaya a enterrar al difunto, con la jícara envuelta en los paños de diferentes colores, colocada bajo la caja, para que esta persona la ponga en la sepultura o en el panteón donde se vaya a enterrar al *babalocha* o *iyalocha*. Lo debe poner en la parte correspondiente a la cabeza del difunto cuando la caja baje a la sepultura. Al momento de sacar la caja de la casa o de la funeraria, la *yubona*¹³ coge la tinaja con



Figura 12 El atado consiste en la jícara con los ingredientes mencionados en el texto; a su lado el vaso con agua, la vela encendida y el *bakuko* utilizado para el *oro* de Egun

Imagen Tomada de Valdés (1991).

¹² Palabra compuesta de *omi*-agua y *ero*-sedar; maceración de hojas tomadas de plantas mezcladas con agua.

¹³ *Yubona* (*oyu bo ona*): palabra compuesta que alude a la persona en segunda posición respecto al iniciado. En yoruba significa “ojos de mi camino”.

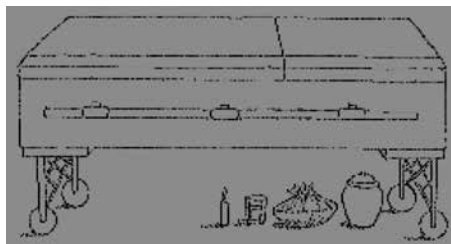


Figura 13 Debajo del ataúd se disponen la tinaja, el atado con la jicara, el vaso con agua y la vela encendida
Imagen Tomada de Valdés (1991).

agua y sale detrás del cadáver, y en la puerta, ya en la acera, la deja caer para que se rompa.

En este instante el o la *yubona* puede ser poseído por su deidad tutelar, que se manifiesta en forma luctuosa. En tales casos la deidad se despide al dar golpes sobre el ataúd. La *yubona* sostiene la tinaja con el agua del río, disponiéndose a romperla al salir el féretro de la fune-

raria o la casa. Al final de la ceremonia se consulta al oráculo para saber si las cosas se hicieron de manera adecuada. En el cementerio se le canta a cada *orisha*. Durante el entierro es importante que entre los presentes se encuentre una hija de Oya, pues ella se posesiona y empieza a limpiar con su *eleke* o plumero. Al cumplirse los nueve días del deceso se reúnen los santeros para ofrecerle *coco* a el espíritu, además de que se le hace la ceremonia de los nueve días en una iglesia (Valdés, 1991).

Es importante mencionar que después de tres meses se llevan a cabo las honras de *eggún*, las cuales constituyen una forma de cumplimentar con el espíritu del difunto para que éste tenga tranquilidad eterna y no venga a molestar a sus sobrevivientes de la tierra, ya que es muy posible que éste se interponga en ceremonias que lleven a cabo sus discípulos o ahijados, entorpeciendo la ceremonia. De este modo se logra que el espíritu del difunto sacerdote cumpla con sus funciones benéficas con sus ahijados, familiares y allegados. No todo difunto tiene derecho a honras. Para su celebración hay que cumplir ciertos requisitos, pero en ciertos casos hay que hacerlos por pedido directo del difunto, ya sea a través del oráculo de *ifa* o el caracol. Para hacer honras es necesario que el difunto:

- 1) Haya sido presentado al tambor –ya que en todo el ceremonial de las honras en que se utilice este instrumento, es menester que sea tambor de fundamento.
- 2) Haber iniciado a otras personas en la religión y debido –pero no necesariamente– pasar de los 10 años de haberse iniciado en la religión.
- 3) Cuando se van a llevar a cabo estas ceremonias, si están todos los ahijados del difunto en conjunto, todo se hará a través del mayor.

En caso de ser un solo ahijado el que esté costearo todo, será a éste a quien se le presentarán las ofrendas, pero los demás hermanos del santo y sus ahijados están en la obligación de asistir. Para este ceremonial también se invitará a aquellas personas que hayan tenido algún tipo de relación con el difunto, y por supuesto a sus familiares



Figura 14 Cripta de La Milagrosa Amelia Goyri de la Hoz, cementerio Colón, La Habana, Cuba
Fotografía Alejandra González C.

de sangre, aunque las honras se hacen a puertas abiertas y todo el que esté iniciado puede asistir sin necesidad de ser invitado de manera especial (*ibidem*: 14).

Como se mencionó, los ancestros tienen un papel preponderante en la religión *osha-ifá*, ya que un ancestro es un progenitor, es decir, un antepasado directo o el progenitor de un ancestro. Por tal motivo la veneración de los ancestros se refiere a un sinnúmero de ceremonias vinculadas con las prácticas de entierro y la conmemoración de estos mismos, ya sea por su natalicio o la fecha en que fenecieron.

Sin embargo, no se debe perder de vista que un religioso tiene la obligación de ser buena persona a lo largo de su vida, para que cuando muera sea considerado un buen ancestro y se le celebre por todos sus allegados el día de su aniversario luctuoso.

Para concluir este trabajo me gustaría resaltar que no sólo en la religión *osha-Ifá* se tiene la devoción hacia los antepasados u ancestros, pues estas prácticas las llevan a cabo también adeptos de la religión católica. Ejemplo de esto son las celebraciones del Día de Muertos en México, donde se brinda a todos los antepasados una serie de honras, con la creencia de que el alma de las personas regresa para convivir con su familia en el mundo de los vivos. En esos momentos

la muerte no se enuncia como una ausencia ni como una falta; por el contrario, se concibe como una nueva etapa: el muerto viene, camina y observa el altar, percibe, huele, prueba, escucha. No se trata de un ser ajeno, sino de una presencia viva. La metáfora de la vida misma se cuenta en un altar y se entiende a la muerte como un renacer constante, como un proceso infinito que nos hace comprender que los que hoy estamos ofreciendo, seremos mañana invitados a la fiesta (Denis, 2012).

Bibliografía

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 2003.
- ALPIZAR, R y D. PARIS, *Santería cubana. Mito y realidad*, Madrid, Martínez Roca, 2004.
- Ashe. Revista sobre los Orishas*, en línea [www.ashe.com.ve/foro/viewtopic.php?t=10730].
- BLANCO, Celia, *Santería yoruba*, Colombia, Solar, 2005.
- La Botánica Obatalá, en línea [<http://botanicaobatalaegggun.blogspot.mx>].
- DENIS RODRÍGUEZ, Patricia Beatriz, Andrés HERMIDA MORENO y Javier HUESCA MÉNDEZ, “El altar de muertos: origen y significado en México”, *La Ciencia y el Hombre*, vol. XXV núm. 1, enero-abril de 2012.
- GALLIANO, Alina, *Obá Ecón Itutu. Rito de los difuntos*, Nueva York, Obaecun Books, 1995.

- GÁMEZ, Leonel, “El concepto de vida y muerte en la religión yoruba”, *Vita Brevis*, año 1, núm. 2., julio-diciembre de 2012, pp. 48-86, en línea [<http://vitabrevis.webege.com/index.html>].
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- PÉREZ, Tomás, *La santería cubana. El camino de osha, ceremonias, ritos y secretos*, Barcelona, Biblioteca Nueva, 2003.
- MCANANY, Patricia, *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*, Austin, University of Texas Press, 1995.
- MENDOZA, Erik, *Día de Muertos en la Mazateca. Una mirada desde la antropología del comportamiento*, México, INAH (Biblioteca), 2005.
- “Orichas. Tratado del cuarto de santo”, recopilación de documentos, La Habana, s. f.
- VALDÉS, Yrmino, *Ceremonias fúnebres de la santería afrocubana. Ituto y honras de Egun*, La Habana, Sociedad de Autores Libres, 1991.

Puentes con lo intangible. Las ex haciendas de San Matías Atzala y San Felipe Teotlalcingo, Puebla

Alma Delia Flores Delgado

Presidencia municipal de San Felipe Teotlalcingo/Universidad Cuauhtémoc, Puebla

RESUMEN

Después de la Revolución, las haciendas en las comunidades de San Matías Atzala y San Felipe Teotlalcingo, en las faldas del Iztaccíhuatl, estado de Puebla, se repartieron y se convirtieron en ruinas. Con el devenir del tiempo estas localidades les dieron otro uso, de acuerdo con su propia cosmovisión. Se les relacionó como territorios donde se presentan fantasmas de tiempos inmemoriales, lugares insospechados y brujería. Es muy posible que esta asociación se diera por los hechos ocurridos durante el proceso revolucionario, pues según la historia local las haciendas fueron quemadas y saqueadas, en tanto que en los parajes aledaños se colgaba a zapatistas, arenistas y federales. Así, estos lugares se convirtieron en puentes entre el “más allá” y el mundo consciente y físico que habitamos.

Palabras clave: hacienda, Revolución, brujería, superstición, tradición, muerte.

ABSTRACT

After the Mexican Revolution, haciendas in the communities of San Matías Atzala and San Felipe Teotlalcingo, on the slopes of mount Iztaccíhuatl in the state of Puebla, were split up and fell into ruin. With time, these localities were given another use, in line with their own worldview. They became identified as lands of ghosts from time immemorial, unsuspected havens, and places of witchcraft. It is highly possible that this association arose as a result of events that took place during the Revolution, because according to local history the haciendas were burned and looted, while members of all factions—Zapatistas, Arenistas, Federales—were executed by hanging in nearby villages. Therefore, these spots became bridges between the “greater beyond” and the physical and conscious world that we inhabit.

Keywords: hacienda, Mexican Revolution, witchcraft, superstition, tradition, death.

Después de la colonia, en el Altiplano central se establecieron numerosas haciendas. En el siglo XX fueron invadidas y repartidas por el proceso revolucionario y con el devenir del tiempo se convirtieron en ruinas y lugares al parecer olvidados. Sin embargo, a pesar del aparente olvido de los cascos de las haciendas, las comunidades les dieron otro uso de acuerdo con su propia cosmovisión. Estos lugares se convirtieron en enlaces con el mundo intangible, con la muerte y el más allá. Las ruinas para las comunidades circunvecinas son vistas como lugares donde se presentan fantasmas de tiempos inmemorables, lugares insospechados, brujería y animales como murciélagos relacionados con ese más allá.

Esta asociación muy posiblemente se dio por los hechos que se presentaron con el proceso revolucionario, puesto que de acuerdo con la historia local las haciendas fueron quemadas, saqueadas y es probable que se presentaran numerosas muertes violentas. Asimismo, en los parajes aledaños se solía colgar a seguidores zapatistas, arenistas o federales.

Así, la muerte no sólo es un hecho biológico, sino el paso a otro tipo de vida. Estos lugares se convierten en puentes entre el más allá y con el mundo consciente y físico donde vivimos, por lo que visitarlos también representa un peligro, ya que “se puede recoger un mal aire y enfermarse”, y más “cuando una persona es de espíritu débil”.

Estas características son propias de los cascos de las ex haciendas San Felipe Teotlalcingo y San Matías Atzala, localizadas en el municipio de San Felipe Teotlalcingo.

Ubicación geográfica

De origen nahua, el municipio de San Felipe Teotlalcingo pertenece al estado de Puebla. Colinda al norte con el municipio de San Salvador el Verde, al sur con San Lorenzo Chiautzingo, al este con el de San Martín Texmelucan y al oeste con el Parque Nacional Izta-Popo y el Estado de México. San Matías Atzala, por su parte, se encuentra a dos kilómetros al este de San Felipe.

La población está comunicada con San Martín Texmelucan por una carretera asfaltada con una longitud aproximada de 10 km, caminos de terracería y asfalto que comunican a las localidades de San Juan Tetla, San Agustín Atzompa, San Lorenzo Chiautzingo, San Nicolás Zecalacoayan, San Salvador el Verde, San Andrés Hueyacatitla, San Juan Tlale y San Matías Atzala (www.inegi.gob.mx).

El INEGI señala que el municipio de San Felipe Teotlalcingo se conforma por 11 localidades:



1. Cozala.
2. El carril del Fresno.
3. Mihuaca (San Isidro Labrador).
4. Tlapixhuacan (Hueytale).
5. Santa María la Unión (Rancho la Unión).
6. San Francisco Ocuactotolac.
7. Teponancingo.
8. Palo Marco.
9. San Felipe Teotlalcingo (cabecera municipal).
10. San Matías Atzala (junta auxiliar).
11. San Juan Tlale (comunidad).

El relieve del municipio está determinado por su ubicación respecto a la Sierra Nevada. La mayor parte del suelo es plano, con una ligera tendencia a inclinarse tanto en la zona poblada como en las tierras de cultivo. Tiene una altitud

de entre 1 340 y 3 500 msnm. Cuenta con una superficie de 54.85 km² y se encuentra en los paralelos 19° 12' y 19° 16' norte, y los meridianos 98° 28' y 98° 36' de longitud oeste (www.inegi.gob.mx).

De acuerdo con el INEGI, en 2005 la población dedicada a la agricultura, es decir, el primer sector, era de 50.78%; el segundo sector se conformaba por 19.08% y el tercero, por 28.65% (www.inegi.gob.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=21).

En cuanto a la agricultura, se cultivan maíz, frijol, árboles frutales, verduras y flores como gladiolas, rosas y nubes. Después de su cosecha, estos productos son vendidos en el tianguis La Joya de San Martín Texmelucan, los mercados y la central de abastos de las ciudades de Puebla y México.

Ex haciendas

El municipio de San Felipe cuenta con tres ex haciendas:

1. San Felipe Teotlalcingo se encuentra en la entrada de la población, a 500 metros del zócalo.



San Matías Atzala

Revolución. En los últimos días de enero de 1912 se gestó un fuerte movimiento agrarista en el México central. Varios líderes y promotores revolucionarios se pusieron en contacto con Zapata para apoyar el plan de Ayala, entre ellos Domingo Arenas. Esta conspiración estaba promovida por la llamada Junta Revolucionaria de Puebla y Tlaxcala, dirigida por Antonio F. Zevada, y contaba con el apoyo de Carlos Ledesma, Rafael Espinoza, Juan Andrew Almazán, Porfirio Bonilla, Pedro Tremain, Enrique Pacheco Toledo, Arturo Serrano, Alberto Paniagua, Domingo Arenas y Manuel P. Montes, entre otros.

De acuerdo con la tradición oral de la comunidad, diversos grupos armados se refugiaban en “el monte”. Se narra que los revolucionarios o algún otro grupo solía colgar a personas en los árboles de los parajes de sembradío. Al mismo tiempo era común el robo de granos y alimentos, caballos, dinero, ropa, ganado y el rapto de las hijas jóvenes por parte de los grupos armados, a quienes se les escondía o “tiznaba” —es decir, se colocaba polvo de carbón en la cara de las señoritas— para que las vieran “feas” y no se las llevaran.

Desde 1911 se registraron quejas contra el ejército —tanto federal como rebelde— en las poblaciones aledañas por el robo de alimentos y animales, así como saqueos a casas habitación a punta de pistola y con lujo de violencia, el rapto de personas y asesinatos violentos (AMSFT, Correspondencia, Presidencia, 1910-1920: f. 10). Para el 23 de febrero de 1918, en un informe enviado a la Secretaría de Guerra y Marina,



se comunicaba que las haciendas de San Felipe y el rancho La Unión habían sido abandonados y quemados.

Más tarde se abandonaría la hacienda de San Matías. Para noviembre de ese año se hizo evidente la influenza española en la región, que provocó estragos en las diversas comunidades de San Felipe. En el caso de las haciendas, en la Calpanería de San Matías Atzala y San Felipe se registraron muertes a causa de la misma (AMSSEV, Correspondencia, Presidencia, libros de minutas, 1918).

En la vecina población de San Martín se encontraba la jefatura de operaciones militares, y era ahí a donde se enviaban continuas notificaciones de los grupos armados que pasaban por el pueblo o por los alrededores, qué dirección tomaban, el número de personas, si iban a caballo o si se encontraban armados (AMSFT, Correspondencia, Presidencia, 1910-1920: f. 10).

Debido a la proximidad con la ciudad de México, se caracterizó por ser un lugar de paso y escondite, ya que su ubicación cercana a las faldas del Iztaccíhuatl y rodeado por el monte lo hacía un lugar ideal para los diferentes grupos militares que se disputaban el poder —zapatistas, constitucionalistas, arenistas—. En el vecino cuartel militar, ubicado en San Martín Texmelucan y Huejotzingo, su cabecera distrital, se pedía a través de su correspondencia que se les informara sobre los distintas movilizaciones de gente que pasaran por San Salvador y por sus juntas auxiliares, a fin de tener vigilada y controlada la región.

Reparto agrario. Más tarde, con el reparto de tierras que afectó las propiedades de las haciendas, las poblaciones circunvecinas se beneficiaron con la distribución de las mismas. De esta manera, hacia la década de 1920 la hacienda de San Pedro Malinaltepec contaba con 3 211 hectáreas y se le retiró 56% de su extensión para formar un







ejido y dos ampliaciones para los poblados de San Andrés Hueyacatitla, San Matías Atzala y San Felipe Teotlaltzingo (Soto, 1969:39).

Respecto a la dotación de tierras, el 1 de mayo de 1920 se informaba al gobernador del estado sobre las colindancias y propietarios de las haciendas: al norte la hacienda de San Felipe Teotlaltzingo –cuyo dueño era el licenciado Miguel Bolaños Cacho–; al oriente la hacienda de San Matías Atzala –propiedad del señor Carlos Arizmendi, que vivía en la misma finca–; al sur la hacienda de San Juan Tetla –propiedad de Gregorio Encinas de Puebla– y en el poniente el rancho de La Unión –propiedad del señor Miguel Téllez de Tulancingo (ARAEP, exp. 88: f. 8).

Relatos

Las ex haciendas eran centros de producción agrícola, por lo que se estableció una red importante de caminos para conectar el edificio o casa habitación con los terrenos de labranza. Después de la Revolución, estos caminos y traza se continuaron utilizando por parte de los nuevos ejidatarios, por lo que ir a “trabajar al campo” también representaba tener un contacto visual con las ruinas de las haciendas o



San Pedro Malinaltepec

darles un uso práctico para resguardarse de las lluvias repentinas. A partir del abandono de las haciendas debido al reparto agrario, estas edificaciones adquirieron una connotación distinta y se convirtieron en lugares propicios para el contacto con el más allá.

Un caso de brujería en la ex Hacienda de San Matías Atzala

De acuerdo con la tradición oral de la comunidad de San Matías Atzala, hace aproximadamente 17 años se comenzó a observar la presencia de coches de modelos nuevos en el casco de la ex hacienda de San Matías Atzala. Esto ocurría cada mes, durante la luna llena, cuando se observaban hogueras por la noches y se mantenían el área limpia de objetos, bordeada con ramas.

Cuenta la población que el supuesto dueño del terreno cercano a la hacienda daba permiso de que se visitara el casco por las noches, donde se narra que se realizaban misas negras. Esto ocurrió aproximadamente durante un año. Después de un tiempo la misma población desaprobó esta práctica y “corrió” a la gente que llegaba de otros lugares, no se sabe exactamente de dónde, aunque algunos afirman que de la ciudad de México.



Ex haciendas de San Matías Atzala y San Felipe Teotlalcingo

Asimismo se narra que en las ex haciendas se podía encontrar cuevas y túneles, los cuales conectaban a las diferentes haciendas como medio de comunicación. Los pobladores comentan que a estos túneles han entrado solos únicamente al inicio de los mismos, tomados de la mano o con un lazo de cinco metros, pero no más adentro debido a la falta de oxígeno y al temor de encontrarse con algo desconocido o “malo”. Además, señalan que incluso cabía un jinete en los túneles.

Se dice que para entrar en una cueva se debe dejar la ropa afuera, y que un día completo adentro equivale a un año afuera, por lo que sólo se debe entrar durante un periodo corto de tiempo. Algunos otros pobladores señalan que al entrar a las cuevas y túneles se pueden encontrar con seres malignos.

En estos lugares se cree que espantan y que en las cuevas del campo se encuentran “animales malos”, como los murciélagos, tal como le ocurrió a un grupo de jóvenes que fueron a la hacienda, se metieron cinco metros a los túneles, capturaron a uno de estos animales y uno de ellos se lo llevó a su casa. Allí lo colocó en una jaula, pero más tarde llegó un remolino y se lo llevó, puesto que era un animal de la noche y no de la casa. En estos casos se recomienda que, al ver un remolino, hay que rezar y



colocarse una cruz, y según a donde gire el remolino se sabrá si es malo o bueno: a la izquierda en el primer caso y a la derecha en el segundo.

La población señala que se debe tener cuidado al asistir a estos lugares, pues se puede “agarrar un mal aire y enfermarse”, más aún cuando se trata de una persona de espíritu débil como las mujeres, por lo que es importante ir acompañados y sólo de día.

En los cascos de las ex haciendas se dice que se puede encontrar a un charro negro a caballo, que se aparece por las cercanías de la hacienda de San Felipe o en los caminos de los terrenos de labranza. Éstas también son utilizadas por los llamados nahuales –aunque se señala que ya “hay menos que antes”–, quienes recurrían a estos lugares para ocultar a las señoritas que robaban de sus casas o de los bailes.

Por las noches, después de las doce, en los caminos de labranza o en los que conectan con las poblaciones circunvecinas, se cree que vaga la Llorona: una mujer joven vestida de blanco, quien se aparece en ocasiones a los hombres infieles que caminan solos por la noche, de regreso a su casa. Algunos que la han visto de cerca no recuerdan qué sucede después y más tarde han aparecido en el fondo de alguna barranca. Por su parte, en la hacienda de San Felipe Teotlalcingo, ubicada en la entrada de la cabecera municipal y que cuenta con una torre, se dice que por las noches se aparece



San Felipe Teotlalcingo

allí una bruja. El efecto que produce la presencia de la bruja se vería reflejada en los árboles secos.

La variante de la riqueza

De acuerdo con la población, las haciendas agrícolas guardaban cierta riqueza en sus edificaciones durante la Revolución. Ese dinero habría quedado oculto en los muros de las mismas, por lo que al ser abandonadas la gente procedió a buscar esos bienes materiales, en particular monedas de oro. Así, los pobladores de San Felipe Teotlalcingo señalan que dos de sus habitantes pudieron construir locales e invertir dinero, ya que encontraron dos barriles de monedas en el casco de hacienda de esa población. Sin embargo, el relato del caso de San Salvador El Verde, vecino de San Felipe, resulta revelador por las características que presenta:

Se dice que tiempo atrás tiraron en ese lugar una vieja casona y encontraron dinero. Después, al peón que encontró ese tesoro se le apareció un espíritu que cuidaba el dinero, quien le mandó un mensaje al dueño de la casona donde le comunicaba que tenía que construir una capilla. El dueño era rico, pero no podía hacerla con su propio dinero ni con el que se había encontrado, sino con recursos donados por la gente.







Una noche, como a las ocho, el peón llegó con unos amigos con los que estaba tomando cerveza. Entonces el espíritu lo comenzó a golpear porque no había cumplido con lo encomendado. Sin embargo, nadie más veía al espíritu. Tras este suceso se comenzó a construir la capilla con dinero del dueño, pero todo lo que construía al día siguiente lo encontraba “tirado”, por lo que tuvo que pedir dinero a la gente, tal como se le había dicho, para que pudiera concluir la obra encomendada.

Por otra parte, en la ex hacienda de San Matías años atrás llegaron unos *gringos* a la casa del dueño. Llevaban un detector de metal y se dieron cuenta de que había dinero, por lo que le comunicaron al dueño que tenían hambre y querían unas tortillas hechas a mano. Le dieron dinero para que comprara algo para “almorzar” con el fin de que se tardara, y cuando regresó no había nadie: sólo el hoyo en la capilla.

Conclusiones

Podemos concluir que, de acuerdo con la tradición oral de la comunidad, los cascos de las haciendas son utilizados y vistos simbólicamente con los siguientes fines:

1. Práctica de brujería: al ser lugares donde se presentaron muertes violentas, los espacios se relacionan con energías o espíritus negativos, los cuales favorecen este tipo de prácticas.

2. Apariciones, tales como un charro negro, la *Llorona* y personas fallecidas por una muerte violenta, sobre todo durante el proceso revolucionario, ya fuera en la horca o mediante el fusilamiento en parajes cercanos a ex haciendas como la de San Matías Atzala. Esto habría permitido la presencia de espíritus en este mundo.

3. Símbolo de riqueza: al ser productoras agrícolas durante la época colonial y hasta la Revolución, fueron vistas como lugares y repositorios de riqueza, por lo que al tener contacto con tales recursos se encontraría el enriquecimiento individual.

4. Animales relacionados con un mundo extrasensorial, como los murciélagos y las víboras.

5. Los cascos de las ex haciendas son vistos como entradas a un mundo extrasensorial por las características antes descritas: un portal al otro mundo mediante las cuevas existentes en las mismas o cercanas a ellas, puesto que permite la permanencia de espíritus en este mundo. Al establecer un contacto cercano con las mismas se puede tener un efecto negativo entre la población, como adquirir el mal de “aire”.

Bibliografía

Archivo General de la Nación (AGN), Tierras, vol. 2679, exp. 13.

Archivo Municipal de San Felipe Teotlalcingo (AMSFT), serie Agricultura, sección Presidencia, año 1853.

_____, serie Correspondencia, sección Presidencia, años 1776 y 1897.

_____, serie Correspondencia, sección Presidencia, años 1910-1920.

AMSEV, serie Correspondencia, sección Presidencia, libro de minutas, 1918.

ARAEP, exp. 88, dotación del ejido de San Felipe Teotlalcingo, f. 8.

SOTO MORA, Consuelo y Luis FUENTES AGUILAR, *El uso del suelo en la región de Huejotzingo San Martín Texmelucan*, México, UNAM, 1969.

Censo General de Población y Vivienda, México, INEGI, 2005.

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 la siguiente dirección: vitabrevis@imah.gob.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.

REVISTA DE CALAVERAS ALEGRES Y SANDUNGUERAS

Las hoy son empolvadas GARBANCERAS,
para en deform calaveras.



Hay hermosas garbanceras,
De corral y alto tacón;
Pero lisa da ser calaveras,
Calaveras del montón.

¡Gata que te pinta chapas
Con lodrillo o berrosillo!
La muerte dirá: «No escapas,
Eres cráneo del montón.»

Un examen voy a hacer,
Con gran justificación,
Y en él han de aparecer
Muchos cráneos del montón.

Hay unas gatas lindas
Muy llenas de presonitas,
Y más lindas como yo
Que con esas joyas
En las vestidas de...

A veces se llaman «Bila»,
Otras se llaman «Gonzalo»,
Y a otras les dicen «Feyla»;
A esas la muerte les grita:
«No se duerman, que
Y en llegando la oración,
Que no mucho ha de tardar,
Heridas por un torcón,
Calaveras del montón,
Al hoyo irán a parar.»

Hay unas «Rosas» fegestas,
Porque comen «P...»
Unas «Trinos» triganas,
Y unas «Choles» por...
Dulces como un pan...
Pero también le pelean...
Les dice sin emoción:
«No olviden a mi persona,
Que les guarda una corona
De moetas en el pantalón.»

Vienen largo las moetas
Que «Gonzalo» se hacen llamar
Y que aunque sean pretenciones,
No llenan pocas presonitas,
Sino magre hasta más dar.
A él las «A las Filomenas,
Que como estado comen
Y gustan de vestir...
Les ha de dar...
La Fata...

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 número 8 de la revista, que tendrá como línea temática *Rituales funerarios en la Nueva España.*

La recepción de artículos será a partir de la publicación de esta convocatoria y hasta el 30 de junio de 2015. Los lineamientos de publicación se encuentran en la página electrónica de la revista.

REVISTA ELECTRÓNICA DE ESTUDIOS DE LA MUERTE
vita brevis@inah.gov.mx

