

VITA BREVIS

Revista electrónica de estudios de la muerte

Interpretaciones contemporáneas e ideas de lo sobrenatural en torno a la muerte



DEBATE

Breve análisis sociológico
sobre las transformaciones de los velorios
hoy en día debido a la modernidad
Juana Iris Frago Barreto • 1

Velorios “de la ropa” y “de la foto”
César Iván Bondar / Tatiana Pamela Olmedo • 11

Analogías y contrastes entre las figuras
del emigrante y del difunto
Juan Manuel Hernández Almazán • 26

Representación social de la muerte y tensiones
liminales en la morgue de Santiago, Chile
José Manuel Varas Insunza • 36

Los abatidos al patíbulo: disciplina y control
de la muerte durante el bandolerismo en Brasil
Juan Camilo Riobó Rodríguez • 55

La Santa Muerte en la vida cotidiana
de una familia de la colonia Ajusco
Sergio G. de la Fuente Hernández • 67

Antropología de la muerte.
Visión de un chamán urbano
Ricardo Paulino Gallardo / Javier Jaimés • 79

Geografía del más allá
Julieta Ramos Mariano • 107

Manifestaciones de lo intangible
Alma Delia Flores Delgado • 125

El Coaibai en las crónicas
indianas del Caribe
Mariana Pablo Norman • 138

Si estás aquí... ¡Maniféstate!
Jesús R. Campos Hernández • 154

6

año 4 • enero-junio de 2015

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

IMAGEN DE PORTADA

La Milagrosa,
Necrópolis de Colón,
La Habana, Cuba
Fotografía © Erik Mendoza

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

Diseño y edición

Raccorta

Corrección

Arcelia Rayón

Soporte electrónico

Moisés Lozano

VITA BREVIS, primera época, año 4, núm. 6, enero-junio de 2015, 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 agosto de 2015.

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.

Breve análisis sociológico sobre las transformaciones de los velorios hoy en día debido a la modernidad. El caso de dos municipios del Estado de México: Tepotzotlán y Naucalpan de Juárez

Juana Iris Fragoso Barreto
Facultad de Estudios Superiores-Acatlán,
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

Ante el cambio vertiginoso en las conductas y formas de pensar de los individuos, la modernidad ha suscitado transformaciones en las prácticas culturales realizadas en forma cotidiana. Un ejemplo de esto son los velorios, momentos en los que surge una interacción social entre los miembros de una comunidad al despedir a un difunto y en los que se dan muestras de afecto y solidaridad. Mientras que hoy en día las costumbres funerarias perduran en los pueblos o municipios más tradicionalistas, en las zonas urbanas o conurbadas se han convertido en situaciones más frías y solitarias, al cambiar de lugar y de contexto.

Palabras clave: velorios, prácticas culturales, modernidad, individualismo, tradiciones, interacción.

ABSTRACT

Given the fast-paced changes in the behavior of individuals and their ways of thinking, modernity has brought about transformations in everyday cultural practices. The present study examines wakes, special times of social interaction between members of a community as they bid farewell to the deceased and show signs of affection and solidarity. Whereas funerary customs survive nowadays in small towns and more traditionalist municipalities, in urban zones and greater metropolitan areas they have become colder and more solitary events as a result of the change in place and context.

Keywords: wakes, cultural practices, modernity, individualism, traditions, interaction.

Al final de la vida se revela lo que la vida es desde el principio: contingencia.

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

La modernidad y los efectos que ocasiona en los velorios, vistos como prácticas culturales

La etapa denominada modernidad o posmodernidad suscita cambios no sólo en la manera de concebir el mundo, sino también en las acciones de los individuos. Hoy en día la sociedad se ve envuelta por un sinnúmero de transformaciones en los lazos de unidad existentes entre los integrantes de un grupo o comunidad: éstos han perdido fuerza debido al individualismo imperante y a consecuencia del capitalismo que cubre la vida y realidad de las personas.

Tan es así que estas modificaciones han alcanzado muchas actividades y situaciones cotidianas de índole mortuoria; por ejemplo, en los velorios se observa cómo el mercado y el mundo moderno han alterado las prácticas que tienen lugar en éstos. Cuando se acude a los velorios en los pueblos, como en el caso del municipio de Tepotzotlán, se llevan a cabo en los hogares de los difuntos o en la casa de algún pariente. Allí se dan muestras de cooperación y ayuda por parte de los vecinos, amigos y, por supuesto, de los familiares. En contraparte, al ser partícipe de velorios en el municipio de Naucalpan es posible vislumbrar una actitud distinta, con otra dinámica e interacción entre los asistentes, pues se dan en lugares específicos como los velatorios, ya sean públicos o privados.

De esta forma existe una lucha entre el mundo moderno y el tradicionalista. En el segundo se busca perpetuar las costumbres de los miembros del grupo, lo cual define y caracteriza su identidad, además de cohesionar a la comunidad y brindar representatividad ante otros individuos, mientras que en el mundo moderno ya no se presentan estos lazos de fraternidad y ayuda: la sociedad se ve fragmentada; existe un desinterés generalizado por el acontecer del otro; las personas se han individualizado, sumergidas en su propio yo, encadenadas a un tiempo finito, y olvidan ciertos eventos importantes en la existencia de todo ser humano, como la propia muerte.

En la actualidad el ser humano se encuentra en un trance donde no existe la percepción tangible de la muerte. Se trata de un tema tabú, del que no se habla hasta que se tiene de frente. La gente se cree intocable, inmune, y se piensa que la vida se puede alargar con los avances de la tecnología y la medicina.

Hoy en día aspectos del orden público se privatizan con frecuencia; se omiten ciertas prácticas y tradiciones que se celebraban en conjunto con vecinos y amigos, y ahora se prefiere realizarlos en la intimidad de una capilla privada o bien de aquéllas

públicas para sus derechohabientes. Con esto se experimenta un cambio en el escenario comunitario y familiar que tenía lugar en los hogares de los difuntos; ahora, por problemas de espacio, se prefiere contratar los servicios de las funerarias y los velatorios. Lo anterior ocasiona una pérdida de la identidad, de las tradiciones y las prácticas culturales, que son parte fundamental de un grupo determinado. Esto se ve influido por el mundo moderno, que rompe con las comunidades y desintegra los vínculos sociales entre los integrantes.

Con demasiada frecuencia las personas se miran hoy como individuos aislados, independientes de los demás. Perseguir los intereses propios, entendidos de manera separada, parece por tanto lo más sensato que se puede hacer. Así, la búsqueda de una especie de sentido para uno mismo se presenta como la principal tarea de la vida: un sentido independiente de todos los demás (Elias, 2009: 45).

El mundo moderno se ha encargado de moldear a la sociedad a su antojo. Se aprecia un desencanto por la vida colectiva y hoy se busca independizarse de la carga que conlleva estar en un ámbito tradicionalista. Se menosprecian los viejos modelos de conducta y se adoptan nuevos estilos de vida, nuevas maneras de concebir la realidad. Ahora las personas son seres consumistas y solitarios en una sociedad en crisis, sumergida en un caos donde el individualismo rige las acciones. Los estilos de vida se han visto modificados por el sistema capitalista y la globalización, regidos por las reglas del mercado, donde el ser humano se dedica a consumir lo que los grandes consorcios venden. Se dejan de lado las tradiciones y se prefiere lo nuevo, lo que está de moda. Las tradiciones se van diluyendo ante un mundo imparable, sin certezas, donde el dinero impone la manera de vivir y pensar.

Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación extendida no sólo en el tiempo, sino también en el espacio. Una multitud de espíritus diferentes han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sentimientos para elaborarlas. Numerosas generaciones han acumulado en ellas su experiencia y su saber. En éstas se concentra algo así como un capital intelectual muy particular, infinitamente más rico y complejo que el individual (Durkheim, 1995: 14).

Cuando se rompe con el mundo tradicionalista, se fragmenta un estilo de vida que tenía como base el sentido comunitario, el cual queda en el pasado. Esas tradiciones se cambian por nuevas actitudes y modas mediante las que se imponen el egoísmo, la indiferencia y la apatía ante una realidad en trance. Las relaciones personales se vuelven desechables y efímeras con mayor frecuencia, lo cual afecta tanto los aspectos individuales como a la colectividad. En menor medida que antes, la tradición social proporciona a la gente formas de expresión estereotipadas, comportamientos estandarizados

para aliviar la fuerte carga emotiva que conllevan tales situaciones. Las fórmulas y ritos convencionales del pasado se siguen utilizando, pero cada vez son más las personas que encuentran embarazoso servirse de ellas porque se les antojan vacías y triviales (Elias, 2009: 34).

Al presentarse la muerte de un individuo, surge una gama de sentimientos encontrados, en los que la compañía de los vecinos y amigos aminoran el dolor de la pérdida. De esta manera los rituales y las prácticas culturales juegan un papel determinante en momentos de duelo. Los ritos permiten dar continuidad a la vida después de la muerte —cuando se tiene la creencia en ésta— o como un momento para despedir al difunto. No sólo se acompaña al cuerpo yacente, sino que también se otorga un apoyo moral y social a los familiares. Bajo tales circunstancias se refleja un mundo repleto de significado que se adquiere desde pequeño y que es producto de la sociedad misma. Los individuos somos seres sociales que continuamente representamos lo que hemos aprendido. Así, la biografía expresará el modo de vida y la cosmovisión del grupo al que se pertenece. Todo lo anterior es puesto en práctica en los velorios según indican las tradiciones —los ritos, los rezos— y en conjunto se muestra el sentido de identidad. Sin embargo, en los tiempos actuales ocurren cosas distintas. La rapidez de la cotidianidad, la presión de vivir atado a un horario determinado y lo efímero de la existencia humana provoca que pasen inadvertidos algunos momentos de la existencia, como la muerte. Acaso se deba a un desinterés por el tema, o bien se nos hace tan familiar que no tiene mayor relevancia en nosotros.

Un ritual no sólo es un esquema de significación, sino también una forma de interacción social (Geertz, 1989:150). Cuando se lleva a cabo un velorio, aparte de un ritual para los momentos de duelo y pérdida de un ser querido, es también una forma de expresión e interacción entre familiares, vecinos y amigos. En estas situaciones se dan muestras de afecto, de solidaridad, de compañía, de amor hacia los dolientes y el propio difunto.

En las interacciones que tienen lugar en los municipios estudiados se observan algunas diferencias y características determinadas por el lugar y el contexto en que surgen. Al analizar el municipio de Tepotzotlán, cuando llegan los vecinos y amigos, a manera de agradecimiento y apoyo algunos ofrecen productos como café, azúcar, arroz, frijol, pan, veladoras, hierbas para preparar té, cubiertos y vasos desechables, que en conjunto sirven para alimentar a las personas que asisten al entierro al día siguiente o bien para los rosarios posteriores al funeral.

Por otro lado, los velorios en el municipio de Naucalpan tienen sus particularidades. Muchos se llevan a cabo en capillas, ya sean públicas o privadas, que ofrecen sus ser-

vicios para personas con otra dinámica en su vida cotidiana; a falta de espacio en los departamentos o pequeñas casas, se prefiere la comodidad de una capilla, de manera que se vuelven más privados, con otras formas de interacción, y se olvidan las prácticas colectivas, en las que se reunía a más personas. Las conductas se tornan más frías, indolentes y distantes. Las personas se vuelven reacias ante las tradiciones. El mundo vive a contrarreloj, preocupado por poseer las novedades que ofrece el mercado. Se piensa que lo viejo y el pasado son cosas vanas e inútiles. ¿Para qué hacerlas? ¿Qué significado tienen para mí? Ninguno.

Lo anterior da pie para incluir otro punto que surge ante los cambios ocasionados por el paso de la modernidad. Se va vislumbrando un individualismo más marcado en las acciones de las personas, que se aíslan de los demás, indiferentes a ciertos hechos cotidianos y apáticos a las tradiciones que representan a su grupo. La realidad que se nos presenta es incierta, cruel, y por ende los individuos actúan conforme a ésta, apartados del contexto social. Las personas se deshumanizan, volcadas en una soledad constante, cuyas acciones sólo les atañen a ellas mismas, por lo que dejan a un lado a su colectividad.

Las ideas acerca de la muerte y los rituales vinculados con éstas se convierten a su vez en un momento de socialización. Las ideas y ritos comunes unen a los seres humanos; las ideas y ritos diferentes separan a los grupos (Elias, 2009: 12) .

La idea de conservar las tradiciones no sólo implica definir a un grupo, sino también perpetuar su forma de vivir y concebir la realidad. Perpetuar la cultura que enriquece a una comunidad es transmitir un acervo de conocimientos y experiencias que marcan la existencia de cada individuo en una colectividad. De aquí la importancia de los velorios en cuanto a la preservación, continuidad y significado que representan estas prácticas en un grupo, o bien como característica y diferencia ante los demás. En el momento que se lleva a cabo un ritual o práctica, se refrendan los vínculos que unen a las personas de un lugar determinado, y de igual manera se va moldeando un legado cultural para las generaciones futuras.

Los velorios son formas de expresión mediante las que no sólo se demuestra el cariño por el difunto. También es la manera de rendirle un homenaje a su existencia y a los familiares que lo recuerdan en su último momento de estar presente, aunque yacente en un ataúd.

El individuo desempeña una doble función: cumplir los roles que le son conferidos en su contexto social y llevar a cabo sus decisiones personales; aunque ambos aspectos van siempre de la mano, lo social afecta a lo individual y viceversa. Esto genera que los velorios sean un medio por el cual los individuos se reúnen de manera

colectiva ante un hecho de pérdida y dan continuidad a una creencia y forma de comprender la muerte.

Los rituales mortuorios son aspectos importantes en la historia de los pueblos originarios y expresan la manera de vivir. Mientras exista actividad productiva del ser humano, existirá cultura. La muerte está en la naturaleza y, por lo mismo, en la cultura de los pueblos (Acosta, 2001: 1).

Cuando se habla de rituales no sólo hay que tener en mente a los pueblos o regiones menos urbanizadas, pues éstos se desarrollan en cualquier lugar donde interactúan los individuos y a los que se le otorga un significado. En los velorios que tienen como punto de reunión el municipio de Naucalpan se representan y efectúan rituales que sirven para despedir al difunto y reunir a las personas allegadas al mismo, lo cual lleva un simbolismo religioso, social o ambos.

Las identidades sociales son umbrales simbolizados y significados de adscripción y diferenciación, de pertenencia y exclusión, inscritos en contextos sociohistóricos y redes socioculturales específicas (Loeza, 2010: 9). Al ser un constructo social, el individuo se ve determinado por el acontecer de su grupo o la sociedad en que se desenvuelve, en la cual van surgiendo las dinámicas y formas de vida que el grupo considera ideales para la subsistencia del mismo y sus tradiciones, que dan identidad y cohesión al colectivo. Continuamente se ve modificada la realidad social. No obstante, existen estilos de vida que perduran ante los cambios, o bien sólo sufren algunas modificaciones para seguir vigentes y no extinguirse. La vida cotidiana no sólo se establece como realidad por parte de los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, sustentado como real por éstos (Berger, 1968: 35).

Cuando hablamos de la identidad de un grupo, no sólo se trata de ver qué los hace diferentes frente a los demás, sino de integrarlos a un todo al que pertenecen, del que surgen como seres sociales y de donde se nutren día tras día. Un ejemplo claro es el lenguaje, una forma de expresión que se internaliza desde temprana edad y que será parte de la identidad social. Igualmente ocurrirá con las tradiciones y costumbres que se practiquen en la comunidad, las cuales moldearán al ser humano y darán sentido a su cosmovisión de la realidad. Éstas no sólo serán acervo de conocimientos y experiencias de sus antecesores, sino que servirán como guía para futuras acciones del propio individuo.

Las identidades socioculturales se erigen mediante redes simbólicas compartidas y sistemas de significación que participan como soportes en la constitución de sentimientos, pensamientos y prácticas culturales comunes. También participan en la construcción del sentido de acción social. Estas redes incluyen mitos fundadores y

referentes que permiten el reconocimiento diacrónico, así como procesos de recreación, resistencia, hibridación y persistencia cultural (Loeza, 2010: 12-13).

Cada grupo o sociedad determinará las normas y características que lo definen, en primer lugar con sus miembros y más tarde con los otros. Desde que es parte de una asociación o un grupo, el individuo va adquiriendo una conciencia colectiva y obteniendo un lugar en la estructura social, lo cual permite que surja en él un sentimiento de identidad y pertenencia. No obstante, hoy en día algunos sentidos de pertenencia se pierden ante la modernidad que impone lo nuevo, causando gran conmoción entre la gente al desestabilizar su identidad. Al interactuar con la realidad actual, el individuo se opone a lo tradicional.

La sociedad es una realidad *sui generis*. Tiene características propias que no se encuentran, al menos bajo la misma forma, en el resto del universo. Las representaciones que la expresan poseen así un contenido por completo distinto del de las representaciones puramente individuales, y en principio se puede estar seguro de que las primeras aportarán algo a las segundas (Durkheim, 1995: 14).

Al comparar los dos grupos sociales –los habitantes del municipio de Tepotzotlán y los que residen en Naucalpan de Juárez– no sólo se percibe una diferencia en los estilos de vida, sino también en la manera de concebir la realidad y la interpretación que surge de ciertos ritos y tradiciones. Por lo común, los velorios se realizan como una manera de hacer lo correspondiente ante este hecho de la vida, pero no se analiza el significado que le atribuyen las personas. Se concibe como algo cotidiano, a lo cual no se le pone mayor atención. Sin embargo, lo que representa para cada persona cambia de acuerdo con la manera de pensar.

El contexto social influye en la forma de actuar de una persona cuando sus acciones se reflejan en su colectividad. Por tal motivo, los velorios de cada municipio presentan características distintas. En Tepotzotlán se muestra la unidad del grupo; se observa la solidaridad de los habitantes ante la muerte de uno de sus integrantes; se ve el apoyo que otorgan los vecinos en especie; existe un ambiente de convivencia entre todos los participantes; entre cada rosario surgen pláticas entre conocidos, y se recuerda con agrado al difunto. En contraparte, los velorios del municipio de Naucalpan son un tanto más privados, fríos, distantes. El escenario es otro. Se demuestra cómo la modernidad genera cambios en las acciones de los individuos, al transformar el contexto y el significado que se le otorga al propio velorio. En los velatorios de este municipio el café va por cuenta propia; no existe esa hospitalidad de ofrecer algo como forma de agradecimiento. En este tipo de lugares no se pierde la oportunidad de vender algo: encuentras la florería, la cafetería, y el consumidor decide qué comprar.

El *habitus* es el conjunto de modos de ver, sentir y actuar que, aunque parezcan naturales, son sociales. Es decir: están moldeados por las estructuras sociales; se aprenden (Flachsland, 2003: 53). Los sentidos de pertenencia, al igual que las maneras de concebir e interpretar la realidad, se van adquiriendo dentro del grupo social. Por medio de la socialización se insertan en la mente del individuo las formas de actuar, así como las creencias del grupo. Las tradiciones se van transmitiendo de generación en generación, con lo cual se aprehenden los significados y lo que representa realizar un velorio, además de los motivos que tiene despedir a un difunto.

La identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados –representaciones, valores, símbolos– por medio de los cuales los actores sociales –individuales o colectivos– demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo esto en un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Chihu, 2002: 38).

Por ser actores sociales, los individuos tienen como punto de referencia a su grupo social, del cual retoman los conocimientos adquiridos a lo largo de su historia. Su biografía representa y contiene datos recopilados de manera conjunta por sus antepasados y antecesores, lo cual servirá de guía para futuras reflexiones y acciones tanto individuales como grupales. Los ritos refuerzan los vínculos sociales tradicionales entre los individuos. Permiten destacar el modo en que la estructura social de un grupo se ve fortalecida y perpetuada por la simbolización ritual o mítica de los valores sociales subyacentes en que ésta descansa (Geertz, 1989: 131).

Al observar cómo la modernidad ha modificado ciertas actitudes y acciones en el individuo, al tiempo que la propia sociedad evoluciona de acuerdo con sus necesidades, analizamos el punto respecto a qué tanto perduran las tradiciones ante la eminente expansión de la modernidad. ¿Cuánto tiempo seguirán vigentes las tradiciones? Con base en las observaciones realizadas, se percibe que existe un cambio en la manera de concebir la realidad y darle significado a la muerte y cuanto la rodea, como en los velorios. Así surgen estas transformaciones, a consecuencia de los cambios en los estilos de vida, influidos por el sistema capitalista y la vida ajetreada que llevan los habitantes de las zonas conurbanas y urbanas del Estado de México.

Además de su contundencia biológica, la muerte constituye una dinámica inapla- zable de experiencia comparativa y significativa para nuestra cotidianidad en el presente, para nuestra proyección de futuros y para el rescate, recreación y evaluación de pasados experimentados, recuperados, supuestos o anhelados (Cuen, 2010: 52). Durante el desarrollo del ser humano tienen lugar diferentes etapas: se sabe cuándo nacerá un nuevo individuo, si está creciendo, si se halla en una fase adulta. Lo

único incierto para todos es el momento de la muerte. Esto conmociona la existencia humana y a veces nos toma por sorpresa. De esta manera los velatorios y capillas han cobrado importancia en el mundo moderno, al ofertar paquetes de velación o simplemente ser rentados para velar a una persona. Al estar tan insertados en la dinámica capitalista, se recurre a estas agencias porque agilizan y vuelven eficiente el tratamiento y cuidado del difunto, con lo cual se cambia de escenario y se deja de lado a los hogares de los propios fallecidos.

El mundo moderno busca facilitarnos la vida. Nos ofrece ciertas comodidades para cualquier ocasión. Vivimos enajenados en el sistema. El aquí y el ahora son lo fundamental para los individuos. Romper con la carga tradicionalista es la principal labor de la vida moderna. Por esta razón, la muerte se ha vuelto una mercancía más para el mercado. Se comercializa con este hecho y hoy en día se va perdiendo la esencia de los velorios. Las interacciones entre los participantes de los mismos se ve alterada. La solidaridad de la comunidad se diluye ante la eficacia de lo mercantil y económico. Las tradiciones se van modificando para sobrevivir ante los cambios sociales o, en el peor de los casos, desaparecen.

Reflexiones finales

Como se observa, la modernidad influye en distintos aspectos de la vida y la muerte, ocasionando modificaciones en las prácticas que realizan los habitantes de los municipios estudiados. Los rituales que tienen lugar en los velorios se ven influidos por la vida actual, cambiando su representatividad y su significado, de manera que según el contexto y el lugar estudiados incorporan o no determinados rituales y prácticas culturales.

En los sitios más urbanizados las relaciones personales durante esos momentos se vuelven distantes, frías. La interacción entre los asistentes se torna extraña. Por el contrario, en los lugares con características más tradicionalistas se conservan las costumbres que cohesionan al grupo, ya que perdura un sentimiento de pertenencia, de identidad social.

Las tradiciones y costumbres fortalecen los lazos entre los habitantes de una comunidad. Se da un seguimiento a toda una cosmovisión, a las creencias que son parte de ese todo que conforma al grupo en cuestión. Concluimos así que la modernidad afecta de manera paulatina las prácticas que se realizan en los velorios y, de acuerdo con el municipio estudiado, cada uno tiene las características impuestas por el medio,

influidas por el mundo de hoy. Los pueblos más tradicionalistas conservan sus costumbres y la identidad de grupo. Sin embargo, la disputa entre ambos mundos continuará: el tradicionalista que busca su vigencia y el moderno que desea aniquilar lo viejo, la tradición, las identidades.

Bibliografía

- ACOSTA VEIZAGA, Orlando, “La muerte en el contexto uru; el caso Chipaya”, en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, julio de 2001, en línea [<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32614413011>], consultado el 19 de marzo de 2014.
- BERGER, Peter L., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- CHIHU AMPARAN, Aquiles (coord.), *Sociología de la identidad*, México, Porrúa, 2002.
- CUEN, Gabriel Michel, *Cultura, tiempo y complejidad. La experiencia reflexiva*, México, Conaculta/Instituto Mexiquense de Cultura, 2010.
- DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Coyoacán, 1995.
- ELIAS, Norbert, *La soledad de los moribundos*, México, FCE, 2009.
- FLACHSLAND, Cecilia, *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*, Móstoles, Campo de Ideas, 2003.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- LOEZA REYES, Laura (coord.), *Identidades, subjetividades y actores sociales*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, 2010.

Velorios “de la ropa” y “de la foto”.

Dos casos de muerte adulta

César Iván Bondar / Tatiana Pamela Olmedo

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones,
Conicet, Argentina

RESUMEN

En este artículo se aborda el contexto de los velorios “de la ropa” y “de la foto” en dos casos de muerte de adultos en Argentina, uno registrado en Posadas, capital de la provincia de Misiones, y el otro en Ituzzaingó, localidad de la provincia de Corrientes, con cien kilómetros de distancia entre sí. Se toman como referencia las observaciones directas y entrevistas con informantes clave realizadas entre 2010 y 2014. Las primeras consideraciones permiten dar cuenta de una tipología compleja, más allá de la condición insoslayable del “cuerpo presente”, para consolidar esta práctica funeraria. Ante la ausencia de los restos mortales, los dolientes instrumentan recursos a fin de superar la situación liminal y garantizar la reagregación al nuevo estado, de modo que para la “personificación” se apela a las pertenencias del difunto o a sus fotografías, que asimismo son objetos tributarios en el rito de cuerpo presente.

Palabras clave: velorio, muerte, morir, rito, fotografía, ropa.

ABSTRACT

This article explores two different types of wakes: “de la ropa” (memorial service with the deceased’s clothing) versus “de la foto” (memorial service with photos), in two cases of adult deaths in Argentina: one in Posadas, capital of the province of Misiones, and the other about 100 km away in Ituzzaingó, a town in the province of Corrientes. The study is based on direct observations and interviews conducted with key informants from 2010 to 2014. Preliminary results suggest a complex typology, beyond the unavoidable condition of “body present,” to consolidate this funerary practice. In the absence of mortal remains, the mourners implement various resources to overcome the liminal situation and to guarantee reaggregation to the new state, in which the “personification” phase is replaced by appealing to the belongings of the deceased or to his/her photos, which are also objects that pay tribute in the rite in which the body is present.

Keywords: wake, death, dying, rite, photography, clothing.

En este artículo abordamos los velorios “de la ropa” y de “la foto”, para lo cual se retoman dos casos, uno de ellos en la ciudad de Posadas, capital de la provincia de Misiones, Argentina, y el otro en Ituzaingó, localidad de la provincia de Corrientes, ambas en Argentina y con cien kilómetros de distancia entre sí. El trabajo de campo se realizó entre la población de credo católico entre 2010 y 2014.

Para el tratamiento del tema se llevaron a cabo en profundidad 35 entrevistas con informantes clave, y se trabajó sobre la base de tópicos conversacionales e instrumentando la entrevista etnográfica, considerando que “los universos culturales [...] son por definición metodológica desconocidos de antemano por el investigador” (Guber, 1991: 313). En los casos en que se citan fragmentos de entrevistas, se consignan el género y la edad del informante, así como el lugar y el año en que se recopilaron.

Las entrevistas con diferentes grados de participación se hicieron básicamente en los domicilios de los informantes. A éstas se les anexaron diarios y notas de campo, así como análisis de fuentes secundarias. Las conjeturas expuestas en este texto forman parte de un proyecto más amplio que aborda las prácticas, creencias y representaciones sobre la muerte y el morir en el noreste argentino y el sur de la región oriental de Paraguay.

Las particularidades lingüísticas de la población bajo estudio habilitan la utilización de algunos términos en lengua guaraní. Por eso, retomando los aportes de González Torres (2012) para la referencia a ciudades, pueblos o lugares, se conserva la forma tradicional de escritura de la misma. Para las palabras que no identifiquen lugares, ciudades, pueblos o no sean citas textuales, se adopta la grafía establecida en el Primer Congreso de la Lengua Guaraní-Tupí realizado en Montevideo, Uruguay, en 1950. De allí data un alfabeto de acuerdo con la fonética internacional.

Velorios

Señalamos que todas las sociedades humanas han ideado formas diferenciales de despedir y cuidar a los difuntos, y el velorio resulta una de estas alternativas. Como rito de paso, en términos de Van Gennep (1986), implica diversas etapas, y si pensamos en Geertz (1995) y Bordelois (2006) podríamos hablar de encadenados de estados anímicos y pasionales, aunque para nada homogéneos y generalizables.

La práctica de los velorios o velatorios remite a la idea de reuniones –o fiestas–. Esta primera significación implica “estar en vela” y hacer compañía a los invitados en tertulias festivas destinadas a la faena, celebraciones por el nacimiento, aniversarios y

diversos acontecimientos en la vida social de la comunidad o la familia. En el orden de los ritos funerarios, por lo general el velorio involucra acompañar al cuerpo del difunto.

Nicolaÿ expresa que el suceso del velorio se pierde en la espesura de la historia de las creencias y reseña que los griegos, cuando experimentaban una defunción, exponían el cadáver en la puerta de sus viviendas: “Si el rostro del muerto era demasiado lívido, le ponían colorete en las mejillas, y si estaba descompuesto, lo tapaban con un velo. Junto a él había un jarro lleno de agua lustral con la que se rociaba a los que asistían al entierro. Estas aspersiones se hacían con una rama de olivo” (Nicolaÿ, 1904: 124). Agrega que, en el caso de los romanos, el cadáver se exponía durante una semana en el atrio: “El entierro era anunciado por heraldos que iban al frente del cortejo con los flautistas y las plañideras [...] el muerto, tendido en una ‘cama de respeto’, era conducido al Foro” (*ibidem*: 130), dándole el último adiós con oraciones previas a la cremación.

Las versiones más reconocidas sobre el origen del velatorio lo asocian con la catalepsia/catatonía, así como con el temor de ser sepultado vivo. Su origen se suele identificar en la Edad Media, debido a los continuos envenenamientos que sufría la población por el uso de utensilios de estaño, como platos y vasos que al contacto con alimentos como el tomate, o bebidas como el whisky o la cerveza, provocaban un estado de catalepsia. En respuesta a este dilema, los cuerpos se colocaban sobre una mesa durante varios días, ya fuera para velar por su recuperación o bien para confirmar su deceso.

Otras afirmaciones se contraponen a esta hipótesis del envenenamiento, pero reafirman el temor a la catatonía; señalan que los orígenes del velorio se remontarían a la costumbre del judaísmo, que establecía dejar el sepulcro abierto durante tres días. Durante este tiempo los familiares visitaban al difunto y le rendían tributos, en muchos casos aguardando su retorno a la vida (“Los orígenes...”, 2009).

Empero, en la actualidad resultaría una conjetura falaz asociar la vigencia de los velorios con el temor catatónico. Por eso creemos oportuno reseñar algunas de las consideraciones generales que se han expresado sobre el velorio/velatorio desde las ciencias sociales. Consideramos que, más allá de la significación y eficacia social y simbólica del velorio trabajada ampliamente por los aportes de Van Gennep (1986), es otra la problemática a la que se asigna una gran relevancia analítica y reflexiva, a saber: la del cuerpo significante (Citro, 2009) o la del cuerpo como signo (Finol, 2009).

Finol y Montilla (2010) exponen que en el rito del velorio convergen las actitudes y las creencias que los sujetos desarrollan en planos de las relaciones sociales; de este modo, las dimensiones social y familiar entran en juego en la puesta en escena de los velorios y reubican a los sujetos –vivos o muertos– en esquemas de acción-

significación diferenciales a las desarrolladas en forma cotidiana, pero se encuentran íntimamente ligadas. Esta postura en torno a los velorios como integradores de partes de la cultura y condensados donde confluyen el cosmos de los vivos y de los muertos, irrumpiendo en una “thanato-imagen” que busca afianzar una continuidad, se encuentra trabajada en los aportes de Geertz (1995) sobre el funeral en Bali.

Panizo señala que en la *performance* del velatorio “se presentan las características liminales de los procesos sociales [y que] el *embodiment del cuerpo* permite que se produzcan las fases sucesivas del ritual de paso planteado por Van Gennep, remodelando la estructura del grupo social” (Panizo, 2010: 38). De esta forma se instaura una problemática generalizada en torno a los símbolos que intervienen en los velorios; para lo trabajado hasta el momento, el cuerpo del muerto resulta uno de los más relevantes, si no es que el símbolo dominante (Turner, 1999), al cual se le otorga una gran importancia, considerando que el rito del velatorio posee sentido al presentar(se) el cuerpo del difunto.

Panizo reflexiona sobre las ideas de cuerpo y cadáver; al agregar que este último refiere más al cuerpo muerto por fuera del contexto ritual. Este cadáver, en palabras de Thomas (1999), inspira un horror correspondiente con las experiencias que vivenciamos ante las deyecciones de los cuerpos vivos. Siguiendo los aportes de Malinowski (1994), podemos señalar que el cadáver que se encuentra en el contexto de los rituales mortuorios recuerda a los vivos la conciencia de su propia muerte, y agrega que esta relación entre vivos y muertos resulta paradójica en el ritual funerario: el cadáver horroriza, pero inspira respeto y veneración. Apreciamos así una atmósfera que conserva rasgos de vitalidad. En el cadáver habita la persona, el familiar, el amigo, el hijo; se combinan estados pasionales de amor y horror. Pensar en la putrefacción del ser amado contradice su presencia casi viva. Como señala Van Gennep (1986), en los rituales funerarios se vive la muerte y vemos cómo se muere la vida, ya que para casi la totalidad de los dolientes es una de las últimas instancias de contacto con el cuerpo del difunto.

Estas percepciones en torno a las combinatorias antagónicas entre cuerpo-cadáver, amor-horror, putrefacción-máscara, aromas-hedor, presencia-ausencia nos inscriben en tipos de velatorios propios de la muerte adulta, velatorios de cuerpo presente. Si bien el cuerpo adquiere una relevancia significativa, consideramos que estas experiencias no agotan las posibilidades del velorio, más aún en la zona bajo estudio, donde las tipologías *emic* desbordan los márgenes descritos hasta el momento.

En consecuencia, deseamos exponer brevemente qué se entiende, entre la población de la zona estudiada, como categoría socio-antropológica de velorio. El velorio es definido por López Breard (1983-2004) como una reunión con particularidades

rituales que la distinguen de otro tipo de encuentros. Él señala que es un hecho muy rico en el folclore de la región, donde se diferencian varias modalidades rituales. Así, propone la siguiente tipología de velorios: a) de mayores –o de muerto, ya sea de cuerpo presente o “de la ropa y de la fotografía”–, b) de niños –o de angelitos y ángel loro–, c) de la cruz, d) de aniversario y e) de santos. Todos éstos, exceptuando el velorio de santos, se vinculan con la defunción de algún pariente o conocido.

Por su parte, Salas (2004) expone que en todos los casos referidos abundan personajes populares, como rezadoras, lloronas y llamadores. Estos últimos se encargan de comunicar al cuerpo que “ha llegado la hora de llevarlo al cementerio”. Con tres golpes en el cajón, y a la voz de “¡Vamos [y el nombre del difunto]!” , anuncian al alma que debe acompañar al cuerpo para no quedar penando por el lugar. Cabe mencionar que el llamador, las lloronas –denominadas entre la población paraguaya como *ñembo’e yva*–, el luto y el novenario son prácticas exclusivas de la muerte adulta. Estas formas no se encuentran vinculadas con la muerte de angelitos, ya que se presupone que el niño no necesita purificar su alma con los rezos del novenario; tampoco necesita lloronas en su velorio ni el llamamiento para seguir su cuerpo al entierro.

En la zona bajo estudio, el velorio y las prácticas vinculadas comparten estas cualidades significantes. La vigencia de estas prácticas, que percibimos muy encarnizadas en la cotidianidad, incluye aquellas que denominaríamos como preluto o prevelorio. El conocido como “rezo de agonía” implica la presencia de varias mujeres que, en el lecho de muerte, rezan por la salvación del alma del futuro difunto. De esta forma nos encontramos ante un proceso de muerte donde el velorio es una mínima parte de este complejo encadenado significativo. Para abordar la complejidad del velorio en la zona de estudio, proponemos la exploración de dos casos que consideramos los más significativos en cuanto a la tipología *emic* en torno a los velorios. Ambos pertenecen a velorios domiciliarios.

Caso 1: el velorio “de la ropa”, Ituzaingó, Corrientes, Argentina

Ay, vení, Poicha. Tan lejos se fue a ir a morir la sobrina.

Mujer de 60 años, Ituzaingó, Corrientes, 2010

Este caso corresponde a un registro del año 2010. Los sujetos involucrados residen en la ribera del río Paraná, que oficia como límite entre Ituzaingó, Argentina, y la localidad de Ayolas, Paraguay. En esta vivienda, la cual deben abandonar cada vez que el

río aumenta su cauce, habitan dos hermanas solteras de entre 60 y 75 años; asimismo albergan a una hija y a un nieto. Las mujeres mayores poseen actividades específicas en lo que corresponde a la “thanato-cultura” de la localidad. Una de ellas es “vestidora de muertos” y la otra suele officiar como “rezadora”.

La vestidora se encarga de confeccionar el ajuar mortuorio de los difuntos, una vez que es solicitada por la familia del muerto. Cose la mortaja y trenza el cordón que usará el cadáver en el velorio. La rezadora se encarga de orar por la salvación del alma y la resignación de los dolientes. Al mismo tiempo se les considera como “especialistas” en el montaje de las capillas ardientes, la confección de flores, el rezo para el velorio de la cruz, y han protagonizado varios “velorios de la ropa”. En 2010 officieron uno que tuvo como protagonista a un familiar directo.

Sobre el velorio de la ropa existen pocos registros y experiencias. Una modalidad similar a la abordada en este artículo corresponde a una práctica funeraria registrada en San Pedro de Atacama:

Ocho días después del entierro se pide una misa por el difunto y se organiza un nuevo velorio, pero esta vez sin cuerpo presente. En la misma sala donde se veló al difunto se pone su ropa sobre una mesa, esa ropa que él usaba a diario. Se forma el cuerpo y así se vela. El velorio dura toda la noche y es igual que el velorio de cuerpo presente. Se rezan los mismos rezos, se cantan los mismos cantos sagrados, se pone el agua bendita, las flores, todo. Pero no se lleva la cruz (“El velorio...”, s. f.).

La cita precedente nos introduce en las modalidades de un rito que se desarrolla *a posteriori* del velorio de cuerpo presente; en cambio, la problemática que nos convoca se constituye como un ritual funerario ante la ausencia del cuerpo físico. Por eso, partiendo de las experiencias recabadas, consideramos que hablar del velorio —entre los sujetos con los cuales hemos compartido el trabajo de campo— no se reduce a la mera presencia del cuerpo en un habitáculo o capilla ardiente, y aun menos a la necesidad imperiosa de la presencia del cuerpo, pues ante su ausencia, el velorio de la ropa constituye un equivalente signifiante. Al respecto citamos la siguiente experiencia: “Mi sobrina murió en Buenos Aires. No teníamos plata para traer el cuerpo en avión. Entonces le hicieron el velorio allá, pero nosotros acá también le velamos la ropa” (mujer de 75 años, Ituzaingó, Corrientes, 2013).

A continuación damos cuenta de la participación directa sobre la base de los registros del diario de campo de 2010, y transcribimos las notas como aproximación al contexto y la problemática:

En la galería de la casa se montó la capilla ardiente. Sobre una mesa enlutada se dispuso “una muda de ropa” de la difunta de 30 años. Esta muda reposaba sobre la mesa, faltándole solamente el “relleno” que le podía dar el cuerpo, que se encontraba en Buenos Aires. Las señoras, vestidas de negro, acomodaron en torno a la ropa jarrones con flores extraídos del altar de los santos –ya que tienen varios–. Anexaron a esta mesa una foto de la muerta. Encendieron una amplia cantidad de velas, muchas. Colgaron de la pared, en la cabecera de la mesa, un crucifijo. La maestra de rezo, la misma que viste angelitos, dirigió el rosario. A la marcha del “Dios te salve, María”, otra mujer repartió copitas de licor de variados colores –verde, rojo, marrón–. Sin poder rechazar la paleta de colores, percibí que eran de menta, frutilla y dulce de leche; pasaron además galletitas dulces y bizcochuelo casero.

Este velorio duró toda la noche. Los parientes que llegaban se quedaban contemplando la mesa como si el cuerpo estuviese presente; se paraban a su lado como las clásicas imágenes de los velorios con ataúd; tocaban la ropa, la besaban y se persignaban; traían flores y lloraban. Las mujeres no dejaban que las velas se apagaran. Recibieron una llamada telefónica anunciando que se estaba velando el cuerpo de la joven. Ellas aclararon que estaban haciendo lo mismo, dieron sus condolencias y luego se rezaron varios avemarías por la familia y la resignación de los dolientes. Los presentes se fueron yendo de a poco. Turnándose en la custodia de las velas, las anfitrionas –tres mujeres de avanzada edad, dueñas de la casa donde se hacía el velorio– permanecieron toda la noche.

Al otro día estas prendas se lavaron con jabón común-blanco, se les dejó secar, se les prendió fuego y se les enterró próximas al patio de la casa. Este entierro fue sencillo. Un joven hizo un pequeño pozo. Allí se volcaron los restos de la ropa y se les tapó con tierra. Se rezaron un padre nuestro y unas avemarías. Se persignaron. Participaron las mujeres dueñas de la casa y la rezadora, un par de jóvenes sobrinos de estas mujeres, un par de hijas de éstas y varios niños del barrio que, curiosos, se asomaron –niños que ya habían aprovechado la oferta del bizcochuelo de la noche anterior– (registro del diario de campo, Ituzaingó, Corrientes, 2010).

En lo que respecta a los pasos para concretar el velorio que abordamos en nuestro registro, luego de la notificación de la muerte se procede a la selección de las prendas que presiden la mesa negra. Este velorio se anunció entre los familiares de la difunta y al mismo tiempo se publicó en Servicios a la Comunidad en una FM local con el texto citado: “Se comunica el fallecimiento de MB. Sus restos son velados en Buenos Aires. A partir de las 16:00 horas se realizará el velorio de la ropa en su domicilio, en la bajada del puerto de Ituzaingó” (comunicado, servicio a la comunidad, FM local, Ituzaingó, 2010).

Las prendas seleccionadas para el velorio son prelavadas, acción que se repite una vez finalizado el mismo antes de incinerarlas¹ y enterrarlas. Ante la pregunta del porqué del lavado de las prendas, los informantes afirmaron que de esta forma se liberan de las cargas negativas u “oscuras” que podrían haber quedado en “las ropas del muerto”.

El lavado se realiza en las aguas del río Paraná, con lo que garantiza, según las experiencias *emic*, que “se lleve todo lo malo” y que el río neutralice lo oscuro de la muerte, aliviando parte del paso y liberación del muerto. Esta misma significación se le atribuye a la quema de la ropa posvelorio. Si el alma del difunto se siente muy apegada a sus pertenencias, si siente su aroma, puede quedar atado al mundo de los vivos en forma de alma en pena o *angüé*.²

Es de relevancia señalar cómo estas situaciones presentan recurrencias con el ritual del lavatorio registrado en la cultura andina, así como en las experiencias de Atacama, donde el lavado se realiza en momentos diferentes pero con significaciones equivalentes:

Al día siguiente de la “separación” se hace el “lavatorio”. Se lava toda la ropa que se va a guardar. Se tienen que llevar bateas cerca del río. Ahí se echa el agua y el detergente, se lava la ropa y después uno se mete al río para enjuagarla. Se enjuaga en el río porque el río corre siempre y borra todo. Se lava porque la ropa aún conserva el polvo, el olor, las huellas del difunto (“El lavatorio”, s. f.).

¹ Sobre esta práctica, los informantes afirman que siempre es recomendable quemar la ropa del muerto, no solo aquella con que falleció, sino además la que se usa en velorios de este tipo. El fuego cumpliría la función de liberador de los apegos terrenales y permitiría un viaje de ultratumba más liviano y prolífero. Aclaramos que esta práctica se distancia de la significación que posee la cremación del cuerpo entre la población bajo estudio. Cabe señalar que sobre el lavado y quema de la ropa hallamos algunas referencias en el culto a los muertos en la tradición andina: “En el lavatorio de ropa, que se realiza al día siguiente del entierro, se reúnen familiares, amigos y vecinos. Este ritual consiste en lavar toda la ropa perteneciente al fallecido, además de limpiar dentro de la casa todos los utensilios y elementos usados por él [...] También se procede a limpiar los lugares por donde andaba, porque si no el alma va a andar penando y haciendo ruido [...] Mientras se realizan estas tareas, los familiares pueden invitar comidas y bebidas. La ropa en desuso se separa para velar en la novena y ser quemada en el despacho. Otras prendas se pueden regalar” (Solís y Galián, 2008).

² “*Angüé*, alma en pena. De *angá*, alma; *güé*, adulteración de *cue*, lo que fue, por eufonía, *angüé*, alma del finado que merodeaba por los alrededores de la morada familiar en cumplimiento de un castigo del Cielo. Yvaga, cielo guaraní, lugar de delicia, donde mora Tupá en compañía de los espíritus puros, immaculados. El alma impura de un mortal que en vida ha cometido un crimen o un pecado nefando, no tiene entrada en el cielo” (“El mito...”, s. f.).

A diferencia de las ropas que visten los familiares –de tonos negro, azul oscuro, gris o marrón–, las de la difunta son claras y floridas: una pollera con estampas y una camisa de mangas largas color salmón. Como señalan Finol y Montilla (2010), la semiosis cromática cumple un rol relevante en los rituales funerarios, y siguiendo a Bracho (*apud idem*), podríamos afirmar que en la cultura occidental el luto, al menos en la muerte de los adultos, se encuentra representado por colores oscuros, a diferencia de los colores vivos, los cuales se distancian del dolor y la pena por la pérdida.

Vestida la mesa con un mantel azul oscuro, se disponen las prendas. Las mangas de la camisa se doblan y se llevan al centro, como si se cruzaran los brazos en cruz. Allí, en el centro, se disponen un rosario, una palma y algunas flores. Al cuello de la camisa se adosa la fotografía de la muerta. A diferencia de los velorios de cuerpo presente, debajo de la mesa no se incluye el recipiente o palangana con agua y pan.³ La mesa queda circunda por sillas y en el piso, por candeleros con algunas velas. Familiares y conocidos llegan, haciéndose eco del anuncio radiofónico, los cuales aportan ramos de flores y velas.

De parte de los asistentes ningún tipo de consideración dejaba entrever que esta modalidad de velorio resultaría una práctica fuera de lo usual. Por el contrario, los presentes se acercaron a la mesa tocando las prendas, persignándose; algunos las besaban o dejaban las manos durante algunos minutos sobre ellas, como rezando. Los comentarios desencadenados, mientras estaban sentados en torno a la mesa, versaban sobre la vida de la difunta, el modo de su muerte, lo joven y buena que era: en un tono bajo y pausado, aquello que las mujeres de la casa llamaban “clima de velorio”.

Este velorio de la ropa se encadenó con el novenario para promover la paz y la purificación de la difunta. Durante nueve días las mujeres “veladoras” ofrecieron el rezo a su sobrina fallecida. Actualmente, debido a la ausencia de una tumba en el cementerio, las velas por el alma de esta muerta se encienden en el altar dedicado a los santos que poseen en el domicilio, o bien en la cruz mayor del cementerio local, mientras que el entierro de la ropa en el patio se ha cubierto de vegetación y ahora es de difícil acceso para estas mujeres de avanzada edad.

³ Se considera que estos elementos evitan que el cuerpo “se hinche o reviente”. Otras versiones sostienen que elimina los malos olores o bien, si la persona falleció con hambre y sed, su alma se acercará a beber y comer (López, 2004; González, 2012). Es una práctica observable en velorios domiciliarios y en algunas casas funerarias que permiten que los deudos intervengan en el montaje de la capilla ardiente.

Caso 2: el velorio “de la foto”, barrio A-3-2, Posadas, Misiones, Argentina

Los amigos que se encontraban con él en ese momento contaron que el cuerpo salió dos veces hacia arriba y luego simplemente desapareció en el agua.

Mujer de 45 años, Posadas, barrio A-3-2, 2013

Este caso se registró en 2013 en el barrio Nuestra Señora del Rosario A-3-2, localizado en el sureste de la ciudad de Posadas, que forma parte de la delegación Miguel Lanús.

El origen del barrio deviene del proyecto de relocalización emprendido por la Entidad Binacional Yacyretá (EBY), atendiendo a la relocalización de los grupos poblacionales afectados por el embalse de la represa hidroeléctrica Yacyretá. El Barrio A-3-2 se construyó entre 1992 y 1998, y está poblado, en su mayoría, por familias procedentes de los barrios El Chaquito, Villa Urquiza, Villa Blossett, Loma *Poi* y El Brete, entre otros de la zona costera del río Paraná.

La población que originalmente habitaba estos asentamientos se componía de migrantes de las zonas rurales del interior de la provincia, así como migrantes de Paraguay y descendientes de paraguayos que mantenían una fluida relación familiar y económica con los habitantes de las costas de Encarnación. Según el diagnóstico socioeconómico realizado entre 1993 y 1994 por la EBY, en el barrio Chaquito la mayoría de la población procedía de Paraguay. Iguales características se afirman sobre la población del barrio Villa Blossett.

Este registro corresponde a la muerte por ahogamiento de un joven en las aguas del río Paraná. Las condiciones del fallecimiento no permitieron el hallazgo del cuerpo, y en consecuencia se instrumentó un velorio “de la foto” que duró siete días.

Sobre la temática, podemos señalar los aportes de García, al señalar que “el velorio no puede faltar, aun cuando el cuerpo del muerto no esté presente. Tal es el caso de los que mueren ahogados o lejos de donde vive la familia. En estas oportunidades, se organiza el velorio con retratos o fotos del difunto. Vienen los vecinos y parientes y se le ponen flores y velas. Se vela la foto durante nueve días” (García, 1984: 276).

A continuación describimos algunas de las imágenes más relevantes del velorio que nos convoca. La madre del difunto, a la espera de su hijo, y sin tener el cuerpo para comenzar el velorio, dispuso un altar sobre la mesa del *living* comedor, en el centro de la habitación. La mesa se encontraba cubierta por un mantel blanco y en el centro una fotografía de *É* solo.

En el altar había varias oraciones y cartas escritas por su madre. Alrededor de la imagen, a modo de compañía, se dispusieron varias imágenes de santos, así como

de Jesús crucificado y la figura en yeso de la Virgen Stella Maris. Los asistentes al velorio ofrendaron rosarios, velas y flores tanto domésticas como artificiales a los pies de la foto. Durante los días del velorio y espera del cuerpo se rezó un novenario con los vecinos y familiares. Los padres, hermanos y amigos más cercanos recordaban al muerto en distintas vivencias compartidas. Los vecinos que visitan la casa de *Y* en diferentes horarios traían consigo bolsitas de golosinas, yerba, azúcar, alimentos no perecederos e incluso dinero. La imagen del joven, de aproximadamente 30 años, era una de las últimas fotografías que le habían tomado, vestido con saco y corbata, muy sonriente. “Hermoso mi hijo”, recalaba la madre entre llantos.⁴

Una de las cuestiones relevantes en cuanto a esta modalidad del velorio se vincula con la elección de la fotografía a velar. Los asistentes comentaban que en el altar del muerto no deben incorporarse fotografías de los vivos, ya que es posible que al poco tiempo el difunto se “lleve a la persona” que esté en el altar de su velorio. En consecuencia, recomiendan que en la fotografía el difunto no este acompañado, para que “él luego no acompañe”. En muchos casos los dolientes han debido cortar las fotos a la mitad, quitando la imagen de los que continúan vivos, a modo de dejarla lista para ser velada.

Es claro que la fotografía no se selecciona al azar. La decisión sobre cuál imagen será velada, en lo que respecta al caso de *Y*, se tomó en respuesta a un conjunto de cualidades que se resumirían del siguiente modo: vivaz, sonriente, juvenil, despierto, esbelto. Podríamos llamar la atención sobre una suerte de correspondencia entre la fotografía seleccionada y el proceso de *thanato-praxis* al momento de maquillar el rostro del difunto. Estos aspectos, referidos bajo la idea de “códigos de restauración” y que incluyen posición/pose, maquillaje y vestuario (Barley, 1983), encuentran aquí una actualización ante la ausencia del cuerpo físico e inspiran modalidades y acciones similares. La fotografía del difunto –en estado de vida– ahuyentaría el horror que produce la muerte, e igual efecto se buscaría con el maquillaje del cadáver.⁵

⁴ El viernes 17 de mayo de 2013 llegó el cuerpo del difunto. Se dio por finalizado el velorio de la fotografía y se inició el velorio a cuerpo presente. Debido al estado de descomposición del cuerpo, se le veló a cajón cerrado. Sobre el féretro colocaron imágenes suyas, flores y coronas. El velorio se realizó en el domicilio de la madre. La habitación principal de la casa se vistió de luto; se retiró todo tipo de cuadros, fotografías familiares y muebles. Horas antes de que finalizara el velorio, los amigos de *Y* decidieron homenajearlo con una batucada que duró unos 45 minutos. Esa batucada, a la cual él pertenecía, es conocida con el nombre de Espiraliña.

⁵ Por ejemplo, cuando el cuerpo se encuentra en muy mal estado a causa de accidentes o enfermedades terminales, entre otras razones, el velorio se realiza “a cajón cerrado”, con una fotografía sobre el féretro.

Las acciones que acompañan a este velorio no varían del que posee como centro la vestimenta del difunto. La distancia se marca al finalizar el rito. Mientras que las vestimentas se incineran y sepultan, la fotografía sigue otras vías. En primera instancia, no se recomienda el “entierro de la foto”, pues es una práctica que suelen instrumentar algunas curanderas en los trabajos o *paje* para perjudicar al destinatario. Así, finalizado el rito la foto velada queda ubicada en un altar especialmente diseñado. Si el cuerpo es hallado, como en este caso, la fotografía se utiliza en la lápida junto al epitafio y antes preside el velorio de cuerpo presente.

Reflexiones

Queda claro que estas modalidades de velorios no resultan las más observadas y que ocurren en situaciones donde el cuerpo físico es de difícil acceso o no es hallado. No podemos dejar de mencionar cómo la noción de “personificación” o “incorporación” del muerto, trabajada en los estudios sobre velorios partiendo de la categoría de *embodiment del cuerpo* planteada por Csordas (2010), halla en los ejemplos analizados otra alternativa significativa o actualizadora. Podríamos realizar las mismas observaciones en torno a la idea del “cuerpo significativo” como centro del ritual funerario en lo que respecta a la problemática de interés.

Una de las constantes es la centralidad del ritual puesta en la imagen del fallecido, ya sea en forma de vestimenta, de fotografía o combinando ambas. Estos elementos reciben el mismo tratamiento que el cuerpo físico, pues se presupone, sin lugar a dudas, que “algo del muerto” está presente y permanece en los objetos velados.

Cabe aclarar que los informantes sostienen con certeza que estos aspectos “no son el cuerpo”. Empero, traduciendo las experiencias *emic*, podemos señalar que en estos velorios el fallecido se ve “personificado”: se halla presente. El uso de la ropa o la fotografía no resulta una metáfora ingenua ni irracional, ya que operan como sustituciones o equivalencias significantes tributarias del mismo tratamiento que recibe el cuerpo muerto: se le lava, viste, arregla, adorna, exhibe, vela, llora, reza, despide e inhuma.

Las experiencias nos permiten visualizar cómo en estos velorios “la ropa” y la fotografía permiten “corporeizar” la imagen del difunto, en el sentido de “convertir en cuerpo”, “volverse cuerpo”. Así, estos velorios nos permiten aproximarnos a formas alternativas de pensar, percibir y comprender los procesos de la muerte y de morir.

Retomando los aportes de Thomas (1999: 116), en los velorios analizados hallamos lo que el autor ha llamado las “constantes universales” de las conductas funerarias. Esta

complejidad ritual ubica al muerto en un nuevo estado, alivia la angustia, tranquiliza, revitaliza la imagen del fallecido y le confiere la facultad de consolar a los dolientes.

Esta dialéctica posiciona a los dolientes y al difunto frente a lo que Eliade (1997: 56) ha llamado el “segundo nacimiento, el comienzo de una existencia nueva, *espiritual*”. El mismo autor destaca que este segundo nacimiento no pertenece al orden de lo biológico, de lo natural, sino que habilita el ingreso de la relevancia de lo ritual: este nuevo nacimiento debe ser creado por el rito. En los ejemplos del velorio y los testimonios que hemos abordado queda claro cómo “la muerte es inconcebible si no está relacionada con una forma de ser *nueva* de una manera o de otra, no importa cómo se pueda imaginar esta forma: posexistencia, renacer, reencarnación, inmortalidad espiritual o resurrección del cuerpo” (*ibidem*: 64).

Cabe resaltar que Thomas (1999), en el apartado que dedica a la escatología en torno a la muerte, introduce aspectos relevantes que han orientado nuestra percepción sobre la relatividad de las manifestaciones del morir en los casos presentados. De esta forma podemos hacer dialogar estos enunciados con los aportes de Le Breton, al manifestar que las emociones, para ser sentidas, percibidas y expresadas por un individuo, deben formar parte del repertorio cultural del grupo de pertenencia. El acercamiento a parte de las emociones suscitadas en el campo nos permite acceder a modos de afiliación a una comunidad social, “una forma de reconocerse y de poder comunicar juntos, bajo un fondo emocional próximo” (Le Breton; 2013: 73). Por otra parte, las ambiciones por la búsqueda de las generalidades, las recurrencias y relatividades entre la población trabajada nos permiten reavivar lo señalado por Mauss (1968), al exponer cómo determinados esquemas inducen a las expresiones obligatorias de los sentimientos. Por lo tanto no ha de extrañarnos que la realización del velorio sea un elemento insoslayable.

Empero, la búsqueda de estas recurrencias no se debe traducir como la construcción de valores-emociones en términos absolutos: esto implicaría “cometer una forma más o menos sensible de etnocentrismo postulando implícitamente un significado común a culturas diferentes” (Le Breton, 2013: 74).

El reordenamiento de las relaciones –y emociones– con el difunto y la comunidad, cualidad propia de los ritos funerarios como el velorio, hallan en estas formas de expresión una nueva legitimidad y aceptación por parte de los dolientes. Aquello que podría ser visto como una ausencia física se reconfigura y resemiotiza. La utilización de las prendas de vestir o la imagen fotográfica no resulta sólo del supuesto de la necesidad de cumplir con el ritual funerario, sino del convencimiento de que “tal o cual muerto” desearía –y debería– ser velado en el lugar de pertenencia: en la casa de sus

parientes en Ituzaingó o en su barrio en Posadas. Del mismo modo queda claro cómo, siguiendo los aportes de Finol y Montilla, el rito funerario “variará con respecto a las condiciones sociales, situación y causas de muerte y los diversos contextos donde muerte, ritual y símbolo se insertan” (Finol y Montilla, 2010: 15).

Este ahondamiento en los velorios, siguiendo los aportes de Atencia Escalante (2005), pretende arribar a parte de las discriminaciones cualitativas que los agentes realizan en torno a la problemática, abriendo los sentidos hacia lo considerado como relevante para el grupo, sin obviar las articulaciones inscritas en marcos morales, éticos y referenciales más amplios. De este modo habilitamos la posibilidad de dejar constancia de que las modalidades del velorio en el contexto de trabajo implican una amplia variabilidad de formas y modos de aproximación a la muerte, interpretación y configuración de las prácticas que no se pueden reducir a significaciones monológicas.

Bibliografía

- ATENCIA ESCALANTE, Javier, “Antropología y emociones: Geertz y Taylor”, en *Debates sobre las Antropologías*, núm. 35, 2005, pp. 455-455.
- BARLEY, Stephen, “The Codes of the Dead: the Semiotic of Funeral Work”, en *Urban Life*, núm. 12, 1983, pp. 3-31.
- BORDELOIS, Ivonne, *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.
- CITRO, Silvia, *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos, 2009.
- CSORDAS, Thomas J., “Modos somáticos de atención”, en Silvia CITRO (coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Biblos, 2010, pp. 83-104.
- “Diagnóstico poblacional y diagnóstico socioeconómico”, Posadas, Misiones, Entidad Binacional Yacyretá, inédito, 1993-1999.
- ELLADE, Mircea, *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Barcelona, Paidós (Orientalia), 1997.
- FINOL, José Enrique, “El cuerpo como signo”, en *Enl@ce. Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*, año 6, núm. 1, 2009, pp. 115-131.
- FINOL, José Enrique y Aura M. MONTILLA, “Rito y símbolo: Antropo-semiótica del velorio en Maracaibo”, en César Iván BONDAR (comp.), *Nane Mandu'a: sobre ritos y fiestas*, Misiones, EdUNAM, 2010, pp. 13-30.
- GARCÍA, Susana, “Algunos aspectos de la religión popular Correntina”, en *Cultura tradicional del área del Paraná Medio*, Buenos Aires, Compañía Impresora Argentina, 1984.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- GENNEP, Arnold VAN, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
- GONZÁLES TORRES, Dionisio, *Folklore del Paraguay*, Servi Libro, Asunción, 2012.

- GUBER, Rosana, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós, 1991.
- “El lavatorio”, en Tradiciones de Atacama (sitio web), en línea [<http://pci.tradicionesdeatacama.cl/creencias/funebres/lavatorio>], consultado el 4 de marzo de 2015.
- LE BRETON, David, “Por una antropología de las emociones”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, año 4, núm. 10, diciembre de 2012-marzo de 2013, pp. 69-79.
- LÓPEZ BREARD, Miguel Raúl, *Diccionario folklórico guaraníco*, Corrientes, Moglia, 2004.
- _____, *Devocionario guaraní*, Santa Fe, Colmegna, 1983.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Buenos Aires, Planeta, 1994.
- MAUSS, Marcel, *L'expression obligatoire des sentiments. Essais de sociologie*, París, Minuit, 1968.
- “El mito del angüé”, Portal Guaraní (sitio web), en línea [http://www.portalguarani.com/detalles_museos_otras_obras.php?id=103&id_obras=2320&id_otras=369], consultado el 13 de marzo de 2015.
- NICOLAY, Fernando, *Historia de las creencias. Supersticiones, usos y costumbres*, Barcelona, Montaner y Simón, t. II, 1904.
- “Los orígenes del velatorio (qué, quién, cómo, dónde y por qué)”, en *Lo que dice Candela (blog)*, 2 de noviembre de 2009, en línea [<http://candela123.blogspot.com.ar/2009/11/los-origenes-del-velatorio-que-quien.html>], consultado el 27 de agosto de 2012.
- PANIZO, Laura Marina, “Hacia una etnografía de la muerte”, en César Iván BONDAR (comp.), *Nane Mandu'a: sobre ritos y fiestas*, Misiones, EdUNAM, 2010, pp. 31-51.
- SALAS, Andrés Alberto, *Creencias y espacios religiosos del NEA*, Buenos Aires, Cooperativa Chilavert Artes Gráficas, 2004.
- SOLÍS, Sonia y Paola GALLÁN, “Nuestros mitos y ritos. El culto de los muertos”, en *Amara*, núm. 6, en línea [<http://www.revista-amara.com.ar/es/n6-investigacion.php>], 2008, consultado el 12 de marzo de 2015.
- THOMAS, Louis-Vincent, *La muerte, una lectura cultural*, Barcelona, Paidós, 1999.
- TURNER, Victor, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1999.
- “El velorio de las ropas”, en Tradiciones de Atacama (sitio web), en línea [<http://pci.tradiciones-deatacama.cl/creencias/funebres/ropas>], consultado el 4 de marzo de 2015.

Analogías y contrastes entre las figuras del emigrante y del difunto

Juan Manuel Hernández Almazán

Universidad Tec Milenio, campus San Luis Potosí, Revista *Sans Soleil. Estudios de la Imagen*

RESUMEN

En este artículo se analiza la fotografía como medio de rememoración de emigrantes y difuntos en Santa María del Río, San Luis Potosí, desde la perspectiva de que ambos son personajes ausentes en la localidad. Muerte y emigración se pueden entender como parte de una misma estructura social; es decir, reproducen el esquema propio de los ritos de paso, pues tanto emigrantes como difuntos son separados de su comunidad (ritos de separación), permanecen alejados de la misma por algún tiempo (ritos de margen) y regresan a ésta de modo calendarizado para recomenzar el ciclo (ritos de agregación). Al respecto, se esperaría encontrar diversos símbolos que marquen el tránsito entre cada uno de los ritos: ya sea la cruz de cal colocada bajo los ataúdes o bien los “coyotes”, que actúan como “psicopompos” de los emigrantes.

Palabras clave: fotografía, muerte, emigración, ritos de paso, estructuralismo, simbolismo.

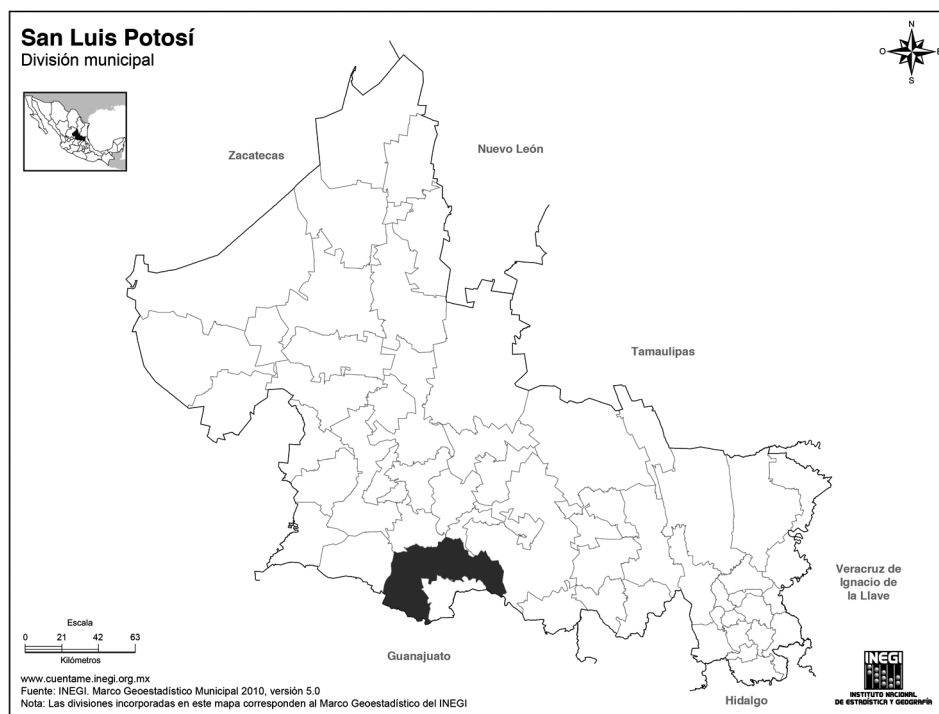
ABSTRACT

In this article photography is analyzed as a means of remembrance of emigrants and the deceased in Santa María del Río, San Luis Potosí, from the perspective that both are individuals who are absent from the place. Death and emigration can be understood as part of the same social structure. They reproduce the scheme of rites of passage, because both emigrants and the dead are separated from their community (rites of separation). They remain far away from it for some time (rites of margin) and they return to it in scheduled fashion to begin the cycle anew (rites of aggregation). In this regard, one might expect to find symbols that mark the transition between each rite: whether the cross traced with lime beneath coffins or the “coyotes” (traffickers) who act as “psychopomps” for emigrants.

Keywords: photography, emigration, rites of passage, structuralism, symbolism.

Antecedentes

Este artículo tiene como antecedente mi memoria de maestría en antropología social, donde estudié las fotografías que retratan a los emigrantes y difuntos en varias localidades del municipio de Santa María del Río, San Luis Potosí. Allí sostuve que la fotografía funciona como medio de rememoración y aun como sustituto de emigrantes y difuntos con base en que ambos son personajes ausentes de su comunidad, pero sobre todo debido a la comunicación mediante imágenes entre las personas que se van y las que se quedan. Al respecto, he identificado cómo varias de estas fotografías *post mortem* son enviadas a los familiares y amigos del difunto que se encontraban laborando en Estados Unidos durante su fallecimiento (imagen 1); por su parte, los emigrantes envían fotografías que retratan parte de su vida diaria a sus familiares en Santa María del Río (imagen 2). Hasta este punto he logrado hacer una analogía entre emigrantes y difuntos en Santa María del Río; sin embargo, quedan preguntas por responder en torno a esta analogía, así como complementar el uso y significado de la fotografía con otras formas de representación y de la memoria.



Problemática

La primera dificultad que hace insostenible la analogía entre emigrantes y difuntos es la ausencia temporal de los primeros frente a la ausencia permanente de los segundos. Es decir, a diferencia de la muerte, la emigración no impide el retorno a Santa María del Río; de hecho, muchos de los emigrantes que trabajan en el sur de Estados Unidos regresan a sus casas en fechas específicas del calendario religioso: ya sea durante las fiestas de fin de año (del 24 al 31 de diciembre) o bien durante las fiestas patronales (del 1 al 15 de agosto). La segunda dificultad que entraña esta analogía es la representación por medio de imágenes que se hace de estos dos personajes: mientras que los difuntos son individuos pasivos ante las cámaras, los migrantes se retratan a sí mismos y envían estas imágenes a sus familiares en Santa María del Río.

Interrogantes

Al respecto, es necesario preguntarse a qué se debe este afán por retratar a los emigrantes y los difuntos, pero sobre todo cómo se (re)construye la memoria de los habitantes de Santa María del Río a partir de las fotografías de estos seres ausentes: ¿existe una red por la que transiten imágenes y personas en ambos lados de la frontera, o bien un esquema de parentesco que dé cuenta de los lazos entre emigrantes y difuntos? Asimismo cabe preguntarse si es posible considerar a la fotografía *post mortem* como parte del rito mortuario que separa a la persona fallecida de su comunidad para ingresar en otro estatus social, y de ser así, cómo se realiza el retrato de una persona fallecida y, en particular, cómo interpretan estas imágenes los familiares del difunto.

Hipótesis

a) *La emigración como rito de paso.* Al analizar esta red de similitudes entre emigrantes y difuntos, parto del hecho de que la muerte es un fenómeno que debilita el tejido social y amenaza su desintegración (Durkheim, 2012); de hecho, la etnografía concerniente al tema señala al difunto como un personaje peligroso para quienes lo rodean, ya que puede causar enfermedades que redundan en la muerte misma. En este sentido, se puede decir que el difunto arrastra tras de sí a sus familiares y amigos. Para contrarrestar el carácter impuro del fallecido, se realiza un ritual que le



Imagen 1 Josué González, sin vida, vestido como san José y rodeado de familiares y amigos, Santa María del Río, SLP, 23 de abril de 2006 **Fotografía** © Juan Carlos González / Archivo Familia González Pérez

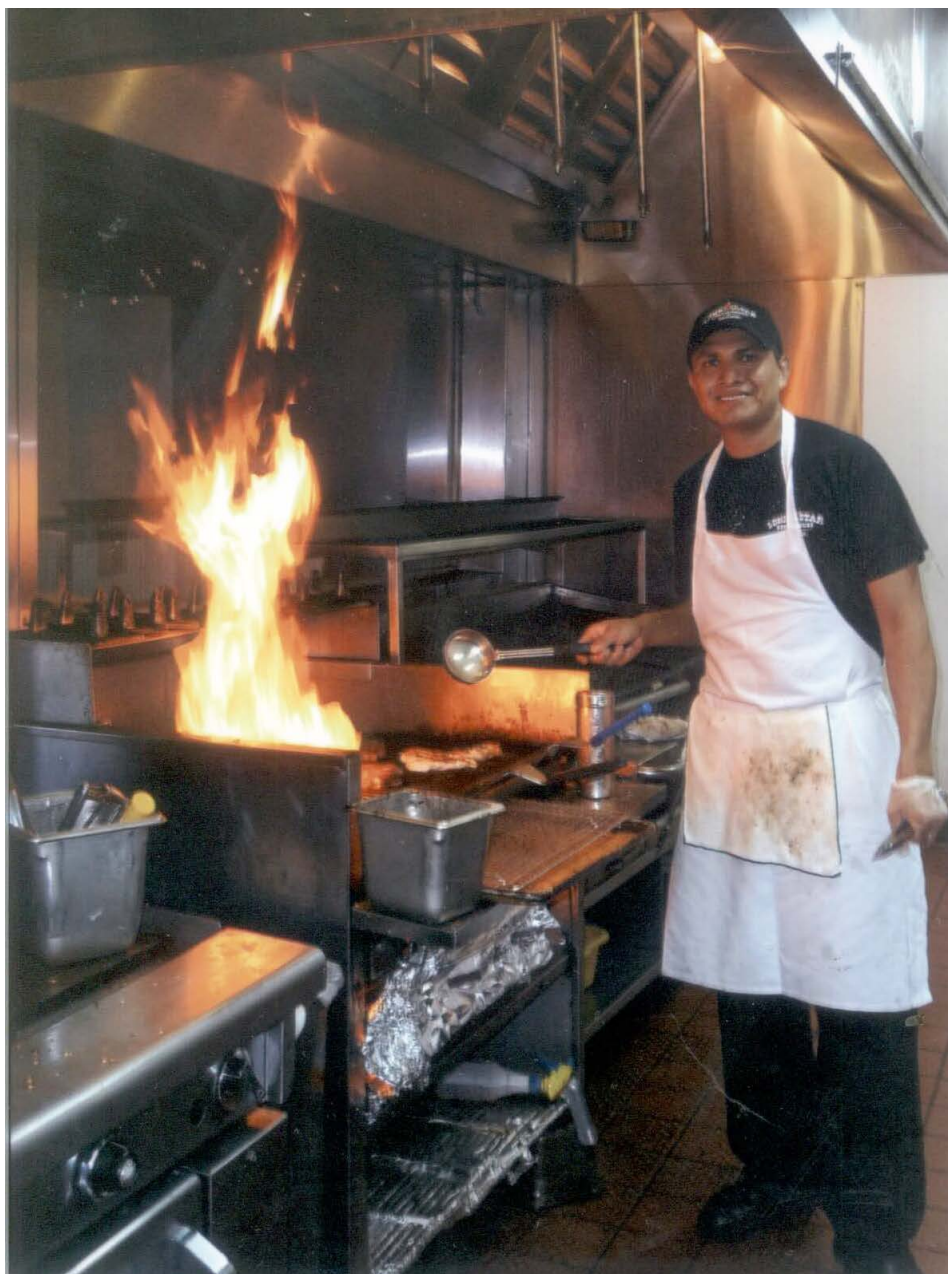


Imagen 2 Antonio Bárcenas cocinando en un restaurante de Estados Unidos, Little Rock, Arkansas, 2006
Fotografía © Autor desconocido / Archivo Guadalupe Evangelista

permita completar su transición entre vivo y muerto; es decir, la ambigüedad estructural del recién fallecido representa una contradicción en el sistema de definiciones y clasificaciones de su sociedad, que sólo el ritual mortuorio puede devolver al orden establecido bajo nuevas categorías (Douglas, 2007).

Al respecto, los habitantes de Santa María del Río desnudan, bañan y visten a semejanza de algún santo a sus difuntos, quienes son depositados en ataúdes en el interior de sus casas. Allí se reza el rosario y se vela al cuerpo, el cual es trasladado al día siguiente a la parroquia local, donde se celebra una misa dedicada al fallecido y al final de la cual se le conduce al cementerio para su inhumación. A partir de entonces se lleva a cabo el novenario, es decir, los nueve días durante los cuales se reza el rosario en torno a una cruz de cal en el suelo, la cual sólo puede ser recogida al final del noveno día; de hecho, sólo los familiares del fallecido pueden levantar la cruz, pues a cada uno de ellos le corresponde recoger un fragmento de la misma.

En caso de que alguno de los familiares del difunto no se encuentre presente durante el novenario, será imposible levantar la cruz de cal y colocarla en la cabecera de la tumba donde se depositaron los restos de la persona fallecida, de modo que así se concluye con el ritual mortuorio.

La emigración no regulada hacia Estados Unidos ha dificultado este ritual, pues cada vez son más los jóvenes que salen de Santa María del Río hacia ese país, dejando atrás a su comunidad y a sus familias en aras de conseguir un empleo bien remunerado que les permita mejorar su economía a mediano y largo plazo antes de volver con los suyos, aunque sea de manera temporal.

En este sentido, a la emigración internacional indocumentada se le puede entender como un rito de paso. Al igual que el difunto, los emigrantes que salen de Santa María del Río experimentan una fase de separación, expresada mediante preparativos y despedidas; otra de liminalidad a lo largo de su viaje, en particular durante el cruce de la frontera entre ambas naciones, y una más de incorporación una vez en Estados Unidos, donde una red de parentesco y paisanaje facilita la adaptación a la vida diaria.

Existen además otras características que asemejan a los difuntos y emigrantes, como el factor de que la ausencia de estos últimos debilita el tejido social y amenaza la desintegración de su comunidad de origen, sobre todo cuando éstos “arrastran” a sus familiares para trabajar y vivir juntos en el país del norte.

b) La fotografía dentro del ciclo de vida. Ahora bien, si se entiende a la emigración como un rito de paso, es necesario caracterizarla no como una etapa del ciclo biológico, sino social; en este último caso el emigrante, y en particular el exitoso, adquiere nuevos roles

de cara a su comunidad de origen; por ejemplo, como “proveedor” de su familia, pues estos roles se asocian con valores masculinos, aunque cada vez son más las mujeres que salen de Santa María del Río para trabajar en Estados Unidos. En este sentido, la emigración no regulada tiene como objetivo formar a hombres y mujeres cuyo desarrollo personal tiene un impacto económico y cultural en su comunidad, la cual encuentra en ellos referentes que animan a continuar la emigración internacional.

Ante la ausencia de ambos personajes, las imágenes, en especial las fotografías, ofrecen la posibilidad de mantener viva su memoria y más aún continuar la comunicación tras su partida. En otras palabras, gracias a estas imágenes las relaciones interpersonales se actualizan bajo el ritmo de la vida cotidiana fuera de su comunidad de origen; hay que destacar la afectuosidad con que se dirigen los familiares de los difuntos a las fotografías de estos últimos, o bien cómo las imágenes son enviadas a los emigrantes, quienes encuentran en éstas objetos, personas, lugares y situaciones que refuerzan su identidad fuera de su comunidad de origen, siempre bajo códigos visuales compartidos.

Por otra parte, cabe señalar la presencia de las cámaras fotográficas y de video a lo largo del ciclo de vida en Santa María del Río: desde el nacimiento, pasando por la emigración, hasta llegar a la muerte, existe un registro visual que da cuenta del desarrollo de una persona ante su comunidad. Estas imágenes dan testimonio de haber alcanzado una nueva etapa social, integran a los diversos miembros al grupo familiar, al mismo tiempo que sancionan su nueva condición frente a los demás: no sólo se retrata a individuos con características particulares, sino que también se representa a actores sociales bajo determinados roles en el interior de su comunidad (Bourdieu, 2003).

En definitiva, estas imágenes son un álbum fotográfico de los difuntos y los emigrantes en Santa María del Río. A partir de casos que combinan sus rasgos particulares, se alimenta la memoria colectiva de los seres ausentes. Pero antes que un registro meramente acumulativo, es necesario entender esta memoria como una narración visual dinámica (Augé, 1998). Y en tanto narración, las fotografías de emigrantes y difuntos acusan una selectividad tanto en lo que merece ser recordado como en la forma en que se evoca. Asimismo, las fotografías de emigrantes y difuntos no agotan su expresividad en hechos pasados, sino que responden a las inquietudes actuales de la comunidad.

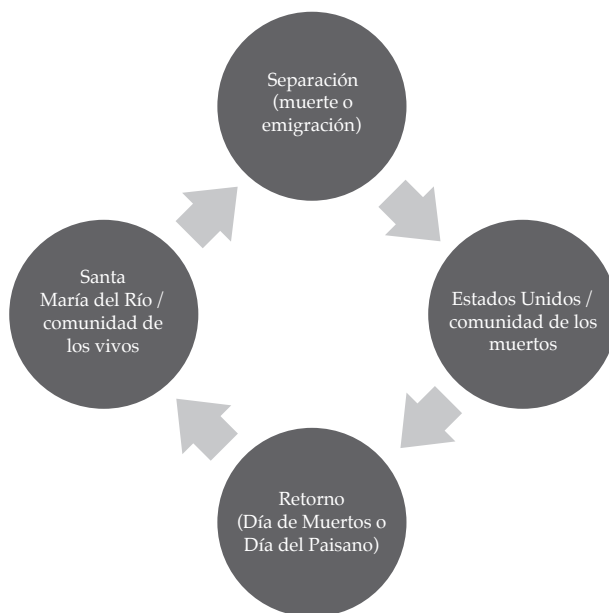
Metodología

Para comprobar si, efectivamente, los emigrantes y difuntos son personajes que comparten los mismos rasgos socioculturales, es necesario realizar un estudio comparativo

a partir del esquema que ofrece Van Gennep acerca de los ritos de paso: “Dada la importancia de estas transiciones, considero legítimo distinguir una categoría especial de ritos de paso, los cuales se descomponen, al analizarlos, en ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación” (Van Gennep, 2008: 25). En especial, esperaría encontrar diferentes elementos simbólicos que den cuenta de la transición entre cada uno de los ritos antes mencionados (Turner, 2007). Nótese, por ejemplo, cómo los difuntos son desnudados y colocados en ataúdes en el interior de sus casas, mientras debajo de ellos se dibuja un cruz de cal que al final del rito será depositada en la cabecera de la tumba. Por su parte, los “coyotes” parecen actuar como “psicopompos” o guías de los emigrantes, al facilitar el cruce de la frontera entre México y Estados Unidos.

En cierto sentido, se puede entender a la emigración como un reflejo de la muerte; es decir, un símbolo entre los habitantes de Santa María del Río, no sólo porque comparten una misma estructura ritual, sino también cíclica: tanto emigrantes como difuntos son separados de su comunidad, permanecen alejados de la misma por algún tiempo y regresan a ella de manera calendarizada para recomenzar así su ciclo, como se muestra en el siguiente esquema:

Ciclo ritual de migrantes y difuntos



Al respecto, se debe tomar en cuenta que la separación es la etapa que define a ambos personajes como seres ausentes de su comunidad; la vida de los emigrantes y difuntos fuera de la misma alimenta nociones escatológicas del muerto, así como de la vida al otro lado de la frontera en el caso de los emigrantes, quienes regresan a su comunidad el Día del Paisano (26 de diciembre) o bien durante las fiestas patronales dedicadas a la Virgen de la Asunción (15 de agosto). Por su parte, los difuntos regresan a Santa María del Río el Día de Muertos (1 y 2 de noviembre). De esta manera es posible afirmar que la muerte, al igual que la emigración, no representa rupturas definitivas con su comunidad de origen, sino tan sólo temporales.

Marco teórico

Si bien hay una correspondencia entre la figura del emigrante y del difunto, ésta no es verbalizada por los habitantes de Santa María del Río, pese a que están conscientes de los periodos de ausencia y las fechas de regreso de sus familiares y amigos, más aún cuando participan en los rituales que marcan el tránsito entre la ausencia y el retorno de emigrantes y de difuntos.

Sin embargo, antes que una refutación del análisis antropológico que ofrezco al lector, considero que el vínculo tácito entre la muerte y la emigración debe formar parte de la interpretación del análisis. En este sentido, concuerdo con Sperber (1988) y Turner (2007) al considerar que la ausencia de exégesis por parte de nuestros interlocutores es tanto o más importante de estudiar que aquello que hemos tenido la oportunidad de escuchar de sus propios labios.

El simbolismo que media entre las estructuras rituales de emigrantes y de difuntos tiene su fundamento en ese mutismo de la vida diaria, aunque implícito en la organización social de los habitantes de Santa María del Río. En palabras de Pierre Bourdieu: “Los símbolos son los instrumentos por excelencia de la ‘integración social’: en tanto instrumentos de conocimiento y de comunicación, ellos hacen posible el *consensus* sobre el sentido del mundo social que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social” (Bourdieu, 1977: 408).¹

Asimismo, el paralelismo entre el emigrante y el difunto no sólo posibilita el orden social, sino que también se expresa en el interior de ese mismo orden; es decir, la

¹ “Les symboles sont les instruments par excellence de l’ ‘intégration sociale’: en tant instruments de connaissance et de communication, ils rendent possible le consensus sur le sens du monde social qui contribue fondamentalement à la reproduction de l’ordre social” (traducción de Juan Manuel Hernández Almazán).

estructura sólo cobra sentido al hacer referencia a la relación entre cada una de sus partes. Nótese la simetría, así como las oposiciones entre categorías de análisis: presencia/ausencia, comunidad de los vivos/comunidad de los muertos, separación/retorno. De hecho, podríamos identificar esta misma “simetría inversa” en los ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación de los emigrantes y los difuntos.

¿Acaso el investigador está proyectando su propia necesidad (obsesión) de orden en el terreno de estudio? Al respecto, cabe preguntarse sobre los límites de la interpretación simbólica; es decir, ¿símbolo para quién? Si bien considero que es importante no ceñirse en exclusiva a la exégesis de nuestros interlocutores, dado que el análisis se convertiría en una reproducción intraducible para nuestros propios esquemas sociales, tampoco es recomendable imponer una interpretación que no sea compartida por los actores sociales. En lugar de esto, considero que el sentido de los símbolos en antropología debe ser operacional; esto es, de acuerdo con el lugar y la hora en que nuestros interlocutores se expresan y comparten tales expresiones culturales, esto último con la condición previa de que cada sociedad produce sus propios símbolos y, en general, sus propias formas de vida.

Bibliografía

- AUGÉ, Marc, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- BOURDIEU, Pierre, *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, Barcelona, Gustavo Gili, 2003.
- _____, “Sur le pouvoir symbolique”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. XXXII, núm. 3, 1977, pp. 405-411.
- DOUGLAS, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- DURKHEIM, Émile, *El suicidio*, Madrid, Akal, 2012.
- GENNEP, Arnold VAN, *Los ritos de paso*, México, Alianza, 2008.
- TURNER, Victor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 2007.
- SPERBER, Dan, *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos, 1998.

Representación social de la muerte y tensiones liminales en la morgue de Santiago, Chile

José Manuel Varas Insunza

Servicio Médico Legal de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC)

RESUMEN

El presente artículo da cuenta de los resultados principales de una investigación llevada a cabo en el Servicio Médico Legal de Chile (SML), cuyo objetivo fue describir la representación social entre la ciudadanía respecto al SML, así como al fenómeno de la muerte y el dolor. Con base en esto se reflexiona sobre la existencia de un conflicto, una tensión entre el estado judicial y la tradición ritual, vinculada con la propiedad del cadáver en el contexto de un rito de paso mortuario trunco.

Palabras clave: rito, representación social, muerte, Estado.

ABSTRACT

This article deals with the results of research conducted in the Legal Medical Service (Servicio Médico Legal or SML) in Chile. Its aim was to discover the social representation between citizens with respect to the SML, as well as to the phenomenon of death and suffering. As a result, reflections are offered on the existence of a conflict, a tension between the judicial state and ritual tradition, linked to the propriety of the corpse in the context of an incomplete mortuary rite of passage.

Keywords: rite, social representation, death, State.

El dolor evoca de manera vaga la presencia en el ser humano de una muerte que éste aprehende, y le recuerda la finitud de su condición. Es la marca de su contingencia. Sufrir es sentir la precariedad de la propia condición personal, en estado puro, sin poder movilizar otras defensas que las técnicas o las morales. No obstante, aunque parezca al hombre el acontecimiento más extraño, el más opuesto a su conciencia, aquel que junto a la muerte le parece el más irreductible, es sin embargo el signo de su humanidad. Abolir la facultad de sufrir sería abolir su condición humana.

DAVID LE BRETON, *Antropología del dolor*

Introducción

En el marco de mis labores como profesional en el Servicio Médico Legal (SML) de Santiago, me vi enfrentado a abordar la temática de la muerte como foco de investigación. Para la ciudadanía, el SML de Santiago se vincula con la muerte: es la morgue¹ de la ciudad. A diario la “crónica roja” informa acerca de esto en los diarios; los noticiarios de televisión y otros medios de comunicación masiva están atentos afuera de este recinto, para informar acerca de cuanto asesinato, suicidio, violaciones y accidentes de tránsito ocurren en Santiago; esta institución también converge con otros hitos de impacto nacional, como la problemática generada con la identificación de restos humanos relacionados con la violación de los derechos humanos durante la dictadura, así como con otros episodios judiciales de alta connotación pública. Sumado a lo anterior, la ubicación de esta institución forense, junto a dos cementerios, el hospital psiquiátrico de la ciudad y otros hospitales públicos, construye un espacio que, intencionadamente o no, ha ido conformando un barrio temático, en el norte de la ciudad, donde se concentran instituciones sensibles para nuestra sociedad, que por sí solas o en conjunto refieren a dimensiones humanas que tienen que ver con el sufrimiento, la pérdida y el dolor. Así, la percepción de la ciudadanía respecto al SML² no está lejos de la realidad y me parece que se ha construido un imaginario social que no sólo lo vincula con la muerte, sino también con la violencia en Chile.

¹ El significado de morgue es “depósito de muertos”. Se trata de un concepto del siglo XVII, referente al lugar donde los presos debían identificarse en la prisión de Francia. Tiempo después el concepto se asoció para denominar al Instituto Legal de París, donde se exponían los cadáveres no reclamados.

² En efecto, la misión del Servicio Médico Legal (SML) como organismo del Estado es otorgar un servicio altamente calificado en materias médico legales y forenses a los órganos de la administración de justicia y la ciudadanía en general, por medio de la realización de pericias médico legales. Esto trae consigo que las personas que llegan a esta institución lo hacen necesariamente por su vinculación con causas judiciales,

Las estadísticas nos indican que de las 98 059 defunciones que ocurrieron en 2010 en Chile, según las cifras del Registro Civil –de acuerdo con la Unidad de Estadística del SML de Chile–, 12 303 correspondieron a personas que debieron ser ingresadas a las salas de autopsia del SML. De éstas, 7 915 correspondieron a cadáveres sometidos al proceso pericial en el SML de Santiago. Esta cifra representó 64.33% de los cuerpos a los que se realizó la autopsia en el SML en 2010 a escala nacional. La mayoría fueron casos de personas fallecidas que por orden de un juez o un fiscal quedaron sujetas a un procedimiento pericial, para que luego sus deudos acudieran a realizar una serie de trámites administrativos que les permitieran retirar el cuerpo y ejecutar el rito mortuario conforme al ideario cultural y religioso. No obstante, el SML es más que la práctica de autopsias y la entrega de cadáveres a sus deudos. Su identidad y cultura organizacional también se compone de otros elementos que conforman la función pericial de este organismo auxiliar de la justicia, muchos de los cuales parecieran invisibilizados para el colectivo de la sociedad: peritajes de lesiones, sexología, psiquiatría forense, tránsito, responsabilidad médica, tanatológicos y exámenes de laboratorio (alcoholemias, bioquímicos, toxicológicos, ADN e histológicos).

En virtud de lo anterior surgió la necesidad de conocer y observar cómo la ciudadanía mira al SML, cuáles son sus percepciones, opiniones y expectativas respecto a esta institución, a modo de evaluarlas y calificarlas con miras a mejorar esta imagen, desmitificar los mitos contruidos sobre su quehacer y elaborar las políticas y acciones pertinentes orientadas a rectificar u optimizar una imagen que pareciera unívoca.³ Con

lo que sin duda da una alta significación identitaria a esta institución, al relacionarla con aspectos de la vida cotidiana que podríamos calificar como “poco agradables”. Uno de los productos más reconocidos y claramente asociado con el quehacer de esta institución se vincula en forma directa con el Departamento Técnico de Tanatología en lo que corresponde a la práctica de autopsias, cuya finalidad es esclarecer la causa de muerte de las personas fallecidas que son ingresadas al SML por orden de la autoridad competente, ya sea el fiscal o el juez.

³ La importancia del estudio de la representación social que los usuarios del SML han autoconstruido respecto a esta institución, la cual involucra a su vez percepciones y expectativas de parte de ellos, se convierte en un hecho particular con una injerencia o impacto directos en el desarrollo de elementos o acciones de mejora que la institución puede ejecutar a fin de mejorar la calidad en la entrega de sus variados servicios a sus usuarios. Esta razón de mejora continua se enmarca en el proceso de modernización del Estado que diversos gobiernos han buscado, generado y conducido en el desarrollo del quehacer de los servicios públicos. Así pues, en un mundo globalizado, el tema de la calidad de la atención, gestión y de la producción o prestación de servicios constituye hoy en día un imperativo esencial; por ende, obtener información crítica sobre los ciudadanos, que al fin y al cabo son los demandantes de los bienes y servicios públicos que provee el SML, nos parece fundamental para la mejora de la calidad en la entrega de estas prestaciones.

este objetivo, en 2010 asesoré a la Oficina de Informaciones, Reclamos y Sugerencias (OIRS) de esta institución en el levantamiento de información cualitativa. Encomendé tal labor a una consultora, cuyo objetivo consistió en describir la representación social de un grupo de usuarios del SML –antes y después de ser atendidos– respecto al fenómeno de la muerte y el dolor.

Una forma que permitiría abordar las percepciones y expectativas de los usuarios del SML fue considerar el tipo de representación social (RS) de los mismos; es decir, accediendo al imaginario construido por la ciudadanía respecto a la institución. Sin embargo, en el análisis de la información se observó algo más que representaciones sociales en cuanto a la institución: un imaginario fundado en una carga valorativa y significativa muy unida a la muerte, la violencia y el dolor. Así, observé la existencia de un conflicto permanente, de alta tensión, cuyo enfoque se encuentra en la propiedad de los cuerpos. Esta tensión no sólo se da entre el familiar o deudo que viene a retirar el cuerpo de su ser querido y el funcionario que cumple la norma y los procedimientos y espera la orden del fiscal para su entrega: más interesante aún, se trata de un conflicto que denota una tensión entre el estado judicial y la tradición ritual.

Materiales y métodos

El estudio encargado a la consultora fue de corte cualitativo, fundado en la aplicación de cuatro entrevistas grupales con usuarios del SML. La información obtenida se procesó mediante el análisis temático y la información se categorizó en tres dimensiones –percepciones, expectativas y conocimientos–, además de que se elaboraron categorías temáticas derivadas de las representaciones sociales recopiladas. La confección del instrumento consideró objetivos específicos, con base en los niveles y variables mostrados en la tabla 1. El análisis se basó de manera fundamental en las percepciones y los aspectos culturales y simbólicos: representaciones sociales.

La RS tiene una larga data en las ciencias sociales (Durkheim, 1898; Berger y Luckman, 1968; Jodelet, 1989; Moscovici, 1993). Desde esta perspectiva teórica es posible analizar una vasta gama de fenómenos, en particular la muerte. Por tal motivo se asumió el estudio de construcciones socialmente compartidas acerca de un objeto social, tanto en forma subjetiva como multidimensional. Aquí la representación social concierne a la manera como aprehendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que circulan en éste, así como a las personas en nuestro entorno próximo o lejano.

Tabla 1 Variables y niveles de análisis

#	OBJETIVOS ESPECÍFICOS	NIVELES DE ANÁLISIS	VARIABLES	VARIABLE TEMPORAL
1	Describir el imaginario (conforme a la memoria) que posee el grupo de usuarios observado respecto al SML en su relación con la muerte (morgue) antes de hacer uso de sus servicios.	Experiencia Percepciones Expectativas Conocimiento	Información previa sobre el SML Atención del SML Expectativas Muerte (morgue)	Antes
2	Describir el imaginario que posee el grupo de usuarios observado respecto al SML en su relación con la muerte (morgue) después de haber hecho uso de sus servicios, teniendo una aproximación real a la institución.		Información previa Atención del SML Expectativas Muerte (morgue)	Después
3	Analizar el discurso de los usuarios respecto al concepto de la muerte, en relación con el fenómeno del duelo y el dolor vinculado al imaginario construido del Servicio Médico Legal.		Muerte (morgue) Violencia Dolor	Diacrónico (antes/ después)

El enfoque metodológico para acceder a las opiniones, percepciones y expectativas de los usuarios respecto al SML fue mediante la reconstrucción vivencial de la “ceremonia fúnebre”. Se atendió al hecho de que los diferentes relatos recogidos sobre experiencia de vida y de muerte vinculados con el rito mortuario, en tanto ejes discursivos, permiten reconstruir la representación social tanto del SML como de la muerte.

El presente artículo expone los principales resultados del estudio, centrándose en las características de la RS que tienen los usuarios del SML, así como en los hallazgos sobre la tensión surgida entre esta institución y los usuarios, entre la labor legal y judicial de la institución, y la ruptura del rito mortuario.

Resultados

La RS de la ciudadanía respecto al SML. Para conocer la opinión del usuario acerca del SML fue necesario enfocar el análisis en las fuentes informativas que éste tenía sobre esta institución pública, dar cuenta del conocimiento que manejaba antes de llegar y acceder a los conceptos que vinculan al SML, entre otros. Con este objetivo se apeló a

la memoria, a las palabras vinculadas con una imagen que se elabora y que más tarde se reconstruye con base en la experiencia propia desde el tiempo presente.

Se estableció así un acento relevante en el discurso: que el SML es un lugar donde se hacen autopsias y, por ende, se desarrolla una labor científica y legal, en el marco de la aplicación de justicia en el país. También se constató que el SML les resultaba conocido por los medios de comunicación. Todos los entrevistados compartieron la idea de que el lugar se relaciona con la muerte, sobre todo por las noticias de cierta connotación nacional. A propósito, se observó que los usuarios veían como lejana la posibilidad de involucrarse de manera personal con la institución, experimentando cierta distancia, lejanía y marginalidad.

También quedó de relieve la imagen del SML cuando se paralizan las actividades; una opinión generada a través de los medios de comunicación, donde se configura un servicio público adherido a las movilizaciones sindicales y cuya participación incide negativamente en la sensibilidad de la sociedad: una de las ideas más comunes de los discursos se relacionó con la demora en la entrega de los cadáveres cuando las actividades se detienen. Esto genera la concepción preconcebida de un servicio integrado por personas insensibles, inhumanas, incapaces de mostrar empatía y de ponerse en el lugar de los deudos.

Asimismo se le vinculó con la idea de que es una institución del Estado y, por ende, presenta las características “propias” de las mismas, sobre todo las relacionadas con la salud: demora en los trámites, largas filas para solicitar algún antecedente o sacar cita, infraestructura precaria, mala atención, servicio de poca calidad, sueldos bajos, condiciones higiénicas deficientes, entre otras. Muy asociado con lo anterior, sobre todo en los últimos años, se le relacionó con la corrupción en el servicio público, en particular con la adulteración de resultados periciales. A esto se sumó la creencia de que el SML se encuentra ligado con las causas de los derechos humanos y se recordó cómo, también a través de los medios de comunicación, la institución reconoció que cometió errores de identificación en los cuerpos de detenidos y desaparecidos exhumados en el patio 29 del cementerio general.

La RS del SML a partir de la experiencia del usuario. La opinión de los usuarios, tras recibir atención o ser sujetos a exámenes periciales, se fundó en las valoraciones establecidas por cada persona según su propia experiencia e historia individual. Sin duda esto se vincula con el concepto de muerte, absolutamente transversal durante el estudio realizado. Se observó que, si antes el SML era un lugar exclusivamente vinculado con la muerte, el depósito y la entrega de cuerpos, tras la experiencia y visita se abrió el

abanico de actividades que se realizan allí, con lo cual se amplió también la percepción sobre la labor institucional.

En el caso de los usuarios del Departamento de Tanatología, el contexto de su presencia en estas instalaciones públicas es particular, en el sentido de que están pasando por una experiencia traumática, una situación de luto, de pérdida y dolor, y se encuentran bajo atenuantes psicológicos de muchos estrés. Por lo tanto, el recuerdo acerca de su experiencia obedece o se enmarca bajo estas circunstancias. En otras palabras, construyeron discursivamente una representación social de la institución. En estos términos se observó que para todos ellos el hecho de convertirse en usuarios del SML implicó cierta sensación de bautismo, de “ser primerizos”, no por el hecho de jamás haberse acercado antes a este lugar, sino porque la condición de deudo siempre pareciera que se asume por primera vez, debido a que es algo para lo que nunca se está preparado.

De cierta manera esta condición de primerizo se asocia con la incertidumbre, con vivir una experiencia traumática –de *shock*–, con la desorientación y confusión en los trámites. En fin, la persona se encuentra en un estado particular que ciertamente no se inició en el SML, sino en el momento de la muerte del familiar, ya fuera en la vía pública o en un hospital, en las gestiones con carabineros o con doctores y en su previa relación con la funeraria. Así, el SML sólo representa un paso más: una parte de un proceso que siempre se vivirá como una primera vez.

En función de esto, la construcción del imaginario colectivo sobre este lugar se centra en las opiniones respecto a la atención recibida, las cuales sedimentan una memoria significativa sobre la institución a partir de su rol como usuarios.

Una primera aproximación se relaciona con la atención recibida por parte de los funcionarios. En el caso del Departamento de Tanatología, algunos discursos consideraron un elemento importante el trato y la empatía recibidos, sobre todo porque la comunicación ocurre bajo circunstancias especiales y en un espacio donde el vínculo se establece a consecuencia de la muerte de un ser querido. En este sentido, la mayor parte de los discursos coincidieron en el hecho de que, pese a las circunstancias apremiantes, la atención recibida fue muy bien evaluada. Sin embargo, también se coincidió en que el trato del funcionario resultó frío, e incluso algunos lo llegaron a considerar como inhumano. Se da por sentado que este acento discursivo se correlaciona en las dicotomías vida/muerte, persona/no persona, humano/no humano, caliente/frío, cocido/crudo, lo cual indicaría que en este lugar el espacio de atención se vincula con la muerte, el frío, lo inhumano, lo crudo, proporcionado por “no personas”.

Esta dualidad discursiva, donde por un lado se perciben amabilidad y empatía y por el otro frialdad e inhumanidad, se puede entender porque el proceso de atención

en este departamento tiene dos espacios diferentes: la oficina 43, donde se procesan los trámites legales y administrativos, y la sala de reconocimiento de los fallecidos, donde se establece un nexo cercano con el cuerpo por ser el último momento en que se está con el difunto.

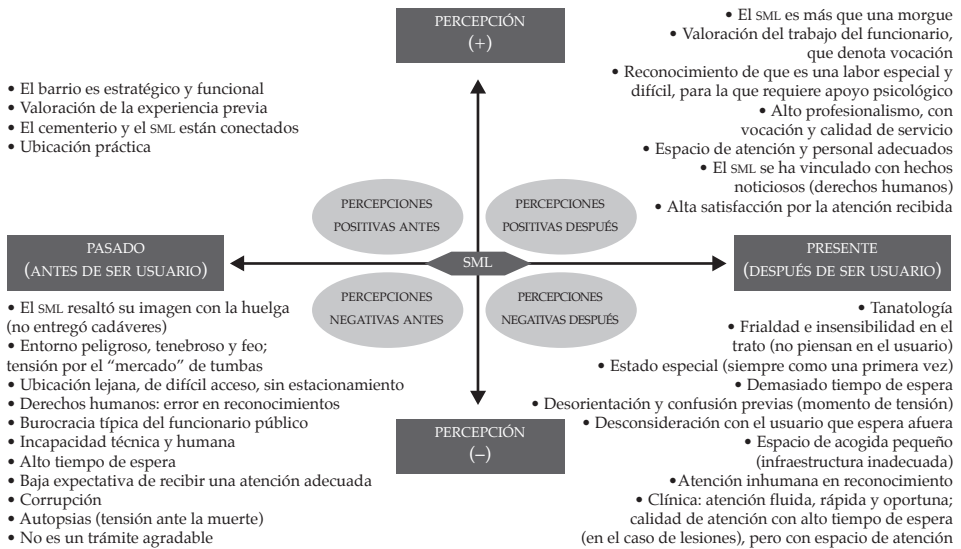
Asimismo se apreció una tendencia a considerar el trabajo pericial como una labor profesional, donde subyacen el respeto y la admiración por la labor desempeñada. En general se apreciaron dos ideas respecto a las tareas de los funcionarios: por un lado, que éstos efectúan un labor que no tiene nada de especial y que sólo requiere tiempo para acostumbrarse, y por otro lado, que para trabajar en este tipo de empleos –asociados con la muerte– el funcionario debe contar con cierto tipo de carácter: “tener guata”. Ambas modalidades reflejan un ejercicio de empatía con los funcionarios y la labor que realizan, en la medida que, por la naturaleza del lugar, deben mostrar empatía, tolerancia y vocación. Un eje de este discurso irrumpió tenuemente en cuanto al trato recibido, pues algunos consideraron que es un trabajo particularmente difícil que requiere una preparación especial para atender a los usuarios.

Otro punto de atención se relacionó con el contexto material, de infraestructura y espacial donde se desarrolla la interacción entre funcionario y usuario. Esto cobró una relevancia particular en el discurso de los usuarios en la medida que se sintieron acogidos o no de buena manera. En este sentido, las opiniones y valoraciones pusieron de relieve el olor, las condiciones de los baños, el tamaño de la sala de espera y las condiciones precarias de la espera en las inmediaciones del SML. La falta de un lugar físico de permanencia y comodidad indicaría para muchos individuos una falta de deferencia con el usuario. Llama la atención la temática de la higiene, que pareció sorprender a todos, pues en su mayoría se llega con la preconcepción de que, por ser un lugar de muertos, se trataría también de un lugar sin higiene, sucio, oscuro y desordenado.

Otra distinción, también en relación con la espacialidad y la infraestructura, fueron los tiempos de espera para ser atendidos. Al respecto, las opiniones difirieron según el departamento técnico al que se haya concurrido, ya fuera para el proceso pericial, el reconocimiento de fallecidos o el retiro de un cuerpo. Es cierto que en el Departamento de Tanatología la demora es bastante más larga que en el de Clínica. Esto nos indica que, bajo el prisma de la experiencia, efectivamente se trata de elementos preconcebidos por un imaginario colectivo, según el cual los tiempos de espera serían largos, el olor nauseabundo y la infraestructura precaria.

El siguiente diagrama expone los principales ejes discursivos obtenidos mediante el estudio realizado.

Representación social del SML



La muerte como un hecho traumático. Se apreció que la experiencia del deudo al hacer el reconocimiento de un fallecido, familiar o amigo se traduce en gestionar administrativamente las contingencias propias del proceso y rito funerario; constituye una de las experiencias que más nos acercan a la muerte y, dadas las características de los fallecidos que llegan al SML –en su mayoría suicidios, asesinatos y accidentes de tránsito–, suele ser muy traumática, poco acogedora y, lo más común para todos, en extremo dolorosa.

Un primer sentimiento que aflora en el proceso ritual es el sentido de pertenencia –es decir, de tener el cuerpo– y de incredulidad por lo que está sucediendo. Se trata de un hecho inesperado y sorpresivo que exige una constatación empírica: ver y estar con el cuerpo, pues sólo así es posible lograr una primera aceptación del hecho y, claro está, de la pérdida, para dar inicio al proceso fúnebre y de luto. Por esta razón se encuentra tan presente en la memoria colectiva la paralización de actividades del SML cuando no se entregaron los cuerpos a sus familiares y, en consecuencia, éstos ingresaron a la fuerza al recinto y llegaron hasta las cámaras de conservación.

Otra apreciación respecto al rol del SML en el proceso funerario y peritaje que lleva a cabo con cada fallecido es que los familiares o amigos de los difuntos coinciden en que la demora en la espera del cuerpo aumenta el dolor. En esos momentos sólo se desea completar los pasos del ritual funerario, el último de los cuales es el entierro y la despedida definitiva del deudo con su ser querido.



Encontraron cuerpos de sus familiares en los pasillos del SML

- Familiares indignados rompieron puertas y ventanas e ingresaron a la fuerza al servicio.
- Llevaban varios días esperando su entrega, debido al paro funcionario.

Publicado: **Jueves 29 de noviembre de 2012** | Autor: **Cooperativa.cl**

Comentar

27

Fuente © *Cooperativa*, 29 de noviembre de 2012, en línea [http://www.cooperativa.cl/noticias/pais/judicial/sml/encontraron-cuerpos-de-sus-familiares-en-los-pasillos-del-sml/2012-11-29/071113.html]

Según la edad del fallecido, la experiencia que se vive y el proceso del luto en los familiares se hace más o menos llevadera. Así, la muerte de un hijo es diferente a la de un padre. Esto tiene sentido con la idea de que la representación social de la muerte se vincula con el ciclo de vida humano, sobre todo por la manera en que se representa en nuestra sociedad a la vejez. Se podría plantear entonces la ecuación de que la muerte de un anciano causaría menos dolor que la de un niño. Estamos de acuerdo con Van Genep (1986: 207), quien notó los aspectos sociales del ritual y de las aflicciones, cuando expresa que “la longitud del periodo de luto aumenta con la cercanía del lazo social al difunto y con la categoría social más alta de la persona muerta. Si el muerto fuera un jefe, la suspensión afectaría a la sociedad entera”;⁴ posiblemente en otras sociedades la experiencia y la vejez se valoren de otra manera y el final de sus vidas resulte más traumático.

⁴ Van Genep (1986) escribe que “durante el luto, la vida social queda suspendida para todos los afectados, y durante tanto más tiempo: a) cuanto más estrecho sea el vínculo natural con el muerto (viudos, parientes); b) cuanto más elevada sea la posición social del muerto. Si el muerto era un jefe, dicha suspensión afecta a la sociedad entera”.

Otro elemento que incide en el luto y el rito mortuorio, en cuanto a la intensidad del dolor, lo representa el tipo de muerte: si fue por causas violentas o no violentas, si fue sorpresiva o esperada. En el caso del SML, la mayoría de los fallecidos son enviados por el Ministerio Público y, por ende, se trata de casos vinculados con el sistema judicial: la mayor parte son a causa de accidentes de tránsito, suicidios y homicidios; *ergo*, sorpresivos e inesperados. Asimismo estas causas de muerte muchas veces dejan el cuerpo en malas condiciones –heridos de bala, desfigurados, hinchados, putrefactos, entre otros casos–, lo que hace del reconocimiento un trance difícil tanto por la confirmación de la muerte –el reconocimiento– como por el estado del cuerpo.

La muerte como tabú y la búsqueda de respuestas: entre lo religioso y lo secular. Desde la perspectiva de los participantes, existe consenso en que la muerte en nuestro país es un tema tabú, en la medida que no es digno de tratarse abiertamente. Se le ve como algo lejano, tenebroso, espantoso e irreversible. Es un hecho que nuestra sociedad no enseña a enfrentarla, negándole su existencia como parte integral de la vida misma. De una u otra forma, los discursos coinciden en que la muerte de un cercano genera preguntas obligadas, no tanto vinculadas con el difunto, sino con la propia vida. Aquí el mundo, aquello que nos rodea, es sólo el contexto del vínculo entre vida y muerte.

La muerte muchas veces se relaciona con sistemas particulares de creencias, muchas de las cuales comparten la idea central de que una vez ocurrida el camino apunta hacia un lugar no terrenal, al cual se llega tras un largo viaje y donde el que el ser querido –su alma⁵ estará en mejores condiciones. Por lo tanto, todo sistema de creencias contaría con modelos de respuestas concretas ante diversas situaciones de la vida, incluida la muerte.

Una de las preguntas entre los deudos durante del rito funerario y en general durante el proceso del luto consiste en saber la razón del fallecimiento, del abandono. Según las creencias y convicciones culturales o religiosas, esto puede ser visto como un castigo o como la realización de la voluntad de Dios. Del mismo modo, en el

⁵ No puedo dejar aquí de referirme a James George Frazer, quien en su libro *La rama dorada*, al referirse al alma, describe la historia de “un misionero europeo [que] dirigiéndose a unos negros australianos, les dijo: ‘Yo no soy uno, como ustedes piensan, sino dos’. Al oír esto, se rieron. ‘Pueden reírse lo que gusten’, continuó el misionero; ‘yo les digo que soy dos en uno: este cuerpo grande que ven, es uno; dentro hay otro pequeñito que no es visible. El cuerpo grande muere y es enterrado, pero el cuerpo pequeño vuela y se aleja cuando el grande muere’. A esta relación algunos de los negros replicaron asintiendo: ‘Sí, sí. Nosotros también somos dos; nosotros también tenemos un cuerpecito dentro del pecho’. Cuando les preguntó adónde se iba el cuerpecito después de la muerte, unos dijeron que al bosque, otros que al mar y uno contestó que no lo sabía” (Frazer, 1890: 218).

proceso de luto los sistemas de creencias particulares muchas veces hacen de estas experiencias procesos demasiado dolorosos, de abandono, depresión, tristeza y enajenación, entre otros estados personales.

Por otro lado, cuando existe una arreligiosidad en el interior de la familia, la muerte es vista de modo más pragmático: el dolor es llevado de otra forma y la ritualidad funeraria se rige con otros tiempos y espacios. Aquí los deseos del fallecido, el testamento, la promesa en vida cobran un sentido casi literario en el destino de los restos mortuorios. Algunos familiares con menor carga religiosa observan la muerte desde una perspectiva práctica y utilitaria, como un trámite que, si bien es doloroso por lo que significa vivir el proceso de la muerte en una institución pública, se aminora con el hecho de que el difunto se preocupó en vida por dejar arreglados los trámites de su fallecimiento. Esto indicaría que para algunos la muerte es una preocupación más bien económica, social o familiar, la cual se experimenta en vida: tener una tumba pagada, un testamento definido y papeles legales al día, entre otros.

Ambas percepciones de la muerte son el reflejo de los cambios acaecidos en el último siglo, del vertiginoso proceso de modernidad y modernización, de los cambios estructurales del campo chileno, el crecimiento de las ciudades, la instauración de economías de mercado, la impersonalidad de las relaciones ante los grandes avances de la tecnología, entre otras. Todo esto ha configurado modelos diferentes de pensar y prepararse para la muerte, desde ritos conservadores y tradicionalistas y absolutamente normativos, hasta otros vinculados más con los sistemas de créditos para sepelios y tumbas, categorías de cementerios, precios de los ataúdes, costo del velatorio, etcétera.

En este sentido, la memoria y experiencia caracterizan un discurso elaborado, muchas veces pensado y repensado, comunicado y recomunicado: un discurso sedimentado que se elabora y cobra sentido en los contextos comunicativos, los cuales plantean patrones colectivos de representación de la experiencia. Como refieren Pinazo y Bueno (2004), para las personas la muerte puede adquirir muchos significados diferentes. Y de acuerdo con Kalish (1991) se le puede considerar como “un hecho biológico, un rito de traspaso, algo inevitable, un hecho natural, un castigo, la extinción, la realización de la voluntad de Dios, el absurdo, la separación, la reunión, una causa razonable de enfado, de depresión, de negación, de represión, de culpa, de frustración, de alivio”.

Una de las cosas que nos enseña la tanatología –el estudio de la muerte– es que, aunque a todos nos llega, las percepciones que tenemos sobre ella varían demasiado. En muchas culturas, tanto del pasado como del presente, se ha considerado que el fallecimiento es un momento de marcado carácter social, del que toda la comunidad

es testigo y copartípe. Si bien las formas de afrontarlo son únicas en cada sujeto, encontramos respuestas recurrentes y percepciones similares.

Tan importante es llevar a cabo el rito fúnebre, que Eliade advierte que entre ciertos pueblos el entierro ritual es el que confirma la muerte: aquel que no sea enterrado según la costumbre, no está muerto. Por lo demás, no se da por válida la muerte de nadie hasta después del cumplimiento de las ceremonias funerarias o cuando el alma ya fue conducida ritualmente a su nueva morada, en el otro mundo, y admitida entre la comunidad de los muertos (Eliade, 2001: 100). Ciertamente, entre las sociedades más modernas, urbanas y secularizadas ha pasado a ser un evento que sólo capta el interés del individuo y su familia, por lo que en apariencia este rito de tránsito ha perdido su carácter ritual. Como añade Eliade, esto no significa otra cosa que lo que muestra el acta de un fallecimiento; sin embargo, también plantea (*ibidem*: 105) que incluso la arreligiosidad en la vida social se encuentra muy rara vez en estado puro, incluso en las sociedades más secularizadas. Por eso, si bien en el mundo profano existe una secularización radical de la muerte, del matrimonio y del nacimiento, también es cierto que subsisten vagos recuerdos y nostalgias de comportamientos religiosos abolidos. En este sentido, mientras el cuerpo está en custodia del SML, allí se desarrolla un acto sagrado y arquetípico de la tradición fúnebre.

Debemos añadir que, según la visión del mundo que se tenga o la adhesión a alguna religión por parte del fallecido o sus familiares, el rito mortuorio llevado a cabo en nuestras ciudades muestra ciertas regularidades que permanecen en el tiempo, subsisten invariablemente y de una u otra manera nos vuelven hacia nosotros mismos, a la tierra, a la fragilidad, a lo incontrarrestable, entre muchos conceptos más que aluden al destino y a un final. Lo relevante para nuestra reflexión es que el SML, como institución estatal, es partípe de este rito tradicional.

Discusión

Del análisis de la información se desprende que el vínculo entre la muerte de la persona, el inicio del rito fúnebre y el duelo posterior tiene que ver con tres líneas argumentales: la primera, que en el SML se desarrolla parte de un “rito de paso”, “de tránsito”, que en su origen posee características sacras, ya que en esta institución se inicia la etapa del duelo, con el reconocimiento del fallecido y el contacto físico con el cuerpo, con lo cual asimismo se da comienzo a la despedida definitiva; la segunda, que

los usuarios –los dolientes– se encuentran en un estado de liminalidad –al margen– cuando ingresan a las instalaciones e inician el proceso de reconocimiento y retiro del fallecido; por último, que el cuerpo del difunto se halla en custodia del SML hasta que el fiscal ordena su entrega, lo cual genera una ruptura del ritual, una tensión entre la institución y los familiares o deudos que buscan retirar el cuerpo de su ser querido.

El rito de tránsito truncado (sacro, significativo y mítico). Para llevar el análisis a los sentidos culturales del rito funerario, desde la perspectiva antropológica todo culto funerario considera una serie de acciones orientadas a ocuparse del cuerpo, limpiarlo, vestirlo y disponerlo para que sea visto como una forma de rendirle homenaje. También implica el depósito de ofrendas en forma de flores o alimentos, así como rezar junto a la tumba. Todo esto es un conjunto de prácticas ceremoniales asociado con la despedida y el mantenimiento del recuerdo de los difuntos. De esta manera se constata que el reconocimiento de fallecidos y el retiro del cuerpo del SML hace de esta institución participe del culto funerario y, por ende, de un rito de paso, de tránsito, con características míticas y sagradas. Pero no sólo participa; también lo trunca en su origen.

Por tal motivo, la estadía del cuerpo en una institución del Estado atenta contra la eficacia simbólica del rito, en la medida que toda ceremonia fúnebre se debe concebir como un rito de paso, significativo y mítico, que conlleva una eficacia simbólica. Eliade afirma que “los rituales y los actos profanos significativos sólo poseen el sentido que se les da porque repiten deliberadamente tales hechos planteados *ab origine* por dioses, héroes o antepasados” (*ibidem*: 9). Para el autor, “no sólo los rituales tienen su modelo mítico, sino que cualquier acción humana adquiere su eficacia en la medida que repite exactamente una acción llevada a cabo en el comienzo de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado” (*ibidem*: 19). Conforme repite el sacrificio arquetípico, el sacrificante, en plena operación ceremonial, abandona el mundo profano de los mortales y se incorpora al mundo divino de los inmortales (*ibidem*: 27). Por lo anterior, la muerte es un “rito de tránsito”:⁶ para los “primitivos”, siempre se muere para algo que no era esencial; se muere sobre todo para la vida profana. La muerte es una iniciación, el comienzo de una nueva existencia espiritual. El nacimiento-muerte-renacimiento son tres momentos de un mismo misterio, y todo el esfuerzo espiritual

⁶ “El rito de tránsito por excelencia lo representa la iniciación de la pubertad. Pero hay también un rito de tránsito al nacimiento, al matrimonio y a la muerte, y podría decirse que en cada uno de estos casos se trata siempre de una iniciación, pues siempre interviene un cambio radical de régimen ontológico y de estatuto social” (Eliade, 2001: 113).

del hombre primitivo se enfoca en demostrar que entre estos momentos no debe existir ruptura. Uno no puede detenerse en ninguno de estos tres momentos. Se rehace infatigablemente la cosmogonía para estar seguros de que se hace bien cualquier cosa (*ibidem*: 113).

Bajo esta modalidad de rito trunco, el cuerpo en el SML no permite dar cuenta ni expresar ritualmente la importancia social y pública del muerto, algo propio del rito como expresión societal. Turner afirma que existen los ritos de crisis vitales:

Aquéllos en que el sujeto, o sujetos, del ritual pasa –como dice Lloyd Warner (1959)– desde una ubicación placentaria fija en el útero de la madre, a su muerte e instalación definitiva en el ataúd, con el encierro final en una sepultura como organismo muerto. Este proceso presenta una serie de momentos críticos de transición que todas las sociedades ritualizan y señalan públicamente con ceremonias apropiadas para inculcar la importancia del individuo y del grupo entre los miembros vivos de la comunidad. Dichos momentos importantes son el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte (Turner, 1988: 172, 303).

Del mismo modo, esta situación anómala, de no darse un ritual público, expresa también la imposibilidad de expresar la emocionalidad y hacer del rito un fenómeno que refuerza los vínculos societales. Para Paul Irion (s.f.):

El ritual empieza como respuesta espontánea a una situación dada, para satisfacer necesidades que la gente no puede verbalizar. Ésa es la razón por la que los rituales son tan importantes en situaciones de crisis en las cuales la cuestión de la significación se origina inicialmente en factores emocionales más que en aspectos racionales [...] Es a través del ritual público que la experiencia del duelo y sus emociones son aceptadas y atendidas por la sociedad.

En los rituales públicos en torno a la muerte se refuerzan los lazos sociales en la esperanza de la supervivencia compartida; con tales actos se le combate a través de la continuidad del grupo social: los funerales dan a los miembros de una sociedad la impresión de que la muerte está culturalmente controlada y regulada (Bauman, 1993) y ayudan a la sociedad a enfrentar la pérdida de sus miembros y a reparar el trauma de la misma. Los rituales tienen también un impacto personal y privado entre los dolientes: constituyen la oportunidad de expresar esta pérdida en un marco prescrito y de aceptar la realidad, lo cual implica disponer de la presencia del cadáver (OPS, 2004: 94).

Rito de paso y liminalidad. La ceremonia es un rito fúnebre de separación, y “nada varía tanto, según sea el pueblo, edad, sexo y posición social del individuo, como los ritos funerarios” (Van Gennep, 1986: 205). Este autor identifica el concepto de liminalidad como una fase intermedia que identifica como “ritos de paso”; es decir, una instancia ritualizada que establecen las sociedades humanas para canalizar y controlar profundos cambios en la vida de sus miembros y que amenazarían su continuidad y reproducción.

Según Turner, los ritos de paso constan de tres fases: la “separación” del individuo o del grupo, de la estructura social y las categorías culturales corrientes; la “liminalidad”, umbral o margen del sujeto transicional en una posición ambigua con “pocos o ninguno de los atributos del estado anterior o por venir”, y la “reincorporación” o reagregación del sujeto a la estructura social, con las obligaciones y derechos de su nueva posición. De estas fases, la liminal se presenta como una “no-condición” transitoriamente autónoma y hasta opuesta a las categorías sociales establecidas –ni vivo ni muerto, ni infante ni adulto–. El autor describe la condición liminal como un “estar ni aquí ni allá [...] en medio de posiciones asignadas y conformadas por la ley, la costumbre, la convención y el ceremonial” (Turner, 1988: 95-96). La liminalidad es un estado sagrado y peligroso: los ritos tienen el poder de restringirlo y canalizarlo a modo de proteger el orden social.

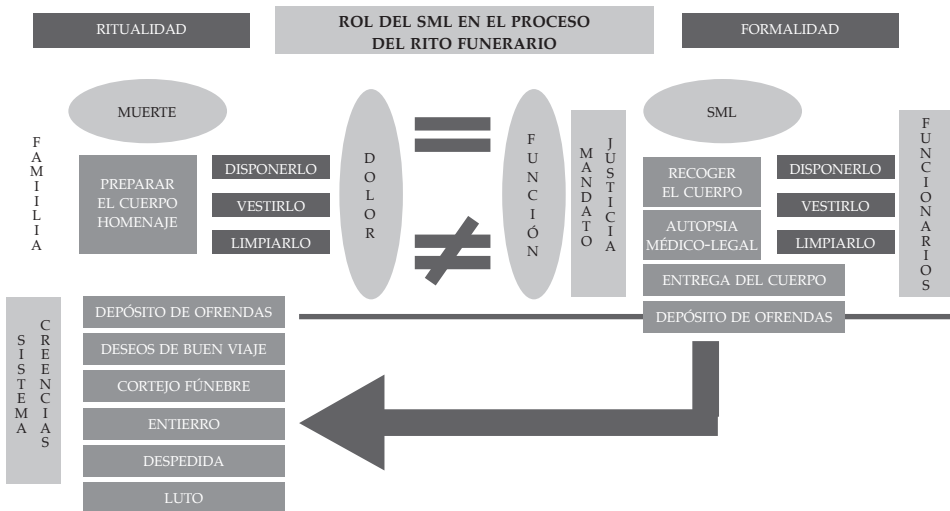
El luto como parte del rito de paso se debe concebir como un estado de liminalidad. Turner (*ibidem*: 102) añade que los atributos de la liminalidad de la *personae liminales* (gente del umbral) son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificación que suelen establecer las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están en un sitio ni en otro; no se les puede situar en los lugares asignados y dispuestos por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial. En cuanto tales, sus atributos ambiguos e indefinidos se expresan por medio de una amplia variedad de símbolos en todas aquellas sociedades que ritualizan las transiciones socioculturales. Así, la liminalidad se compara con frecuencia con la muerte: con encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses solares o lunares.

Desde este punto de vista, el luto es un estado marginal para los supervivientes, en el que entran mediante ritos de separación y del que salen mediante ritos de reintegración a la sociedad general –ritos de supresión del luto– (Van Gennep, 1986: 205). Durante este proceso, los parientes del muerto constituyen una sociedad especial, situada entre el mundo de los vivos, por una parte, y el mundo de los muertos, por la otra, y de la que los parientes salen antes o después según el grado de cercanía y

parentesco con el fallecido. Las estipulaciones del luto también dependen del grado de parentesco y se sistematizan conforme a la modalidad especial de cada pueblo de contar dicho parentesco –paternal, maternal, de grupo, etc.–. En esta fase la vida social queda suspendida para todos los afectados, y durante tanto más tiempo: 1) cuanto más estrecho sea el vínculo natural con el muerto (viudos, parientes) o 2) cuanto más elevada sea la posición social del muerto (*ibidem*: 206-207).

En fin, ante la muerte sobreviene una reacción emocional, física y subjetiva llamada “duelo”: un estado objetivo de privación, de despojo, fenómeno complejo y variable en cuya evolución inciden múltiples factores. La disposición del cadáver en la sociedad humana se ha rodeado de actos rituales en torno al cuerpo, los funerales y, en general, de carácter conmemorativo para favorecer el trámite del proceso de duelo.

Desde esta perspectiva, los usuarios del SML se encuentran en un estado de separación –liminal–, con el que se comienza a formar parte de un rito de reintegración a la sociedad. El deudo está en condiciones emocionales muy fuertes: es un ser despojado. Como el cadáver se halla en custodia de la institución, no puede ser dispuesto para la realización de los actos rituales ceremoniales en torno al cuerpo. Si asumimos lo analizado en las páginas anteriores, podemos establecer el siguiente modelo analítico:



Bajo este esquema apreciamos que el SML se convierte en una parte integral de la primera parte del rito, vinculada con los actos de recoger el cuerpo, la realización de la autopsia médico legal y la entrega a los familiares. En un caso normal, los actos

rituales son desarrollados por la familia, que se encarga de la disposición, vestimenta y limpieza, con el objetivo de prepararlo para su homenaje y despedida. Una vez que pasa por el SML, y sólo después de su entrega a los familiares, el rito vuelve a su cauce normal con el depósito de ofrendas, los deseos de un buen viaje, el cortejo fúnebre, el entierro, la despedida y el luto.

Por lo tanto, se aprecia un conflicto normativo y cultural en relación con el rito fúnebre y la propiedad del cuerpo. En el momento en que, por mandato de la justicia, se levanta del sitio del suceso, el cadáver es de propiedad exclusiva del fiscal que lleva la causa y no es entregado a sus familiares hasta que se concluyen los peritajes ordenados por la ley. Por lo tanto, entra en una categoría de “secuestro parcial”, donde el familiar inicia, con el dolor de la pérdida, los procedimientos legales para su recuperación.

En este lapso, que puede llevar desde unas cuantas horas hasta días, el rito queda suspendido en el tiempo. Los familiares se aglutinan a las afuera del SML para esperar la entrega del fallecido. El dolor y la angustia por saber que el cuerpo es intervenido en la soledad de una cámara de conservación no ayuda a sobrellevar la pérdida, pues el rito tradicional aún no se puede realizar. El Estado sustituye el rol de la familia: lo desnuda. Lo interviene y lo viste. La atmósfera ritual desaparece: está secularizada.

Conclusión

Como comentaba con un amigo, el antropólogo mexicano Edgar Gaytán, quien tuvo la gentileza de leer este artículo, se debe enfatizar en la existencia de cierta ortodoxia en los procedimientos institucionales, los cuales muchas veces incurren en prácticas “antinaturales” para las necesidades psicosociales y culturales de la gente. Esta secularización, muchas veces innecesaria, por lo general responde a políticas y procedimientos contingentes y en ocasiones obsoletos, mediante los cuales la institución se apropia de manera autoritaria del cuerpo, transgrediendo vínculos y valores socioculturales.

Como parte de los procedimientos internos del SML, los funcionarios que trabajan en la Sala de Entrega de Fallecidos del Departamento de Tanatología juegan un rol en el proceso ritual fúnebre. Ciertamente es poco probable que los familiares, amigos o deudos participen en la fase inicial del rito mortuario en el interior del SML, es decir, en la preparación y limpieza, ya que el cadáver está en custodia de los órganos de justicia del Estado chileno desde el momento del fallecimiento. Así, el cuerpo no puede ser devuelto a los familiares hasta que el fiscal que lleva la causa judicial así lo deter-

mine. En cuanto llegan a esta institución, los deudos o dolientes buscan ver, tocar, tener el cuerpo: hacer el reconocimiento y que éste sea entregado a la brevedad. Es decir, vienen a “rescatarlo”, a recuperar lo perdido.

En consecuencia, y para llevar el análisis a un contexto más amplio, lo que se observa en este espacio de interacción es la centralidad del cuerpo cadavérico, mediado por un conflicto entre la norma del Estado judicial y la norma consuetudinaria del rito, que no hacen más que revelar la tensión entre modernidad y tradición. La fachada del SML se convierte en el límite físico y simbólico entre el Estado y la sociedad, lo moderno y lo tradicional, lo secular y el sistema de creencias. La frontera es ritual y formal: una frontera que divide y concreta una tensión, que sólo explota y encuentra su cauce cultural una vez que el cuerpo ha sido entregado y la ceremonia fúnebre prosigue su curso normal.

Bibliografía

- BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, Londres, Blackwell, 1993.
- BERGER, P y Th. LUCKMAN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- DURKHEIM, Émile, “Representaciones individuales y representaciones colectivas”, en E. DURKHEIM, 2000, *Sociología y filosofía*, Buenos Aires-Madrid, Miño y Dávila, 2000 [1898].
- ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 2001.
- FRAZER, James George, *La rama dorada*, 1890.
- GENNEP, Arnold VAN, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
- IRION, Paul E., “The Funeral and the Bereaved”, en C. Allen HANEY, Christina LEIMER y Julian LOWERY, *Spontaneous Memorials: Violent Death and Emerging Mourning Ritual*, en línea [<http://www.adec.org/pubs/omega.htm>].
- JODELET, D., *Representaciones sociales*, París, PUF, 1989.
- _____, “La representación social: fenómenos, conceptos y teoría”, en S. MOSCOVICI, *Psicología social*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1984.
- KALISH, Ra, *La vejez: perspectivas sobre el desarrollo humano*, Madrid, Pirámide, 1991.
- MOSCOVICI, Serguéi, *Psicología social*, Barcelona, Paidós, t. II, 1993.
- ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD, *Manejo de cadáveres en situaciones de desastre*, Washington, D.C., Áreas de Preparativos para Situaciones de Emergencia y Socorro en Casos de Desastres-OPS/OMS, 2004.
- PINAZO, Sacramento y José BUENO, “Reflexiones acerca del final de la vida. Un estudio sobre las representaciones sociales de la muerte en mayores de 65 años”, en Rev Mult GERONTOL, núm. 1, 2004, p. 14, en línea [http://www.nexusediciones.com/pdf/gero2004_1/g-14-1-004.pdf].
- TURNER, Victor, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.

Los abatidos al patíbulo: disciplina y control de la muerte durante el bandolerismo en Brasil

Juan Camilo Riobó Rodríguez

Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia

RESUMEN

En este trabajo se realiza un análisis semiótico del fenómeno del bandolerismo en Brasil por medio de la masacre de Angico, en el noreste brasileño, episodio central en el ocaso de los *cangaçeiros* o bandidos nordestinos. Perpetrada en junio de 1938, allí se dio muerte a Virgulino Ferreira, alias *Lampião*, a su compañera María Bonita y a nueve de sus lugartenientes. El artículo indaga en una fotografía tras las ejecuciones como situación de etiqueta social, así como en la significación de los recursos empleados por la fuerza pública para mitigar los efectos políticos de las cuadrillas bandoleras en el noreste brasileño. Una de estas prácticas consistió en la exposición de los cuerpos abatidos, en aras de construir una imagen palpable de poderío y efectividad militar; a partir de la glorificación de la justicia y su valor correctivo.

Palabras clave: *cangaçeiros*, *Lampião*, muerte, etiqueta, cuerpos, prácticas, Brasil.

ABSTRACT

In this work a semiotic analysis is conducted on the phenomenon of *bandolerismo* (banditry) in Brazil vis-à-vis the massacre of Angico in the country's Northeast, a central episode in the decline of the *cangaçeiros* or northeastern outlaws. In June 1938 the massacre took the lives of Virgulino Ferreira, alias *Lampião*, his partner María Bonita, and nine members of their band. The article delves into a photo taken after the executions as a situation of social etiquette and into the significance of the resources employed by law enforcement to mitigate the political effects of bandit gangs in northeastern Brazil. One of these practices was to display the bodies of those killed to construct a palpable image of power and military effectiveness, based on the glorification of justice and its corrective value.

Keywords: *cangaçeiros*, *Lampião*, bandits, death, etiquette, bodies, practices, Brazil.

La semiología como ciencia estudia la vida de los signos lingüísticos en su función social (Guiraud, 1999: 107-133). Para Saussure, el signo es definido como un código formal de la comunicación y emerge en forma de rito ceremonial, fórmulas de cortesía, rituales sociales y saludos, entre otros. La comunicación que dota el signo en la trasmisión de ideas y mensajes se estructura en un sistema de códigos que la conforman: objeto, referente, código de transmisión y destinatario. Su función comunicativa es la emotividad entre el mensaje y el emisor; lo connotativo con la reacción del receptor cuando recibe el mensaje, la poética en la función estética del mensaje, su transformación en un objeto y, finalmente, la función fáctica que afirma la comunicación en las relaciones sociales por medio de los procesos que dotan de significación a los signos (*ibidem*: 13). Estas funciones distinguen un signo lógico y otro expresivo que constituyen el sentido de información del círculo transmisor de comunicación, con lo cual se distingue la socialización del lenguaje en los sistemas culturales (*idem*).

Para John Deely (1996: 53-77), el rol del signo debe estudiarse con un método que profundice la reflexión sobre las capas de intensidad de la marca comunicativa en la sociedad y una actividad semiótica que brinde un punto de vista de prelación entre los elementos constitutivos del acontecimiento dentro del signo. Deely apuesta por concertar, en la semiosis, la concentración del signo en cualquier actividad humana y la revelación del método semiótico por sus partes intertextuales, enfocado en las perspectivas objetuales de su significado y sus impactos en los roles ceremoniales sociales y culturales. Es en parte la búsqueda de un método de interpretación la que distingue las construcciones del lenguaje, las señales, los códigos; en definitiva, los espacios en que circula su producción semántica como un todo de sentido y significación.

Ejemplo de estos lugares de movilización del signo, en el cual ceremonia y ritualidad son participantes, es el estudio del *Baile de los negritos*, en Uruapan, por parte de Jorge Amos Martínez (2002: 95-122), quien señala cómo estas danzas son textos culturales de identidad que agrupan una serie de signos en máscaras, kinemas, bailarines, etc., y que otorgan un vaso comunicante con los asistentes al baile. Asimismo menciona que las fiestas durante la Colonia servían para mantener las estructuras de castas. Con el tiempo, las sociedades negras e indígenas vieron en estas festividades la posibilidad de recrear sus propias culturas, hasta que los signos del baile trascendieron en la identidad étnica, que luego se integró al resto de la población (*ibidem*: 116). Este ejemplo nos permite acercarnos a las dinámicas del signo en la comunicación, en el mismo lugar que la cultura traza sus propias maneras de sentido e interpretación; para este caso particular, el baile demuestra la importancia del análisis textual de los fenómenos y sus roles en el contacto con la actividad humana.

A raíz del valor del signo en la sociedad, es importante analizar situaciones que contribuyan a visibilizar la relación del signo en el acontecimiento. En este sentido, la perspectiva analítica de interpretar la semiótica del comportamiento humano, como lo hace Civ'jan (1979: 173-187) con la etiqueta de los actos protocolarios, identifica el alcance del signo en las relaciones sociales por medio de los actos de ritualización y ceremonia. Se trata de situaciones de etiqueta que profundizan las dinámicas de acción de los símbolos en sus vínculos con la sociedad, en concreto la inserción de los signos en complejos sistemas de representación con un significado preciso de desplazamiento entre emisor y receptor, significante movilizado por una necesidad de comunicación inherente a la operación sociopolítica de las personas con su medio. El autor señala que en cualquier puesta en escena, como una reunión familiar, una cena de trabajo, el entierro de un difunto o la celebración de una festividad, entre otras formas de vínculo y contacto entre grupos, existen actos de trascendencia que implican una intención de comunicar, así como roles que posibilitan la salida y llegada del mensaje deseado.

Para el siguiente ejercicio de etiqueta se utiliza una imagen que retrata el ocaso del bandolerismo en Brasil, con el asesinato de Virgulino Ferreira da Silva, alias *Lampião*, en el marco de la recordada masacre de Angico, en el noreste de ese país. El análisis se centra en una fotografía de la escena del “asesinato”,¹ en la que se observan 11 cabezas superpuestas en una escalera, así como en la serie de objetos que las rodean, como armas, cananas, sombreros, bolsos y unas máquinas de coser, entre otros elementos. La imagen imita una estructura piramidal que recopila una muestra característica de objetos comunes de los forajidos nordestinos en el siglo XX, representación barroca de lo que podemos denominar *a priori* como una teatralización del castigo frente a los criminales: acto mortuario que marca la historia del final del bandolerismo en Brasil con la muerte del célebre *Lampião*.

La fotografía retrata una situación de etiqueta social, ya que implica una organización simbólica en la transmisión de un mensaje, comunicación integrada a un móvil de expresión que condensa signos para su difusión. Este tipo de función acentúa el proceso comunicativo del binomio emisor-receptor; es decir, existe una instancia organizativa que produce el sentido, en este caso la presencia del terror y la afirmación del poder en una situación de sometimiento; en concreto, la teatralización de la muerte

¹ La fotografía tuvo un papel importante en la difusión del mito bandolero. Los “Robin Hood” del pasado quedaron retratados para la posteridad. Así se creó toda una iconografía romántica y fantástica en blanco y negro que, con la popularización del retrato fotográfico, propagaría la figura de estos singulares personajes (véase Marco, 2001: 190).

por parte del emisor para la propagación de un mensaje correctivo dirigido a los receptores: “cabezas cortadas”, signo inmerso en un contexto de inestabilidad política y visibilidad de figuras indisciplinadas en una región agreste y conflictiva.

El desarrollo de la inestabilidad política derivada en la emergencia del fenómeno del bandolerismo en el noreste de Brasil, en lo que se conoce como el “sertón”,² incluyó tres ciclos históricos: emergió y tuvo su auge en la época imperial (1822-1889); llegó a su apogeo durante la primera república, la Velha (1889-1930), con el nacimiento del *cangaço* independiente, y se derrumbó con el Estado Novo de Getúlio Vargas, en los albores de la Segunda Guerra Mundial. Este panorama, bajo el último ciclo de expansión, brindaría los sucesos correspondientes a la masacre, donde bandas armadas paralelas a la fuerza pública irrumpían en los caminos para robar y tomar el control de las principales rutas de acceso a la población; una lucha animada por las fuertes sequías que acompañan la zona y sus altos índices de pobreza.

En pleno siglo XX, esta situación acusaba el nacimiento de la república brasileña y la liquidación de sus lazos coloniales, en una crisis social que enfrentaba la modernización industrial en el sur con las ciudades de Río de Janeiro y São Paulo, y la pauperización de los estados del noreste como Minas Gerais, Bahía y Pernambuco (Pereira, 1992: 94). La inestabilidad del antiguo régimen resultó fecunda para el proyecto económico del presidente Getúlio Vargas, quien combatió con medios represivos cualquier brote de oposición a su sistema de industrialización.

Entre los actores sometidos a la represión de Vargas, los *cangaçeiros* o bandoleros del sertón fueron un objetivo puntual de la nueva república. Como representantes de la indisciplina del cuerpo social, actuaban en cuadrillas robando a los visitantes, en numerosas ocasiones protegidos por las elites regionales y figuras eclesíásticas. Entre estos sublevados destaca la figura de Virgulino Ferreira da Silva, nombre de pila del famoso bandolero brasileño *Lampião* (“lámpara”), quien a raíz de una vieja rencilla de sangre tras el asesinato de su padre organizó su propia cuadrilla bandolera y fraguó sus planes vengativos. Tras azotar el noreste brasileño con sus compañeros de escuadra, murió envenenado el 29 de julio de 1938 en Angico. Como ninguna otra

² Región reconocida por sus luchas mesiánicas y de resistencia contra la república en el siglo XIX. El levantamiento fue alentado por el reconocido líder mesiánico Antonio Conselheiro y sus seguidores, quienes desafiaron al ejército brasileño en una confrontación de tintes religiosos en lo que se conoce como la Guerra de los Canudos, entre 1896 y 1897. Después de la sublevación religiosa de Conselheiro, que culminó con la destrucción total de la ciudad de Monte Santo, el sertón o “región agreste” se convirtió en sinónimo de resistencia contra los diferentes proyectos de gobierno que buscaban instaurar la república en todo el país (véase Da Cunha, 2005).

figura de los *cangaçeiros*, *Lampião* es el proscrito más recordado por los brasileños. Su trágico deceso y su eterno amor por su compañera Maria Bonita es una explicación oportuna para comprender la psique de su popularidad.

La indisciplina promovida por *Lampião* y sus lugartenientes, sumada a la inestabilidad de la zona del sertón, así como las intenciones de “progreso” de Getúlio Vargas, empujaron a poner un punto final a las correrías delictivas de estos personajes, tarea que consistió en eliminar su papel de benefactores entre la población, al romper su cadena sanitaria con sus precursores y la posible reproducción de su símbolo de “inestabilidad”. Como eliminar este remoquete de *cangaçeiros* a traición resultaba peligroso, las acciones de control necesitaban ser precisas y elaboradas: no se asistía a la eliminación física de un bandido, ya que en síntesis se trataba de contrarrestar los efectos políticos de una figura que gozaba del monopolio de la fuerza y la identidad regional.

Así, en junio de 1938 el cabo João Bezerra, adscrito al batallón segundo de la policía, detuvo al comerciante Pedro Cândido, de la villa alagoana de Piranhas, bajo la sospecha de sostener vínculos con *Lampião*. Sometido a penosas torturas, el comerciante terminó confesando su relación con el proscrito y declaró que los *cangaçeiros* se encontraban escondidos en una pequeña cueva de la selva de Angico. Al parecer, los militares obligaron a Cândido a dirigirse al lugar y confirmaron esta información. Tras detectar a plenitud el sector y acordonar el lugar en plena noche, el cabo Bezerra obligó a Cândido a regresar a la cueva, esta vez con la misión –aprovechando la complacencia de la oscuridad– de envenenar el café que tomarían por la mañana los bandoleros. La acción surtió efecto en las primeras horas del día: los 11 cuerpos yacían durmientes, muertos por efecto del veneno suministrado (*ibidem*: 301).

Más tarde Bezerra registró la zona con una orden de fuego cruzado, sin importar que sus rivales ya hubieran perecido. El cabo ordenó el registro de los cuerpos de los abatidos, situación aprovechada por los soldados para saquear los objetos de valor. Luego de estas acciones, con la plena identificación del cuerpo de *Lampião*, el soldado Sebastián Vieira Sandes recibió de sus superiores la orden de cortar la cabeza del proscrito; con igual misión, el soldado Antonio Bertoldo da Silva hizo lo propio con Maria Bonita. Los demás personajes corrieron la misma suerte: tras ser decapitados, los cuerpos fueron arrojados al fondo de un río, pero las cabezas quedaron colgadas en latas de queroseno llenas de salmuera.

La escena no concluyó con la reprimenda de cercenar las cabezas. Finalmente, los oficiales simularon un combate: asesinaron al soldado Adrião Pedro de Souza y dispararon en una pierna al cabo João Bezerra, situación que demuestra la intención de construir un escenario de heroísmo por parte de los soldados, a modo de evitar

suspicias e incredulidad entre los pobladores del sertón. Esta última medida intentaba contrarrestar el sentimiento de imbatibilidad “natural” de *Lampião*, así como comunicar a los nordestinos la victoria punitiva de los soldados y el mensaje de victoria militar del presidente Vargas, con la espectacularidad del combate fabricado y su reproducción de justicia como telón de fondo.

Pero aún quedaba incompleta la transmisión del mensaje correctivo y de justicia, pues se requería de un dispositivo exterior que hiciera entrar a los pobladores en contacto íntimo con la muerte del enemigo, propiciando otro canal de escenificación para cerrar el ciclo de victoria militar. Favorecidos por la posesión de las cabezas, los receptores del mensaje –los militares–, decidieron exteriorizar su glorificación: la exposición pública de las 11 cabezas a modo de prácticas patibularias. Para este fin utilizaron las escaleras de la iglesia de la parroquia –localizada en la Praça do Monumento– y allí las expusieron ante los ojos de la comunidad, en especial de los feligreses.

De manera paralela, escenificaron la cotidianidad de los proscritos al exponer, en torno a las cabezas, las pertenencias encontradas en la cueva: sombreros de cuero sin curtir, con tres estrellas de oro y ocho monedas de oro en la *testeira*; dos sortijas: una conmemorativa de un grado en medicina y la otra, una argolla de compromiso en oro, grabada con el nombre de SATINHA, además de unas máquinas de coser propiedad de Maria Bonita; dos puñales de mango de plata y nácar; un fusil modelo 1908 y morrales militares de variados colores.

Esta escena pública llamo la atención de los vecinos de todo el estado de Alogas, que acudieron en masa a observar los “difuntos” en su última morada. Para los asistentes a tal patíbulo, *Lampião* era invulnerable: no le entraba ninguna bala, solo podía morir por efectos de la naturaleza y tenía parte con Dios y con el Diablo (Pereira, 1992: 164-168).

Sin embargo, ahora se hallaban ante su cabeza; su cuerpo había sido extirpado del mismo modo que su inmortalidad. Quedaba ante los ojos de los testigos el regocijo militar del triunfo por la vía armada y la autoridad económica del Estado Novo. Desde ese momento, la vulnerabilidad del castigo era inminente: suplicio público constituido por una gramática del terror y el aplacamiento de las figuras míticas al orden natural de la muerte sobre el crimen.

Esta gramática se repetiría en todos sus niveles de terror en Maceió, donde las 11 testas llegaron el 31 de julio para ser exhibidas en el cuartel de la policía hasta el día siguiente, depositadas a las 10 de la noche en el anfiteatro de la Santa Casa de la Misericordia. Este manejo patibulario demuestra el interés de las autoridades en



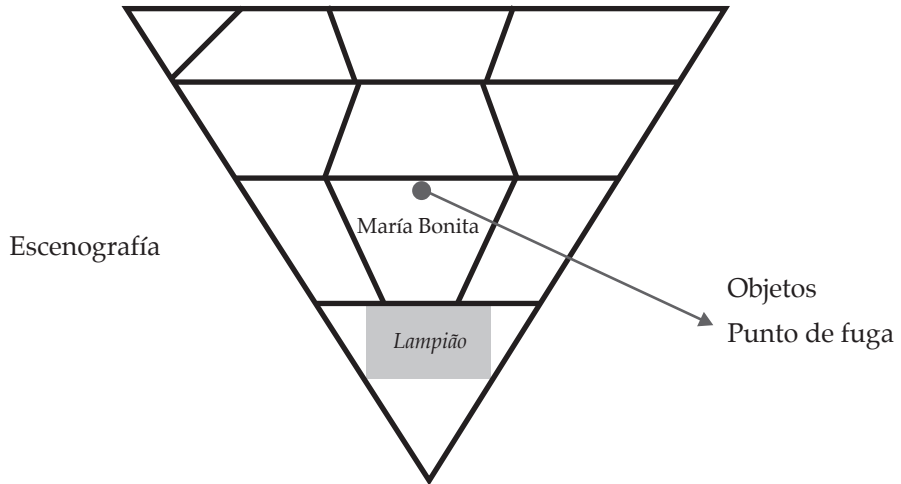
Fuente <http://agroecologianews.com.br/hoje-e-o-dia-do-agricultor>

escenificar su poder en todas las instituciones de la sociedad, objetivo orientado al disciplinamiento de una nueva república industrializada, protegida por un aparato de seguridad capaz de doblegar cualquier fuerza sobrenatural, en busca de la normalización de los cuerpos, incluso aquellos protegidos por supuestos pactos divinos y revestidos con la fantasía milenarista.

La fotografía analizada aquí es una pieza en blanco y negro tomada en las escaleras de la iglesia de la parroquia de la prefectura Piranhas, Alagoas, ubicada en la Praça Do Monumento. Aunque se desconoce quién tomó la fotografía, posiblemente fue uno de los policías participantes en la masacre, que capturó la escena con fines comerciales o la intención de difundirla en algún medio local.

El registró se llevó a cabo desde una distancia considerable respecto a las cabezas, a modo de obtener una toma amplia que provocara impacto en el conjunto de la situación. La luz tenue indica que fue tomada a media luz natural, cuyo foco se halla en la prometida del rey del sertón.

Las líneas de fuga de la fotografía se organizan conforme al diagrama de la siguiente página:



La imagen representa una situación de etiqueta, ya que los cuerpos de los bandoleros se utilizaron como acto protocolario para que los efectivos militares y las autoridades locales mostraran su colaboración con el gobierno del presidente Getúlio Vargas, con miras a la instauración del Estado Novo; en el fondo, representaba la necesidad implícita de un proceso de pacificación para el noreste brasileño, reconocido por su histórica y milenaria rebeldía e ingobernabilidad.

Así, la muerte de *Lampião* y la exposición del cuerpo sirvió como acto disciplinario y castigo para los pobladores, pero también representaba una etiqueta protocolaria que saludaba a Getúlio Vargas y su lucha por la industrialización en Brasil. Aquí es importante mencionar que, entre 1936 y 1945, durante el Estado Novo, el contexto brasileño se orientó hacia la intervención estatal en la economía y el nacionalismo político bajo la figura de Vargas, que adoptó una centralización administrativa y la eliminación de cualquier reducto que impidiera la expansión económica. Por esta razón, el noreste fue uno de los principales objetivos de la pacificación.

El acto protocolario se inició con la organización de las 11 cabezas, envueltas en salmuera, y en la selección del lugar para su exposición, en la parroquia citada. Una vez definido el sitio, los policías, capitaneados por el cabo João Bezerra, ubicaron las cabezas en las escaleras que conducían a la entrada principal del recinto, con lo que facilitaron la jerarquización que distingue Civ'jan (1979: 173-180).

A propósito de sus niveles de jerarquía, las cabezas se organizaron de la siguiente manera: Virgulino Ferreira (abajo), Maria Bonita (segundo cajón, al centro), cinco escoltas (segundo y tercer cajones) y, en el último cajón, cuatro lugartenientes. Llama

la atención la manera poco usual en que se dispuso la jerarquía: hacia abajo, ubicando a *Lampião* en el último lugar de los escalones. Este tratamiento jerárquico tenía la intención de transmitir a los visitantes la manera en que el invencible ocupaba ahora los últimos lugares en la pirámide social: analogía mortuoria que interioriza en el receptor la disminución del poder mágico del forajido, desplazado en solitario por la línea inferior del crimen y alejado de su compañera Maria Bonita.

Para profundizar en el registro, el punto focal de la toma se localiza en la cabeza de Maria Bonita como línea de fuga y foco central, acaso por la manifestación de sorpresa del fotógrafo ante la presencia de la mujer. Precisamente uno de los símbolos distintivos de los *cangaçeiros* fue el idilio amoroso entre Maria y *Lampião*. Tal vez, al organizar la etiqueta, los militares buscaron asimismo la destrucción simbólica de la pareja y por eso no los ubicaron juntos, sino que les asignaron plazas distintas en la pirámide pública, con la intención de desnaturalizar el amor criminal y destruir cualquier mito escatológico de relaciones sexuales que pudieran infundir. Curiosamente, el jefe bandolero no ocupa el objeto central de la lente, sino su compañera. Esto minimiza al primero en la situación montada y lo disminuye en su configuración simbólica, pues si la foto se observa con distracción, el rey del *cangaço* pasa inadvertido dada su ubicación inferior.



Tras jerarquizar las cabezas, el acto protocolario prosiguió con una pequeña lista de participantes colocada en una tablilla ubicada del lado izquierdo de las cabezas. La lista contenía el nombre de los abatidos, quienes hacían la veces de “invitados”: los únicos convidados. Esto tendría el objetivo patibulario de infundir la atención del número de logros militares y el conteo específico de los criminales disciplinados con la muerte, reducidos mediante el poder militar y la ponderación de la fuerza “legal” sobre los ilegalismos populares (Castro, 2011: 205). Esta última forma de ilegalidad ponía en peligro la riqueza de las elites cercanas al presidente Vargas, una amenaza que afectaba la propiedad burguesa por medio de delitos como el robo, el pillaje y el abigeato, cometida por los actores descritos en la tablilla. Al asegurar los nombres y alias de estos individuos peligrosos, en su escritura se garantizaba la afirmación del exterminio y la pacificación de los actores desestabilizadores; la denominación del nombre daba

la seguridad del móvil correctivo y su éxito normalizador. Cabe destacar que el nombre de *Lampião* toma protagonismo en la “lista de invitados” por ubicarse en el primer lugar. De esta manera la grafía se dispuso a fin de conmemorar el ocaso de ese metafórico poderío fantástico que acompañó al rey hasta la derrota ante sus enemigos.

Otro elemento a destacar es que estos invitados fueron vestidos apropiadamente para la ocasión, con la vestimenta típica de su trasiego. Las armas, las cananas, las fornituras, las mochilas y los silbatos son textos culturales que conforman el signo de la ceremonia (Martínez, 2002: 107-

109), muestra palpable del acecho militar y la presentación formal del saludo a Vargas y el adiós de *Lampião* al noreste brasileño. Los oficiales buscaron con los kinemas emular una reunión de los forajidos como las que acontecían a menudo en las cuevas de Angico, para mimetizar la victoria con los aditamentos cotidianos: golpe simbólico para la transmisión del mensaje punitivo. Esta disposición de los vestuarios diseña una corporalidad en falso, como un recipiente invisible del contenido físico que configura un cuerpo fantasmagórico, un discurso del no cuerpo que existe en la visión del receptor y en el decorado de la ritualización pública de la muerte y la justicia.

Con el elemento kinético se finaliza la elaboración del artefacto ritual, fabricación simbólica que intenta en los signos de los proscritos encontrar su propia válvula de ruptura con la tradición de rebeldía de los nordestinos: cadena de signos normalizadores que revirtió su significado de expresión criminal, para fundar una nueva mimesis del relato de poder y a la par de una invención de nación homogeneizadora y estable.



1. Lampião, 2. Quinta Feira, 3. Maria Bonita, 4. Luiz Pedro, 5. Merculhao, 6. Electrico, 7. Caixa de Fosforo, 8. Enedina, 9. Casarana, 10. Neoconhecido, 11. Diferente



Conclusión

El asesinato de *Lampião* desencadenó una muestra del poder de las fuerzas oficiales brasileñas, que al abatir al bandolero encontraron un medio para producir una secuencia de contenido significado y forma significativa (Civ'jan, 1979: 186), asumiendo una posición connotativa de poder que debía superar la victoria oculta del envenenamiento y buscar la comunicación del heroísmo en el combate. Bajo este aspecto, falsearon la contienda como medida preliminar para poner su victoria en un horizonte simbólico, sirviendo al populismo de Vargas en contraposición con el ambiente de ingobernabilidad del noreste. Estos sucesos generarían una simbiosis con la decapitación y su gramática de terror, herencia del castigo-justicia en el antiguo régimen y artefacto mortuorio que, en la escenificación pública, concretaría el camino significativo deseado. En otras palabras, la creación de una etiqueta social en el acto de mostrar las cabezas. El lugar, las escaleras de una iglesia. El tiempo, 8 de junio de 1938. Y el género, abierto para todo el público. Todo esto con la función de comunicar la “nueva” ley y su castigo.

En este caso, la etiqueta se realizó con restos humanos: un forzoso acto protocolario que pretendía, por medio de lo dicho –“Mira quién está aquí, mira quién te trajo por aquí” (*ibidem*: 187)–, ofrecer una reverencia al Estado Novo de Getúlio Vargas y despedir el mito de inmortalidad e imbatibilidad de *Lampião* y su cuadrilla. En esta ceremonia coexistió una dosis de respeto y unanimidad por los salteadores del camino, pues no bastó con envenenar y acribillar sus cuerpos, sino que también se requirió de una ceremonia de despedida para sepultar su significado y evitar la pululación del mito entre los inconformes. Pese a la construcción del sentido de victoria por parte de los militares, las emociones del patíbulo salieron a relucir desde los primeros visitantes (Foucault, 2005: 40-55), que implicaron el heroísmo del personaje y su valor en la reproducción de una identidad regional.

En el análisis de esta situación simbólica se concluye que el cuerpo de otros se usa con fines protocolarios. Pese a que los participantes ya estaban muertos, la situación ceremonial no cambió el sentido del mensaje transmitido por los militares al presidente Vargas. Por eso se intentó, con el mayor tino posible, ajustar la escena con los accesorios correspondientes: textos de sentido victorioso que facilitaron la consumación de esa etiqueta social y cultural. Más allá de que el acto protocolario se erigiera como punto de control en esta conflictiva región, fue un profundo giro comunicativo en las instancias culturales del *cangaço* ante el sometimiento militar y el ocaso en sus relaciones con hacendados, elites regionales y círculos políticos, ahora abiertos al Brasil industrializado.

Bibliografía

- CASTRO, Edgardo, *Diccionario Foucault, temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- CIV'JAN, T. V., "Semiótica del comportamiento humano en situaciones dadas (principio y fin de la ceremonia, fórmulas de cortesía)", en Jurij M. LOTMAN y Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979, pp. 173-187.
- CUNHA, Euclides DA, *Los sertones. Campaña de canudos*, México, FCE, 2005.
- DEELY, John, *Semiótica: ¿método o punto de vista? Los fundamentos de la semiótica*, México, UIA, 1996.
- FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- GUIRAUD, Pierre, *La semiología*, México, Siglo XXI, 1999.
- MARCO, Rossana, "La construcción del héroe y del antagonista a través de las imágenes: Garibaldi y los bandoleros del sur de Italia 1861-2011", en *Quaderns-e*, núm. 16, 2001.
- MARTÍNEZ AYALA, Jorge Amos, "¡Que bailen los negritos! Danza e identidad étnica en Uruapan", en *Uruapan, paraíso que guarda tesoros enterrados, acordes musicales y danzas de negros*, Morelia, UMSNH/Morevallado/Grupo Cultural Uruapan Visto por los Uruapenses, 2002.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M. I., *Os cangaçeiros. La epopeya bandolera del noreste de Brasil*, Bogotá, El Ancora, 1992.
- ROSSANO, Marco, "La construcción del héroe y del antagonista a través de las imágenes: Garibaldi y los bandoleros del sur de Italia, 1861-2011", en *Quaderns-e*, núm. 16, 2001.

La Santa Muerte en la vida cotidiana de una familia de la colonia Ajusco

Sergio G. de la Fuente Hernández
Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

En la colonia Ajusco, en el sur de la ciudad de México, se encuentra la Casa Esotérica de los Santos, la cual destaca por los servicios que ofrece, como lectura de veladoras, trabajos para el amor, la salud y el dinero, venta de artículos relacionados con la Santa Muerte y, en especial, por tratarse de un espacio de devoción familiar; en ese lugar dos creyentes de la también llamada Niña Blanca desarrollan la mayor parte de sus actividades, junto con sus hijos. Un aspecto fundamental para comprender este culto son sus devotos, por lo que el objetivo de este artículo consiste en mostrar, a partir de su narrativa, cómo esta pareja ha incorporado a la Santa Muerte en su vida cotidiana de modo que oriente sus acciones y defina su visión del mundo.

Palabras clave: Santa Muerte, Dios, culto, vida cotidiana, prácticas devocionales, altares, percepción de sí, universo sagrado católico.

ABSTRACT

The Casa Esotérica de los Santos (Esoteric House of Saints) is located in the Ajusco neighborhood in southern Mexico City. It stands out for the services it offers, such as reading votive candles, spells for love, health, and money, and the sale of items related to Santa Muerte (Saint Death). It especially serves as a space for family devotion, for here two believers in the same tradition, which is also known as the Niña Blanca (White Girl), perform most of their activities, together with their children. A fundamental aspect in the understanding of this veneration are its devotees, so the aim of this article is to show, on the basis of their story, how this couple has incorporated Santa Muerte into their daily lives so that it guides their actions and defines their vision of the world.

Keywords: Santa Muerte, God, veneration, daily life, devotional practices, altars, self-perception, Catholic sacred universe.

Presentación

Esta investigación¹ se sustenta en el oficio etnográfico, el cual implica un esfuerzo intelectual al que Clifford Geertz llama “descripción densa”, pues se asemeja más a la escritura y posterior interpretación de un texto (Geertz, 1990: 21). Para este autor, la etnografía tiene como objeto de estudio estructuras significativas producidas, percibidas e interpretadas por agentes sociales (*ibidem*: 22).

Los seres humanos son agentes intencionales cuyas acciones obedecen a razones; por lo tanto, son capaces de explicar, si se les cuestiona, su modo de actuar, así como sus motivos, e incluso mentir. Esto implica una capacidad reflexiva, que no sólo se debe entender como una “autoconciencia”, sino también como “el carácter registrado del fluir corriente de una vida social” (Giddens, 2003: 40). Anthony Giddens entiende que “el registro reflexivo de la actividad es un rasgo permanente de la acción cotidiana” (*ibidem*: 43); es decir, los actores registran el flujo de sus actividades, así como aspectos sociales y físicos de los contextos en que se desenvuelven, de tal forma que racionalizan sus acciones. Esta racionalización implica una “comprensión teórica” continua sobre los fundamentos de su actividad (*idem*).

La actividad etnográfica, como apunta Geertz, supone observar las cosas desde el punto de vista del actor; es decir, las descripciones culturales se interesan en las interpretaciones que hacen de su experiencia personas de un grupo específico, porque describen tales interpretaciones, y son antropológicas porque las realizan antropólogos (Geertz, 1990: 28). Es el caso de este documento, donde la parte fundamental es la voz del devoto a la Santa Muerte, pues me interesa la conducta humana como producto del modo en que los seres humanos definen su mundo (Taylor y Bogdan: 1984: 23). En cuanto a este culto, mi objetivo es presentar el punto de vista de los fieles para describir y explicar su realidad, su devoción, tal como ellos la experimentan.

La Casa Esotérica de los Santos

En la colonia Ajusco, ubicada en la delegación Coyoacán, en el sur de la ciudad de México, muy cerca del mercado de La Bola, se encuentra la Casa Esotérica de los Santos,

¹ Este trabajo se basa en mi tesis de maestría en estudios políticos y sociales, titulada “La construcción social del culto a la Santa Muerte. Estudio etnográfico en la colonia Ajusco”, México, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales-UNAM.

propiedad de Carlos y su esposa Youalli. Abre de domingo a viernes de 11 de la mañana a seis de la tarde, y entre sus servicios destacan la lectura de cartas y de veladoras, la venta de artículos relacionados con la Santa Muerte, lociones, velas, inciensos, jabones, limpias, trabajos para el amor, la salud y el dinero. También venden artículos de limpieza. Este espacio se distingue porque en su entrada tiene a una Santa Muerte de tamaño natural, forrada de dólares de juguete. A primera vista parece un altar, pero no es así.

En la Casa Esotérica Carlos y Youalli desarrollan la mayor parte de su vida cotidiana como familia, ya que por el horario de atención pasan más tiempo ahí que en su departamento. Entre ambos atienden tanto la tienda como a sus hijos. El espacio es de seis metros de largo por cuatro de ancho, aproximadamente. La entrada tiene alrededor de tres metros. Al frente hay un pequeño mostrador donde exhiben pequeñas figuras y dijes de la Santa Muerte, escapularios, productos de limpieza e higiene personal. Allí preparan las veladoras y hacen la lectura de las mismas. Sobre unas repisas está la mayoría de las imágenes pequeñas y medianas de la Santa Muerte, así como de la Santísima Trinidad, san Judas Tadeo, san Miguel Arcángel, la Virgen de Guadalupe y Jesús Malverde, además de inciensos, veladoras, aerosoles y polvos para diversos fines –amor, salud, dinero–. En el centro del local tienen unas imágenes de la Santa Muerte en forma de Catrina, aunque con vestidos de colores; casi a la mitad del espacio hay una cortina azul corrediza que emplean para dividir el lugar cuando realizan prácticas de sanación.

Como el negocio es una extensión de su hogar, tienen un televisor, un baño, juguetes, una carriola, un sillón para descansar, cuatro bancos de plástico para ellos y los clientes, una parrilla y utensilios para preparar su comida. El cuidado de los niños y la atención al público se dividen entre Carlos y Youalli; cuando los dos están ocupados los apoya el hijo mayor, quien se encarga de los más pequeños mientras realiza su tarea escolar.

Carlos y Youalli, pareja de agentes especializados

Carlos tiene 40 años y está divorciado. Estudió periodismo en la escuela Carlos Sep-tién García, así como fotografía. Es católico porque así se lo inculcaron, aunque no comparte muchos aspectos de esta religión, como la figura de los curas, pues considera que éstos siempre se enriquecen a costa de la fe de la gente. Cree en los santos, pero no les tiene devoción, aunque en ocasiones, según sus necesidades, le pide a la Virgen de Guadalupe, a san Charbel o a san Judas. La primera vez que vio a la Santa Muerte fue en una imagen que su mamá compró tras confundirla con la de otra santidad, de

modo que cree en *la Flaquita* desde hace poco más de 30 años. Fortaleció su devoción al trabajar en una editorial que abordaba distintos temas, entre ellos el esoterismo. Ahí comenzó haciendo reportajes sobre la Santa Muerte, hace ya 16 años. A partir de entonces la integró a su vida cotidiana, al dedicarle más tiempo para escribir sobre ella y recabar experiencias de la gente. Algunos años después se empleó en otra editorial, donde fotografiaba altares de diversas zonas de la ciudad para las revistas *Altares de la Santa Muerte* y *La Santísima, una Religión*. Incluso llegó a escribir en ellas, principalmente sobre las vivencias que le compartían los fieles.

Cuando eran novios, Carlos le propuso a Youalli que pusieran como negocio una “casa esotérica”, pues debían aprovechar sus cualidades y su afinidad como creyentes de la Santa Muerte. Ella estuvo de acuerdo, por lo que primero abrieron una en Ciudad Satélite y después se cambiaron a la avenida Aztecas, en la colonia Ajusco, donde permanecieron seis años. Más tarde instalarían la Casa Esotérica de los Santos, donde llevan más de cuatro años.

Youalli estudió para estilista porque su ex esposo le pagó un curso, pero no se sentía conforme con esa actividad, pues su vocación es ayudar a la gente. Esto la satisface mucho, pues percibe como las personas se van muy contentas por los beneficios recibidos. Además, recuerda que desde niña le ha gustado todo lo relacionado con el esoterismo. Su actividad en la Casa Esotérica de los Santos consiste en preparar las veladoras y leerlas; por medio de ellas explica a la gente qué es lo que tiene, qué está mal y qué necesita para resolver el problema. A ella y a Carlos nadie les ha enseñado a sanar: se han ido formando en la práctica, pues ya tenían el don de curar.

Carlos y Youalli tienen tres hijos: uno de 17, otro de seis y uno de tres.² Cuando era pequeño, al mayor le daba miedo la Santa Muerte, pero Youalli le explicó que no debía temerle, pues ella los cuida tanto a ellos como al resto de la gente. Además, los trabajos que realizan son para ayudar. Actualmente éste quiere auxiliarlos a preparar las veladoras y leerlas; le interesa dedicarse a lo mismo que su padre y su madre. A Youalli no le preocupa que su hijo siga sus pasos, pues si ella lo hizo: “¿Por qué él no?”. Por su parte, Carlos no piensa inculcarle el culto a sus hijos. Comenta que el mayor —de su anterior matrimonio, de 22 años— no cree en la Santísima, pero el de 17 sí, y cada vez participa más en algunas actividades del negocio. En cuanto al de seis años:

² No incluyo los nombres de los hijos. Carlos me solicitó que no los pusiera debido a que, en la actividad que realiza, existen muchas envidias y alguna persona malintencionada podría hacerles daño. Esta creencia se encuentra presente entre varias de las personas que se dedican a las prácticas de sanación, por lo que son muy cuidadosos en cuanto a nombres o fotografías.

“Le digo: ‘Despídete de la Santita’. Entonces ahora sí que le hace como si estuviera viva. Le choca su mano como de ‘chócalas’ y le da un beso en el cráneo. Entonces... o sea, yo no les voy a inculcar... ‘Ten el libro, léelo y rézale’: no. Si él me ve y me pregunta, pues yo lo oriento”.

Carlos, Youalli y sus hijos perciben a *la Santita*, como cariñosamente la llaman, como parte de la familia, pues conviven con ella prácticamente durante todo el día, tanto en el negocio como en su casa.

Prácticas devocionales cotidianas

Carlos reza a diario, por la mañana y por la tarde, con una oración que le “sale del corazón”. Mantiene su fe a partir de la retroalimentación que obtiene de las personas que acuden con él. Ha participado en peregrinaciones como la que se realiza cada año, en agosto, a Tepatepec, Hidalgo.

La Santa Muerte también está presente cuando abre su negocio. La saluda como si fuera una amiga a la cual le pidiera ayuda para tener buenas ventas: “Oye, Santita, échame la mano”. Cuando no vende, se enoja con ella y le pregunta: “¿Qué onda?”.

Youalli reza todos los días a la Santa Muerte con una oración muy “suya”, pues cree que de esa forma la Santita sabe que está junto a ella. Por eso no emplea las oraciones que aparecen en las revistas o libros dedicados al culto. Además, siente que la santa sí la escucha y que Dios no. A Él lo siente más lejano y a la Santísima más cercana, porque la ha ayudado en momentos difíciles, lo cual ha consolidado su fe. Hace tiempo llegó a sufrir mucho. Le pedía a Dios que la ayudara, pero no recibió alivio. Incluso llegó a padecer más. En cambio, la Santita sí la auxilió. Por eso la considera muy milagrosa y confía más en ella:

Como que la Santa Muerte sabe que la tengo ahí, que la tenemos ahí, que estamos más con ella. Por eso no se me da el rezarle las oraciones de ella. Y con Dios no, o sea, con Diosito... Diosito está más lejos. O sea, yo siento como que Diosito no me escucha igual que la santa [...] Porque vi que la santa me hacía milagros y todo eso. O sea, haz de cuenta que yo sí sufrí mucho. Entonces, veo que por más que le pedía a Diosito y todo eso, no me ayudó; al contrario, como que yo veía más sufrimiento, y con la santa no. O sea, por más que le pido, me ayuda; por eso digo como que: “¡Ah! Sí es milagrosa...”. Así pasa, ¿no? Si no te ayuda un santo y otro santo te ayuda... pues le pides al santo que te apoya más.

Por la noche, cuando la familia está a la mesa, no se agradecen los alimentos a la Santa Muerte, pero sí se comenta lo sucedido durante la jornada. Si Youalli no estuvo en la tienda, le pregunta a Carlos cómo le fue y él responde que bien, gracias a la Santa Muerte. Cuando no le va tan bien en las ventas, dice: “Ah, bueno, mañana se pondrá mejor, primeramente Dios y primeramente la Santa Muerte”.

La importancia del altar

Cuando el hijo mayor de Carlos tenía cinco años, recibió un fuerte golpe en la cabeza y permaneció “dormido” durante tres días. En un principio no le dio importancia y pensó que fingía para no ir a la escuela. Al tercer día su ex esposa lo llevó al Hospital Ángeles, donde le realizaron una tomografía. El resultado indicaba que tenían que drenarle líquido del cerebro; de no hacerlo, moriría. Lo llevaron al Hospital Infantil, y durante el camino le prometió a la Santa Muerte ponerle un altar si lo salvaba: “Entonces yo, cuando llegué, pues lo que vi fue un niño sano. Estaba despierto, estaba consciente, estaba lúcido. No le dije a la mamá de mi hijo, pues no cree en la santa, ni le dije a mi hijo. Nada más yo, pues: ‘Gracias, te agradezco’. Y así puse su altar”.

Primero lo instaló en el negocio de Satélite, luego en un local que también rentaba a un lado de su negocio, sobre avenida Aztecas. Al montarlo pensó que le ayudaría a atraer clientes. También consideró que, conforme las personas se acercaran, pues también era para el resto de la gente, crecería, pues esperaba que le pusieran limosna con la cual le haría una vitrina. Pero no fue así: “Entonces yo no le invertía al altar, porque llegaba un cuate que dice: ‘No, pues voy a ponerte un barandal y todo bien padre’. ‘Tráelo si quieres.’ Y nunca lo llevó. Otro cuate que iba a poner la cancelería tampoco la puso. Entonces ahí fue donde yo me di cuenta de que la gente a veces nada más quiere llegar a un lugar y nada más utilizarlo, usarlo, pero no procurarlo”.

Lo mantuvo abierto al público durante un tiempo, pero lo cerró porque algunas personas iban allí a hacer “limpias”. Carlos les decía: “No se puede, cómprate tu local, réntate tu local”. Considera que muchas personas no ponen altares por hipocresía, porque se preocupan de lo que pensarán de ellas.

Yo siento que la misma gente es la que se limita en ese aspecto por el “qué dirán”, por el “qué pensarán”, pero va enfocada en lo mismo. Lo enredan todo. No es porque les dé miedo, porque mucha gente dice: “Pues yo te traigo aquí atrás”. Tiene mucha razón. Por ejemplo, yo puedo amar a mi papá y no traigo una foto diario para enseñársela a todo

mundo. No tiene la gente por qué saber que lo quiero. Yo lo traigo y sé que lo amo. No por no mostrarlo dejo de quererlo; igual con la santa. La traigo debajo de mi camisa, la traigo en mi cartera o la traigo pintada, por así decirlo. Es muy mi manera de demostrarle que la quiero, pero también es lo que no entiende la gente: ¿por qué cerrar la calle para hacerle un rosario y demostrarle a los demás que la quieres?

Sin embargo, aprecia mucho a aquellos que se atreven a poner su altar. Cuando trabajaba en la revista, visitó muchos, por lo general con un común denominador: fueron instalados a raíz de un milagro, de una promesa. Piensa que también se hace para difundir la devoción, para que la gente crea y se acerque a rezar: para compartir. Por eso valora a la gente que busca demostrar que la Santa Muerte es milagrosa y que no actúa como los católicos, que colocan un altar a la Virgen de Guadalupe en una esquina y luego ahí se orinan o tiran basura.

Actualmente Carlos y Youalli no tienen un altar en su casa, pues carecen del espacio suficiente para hacerlo. En el negocio tampoco lo han hecho: tan sólo cuentan, afuera, con la imagen de bulto de la Santa Muerte, a tamaño natural y de color dorado, forrada con dólares de papel. Carlos se la compró a un amigo que las fabrica en el Estado de México y le tiene un gran afecto:

Pero sí se llega a encariñar uno... Se rompió y lo más fácil para mí era comprar otra. Y no, la tuve que reparar ahí como pude y ya quedó más o menos. Pero se destartaló. Parecía rompecabezas. Por eso disfracé a mi *Santita* de dólares, para que no se viera tan mal. Hay gente que, cuando la puse, recién llegado, estaba de siete colores. Y sí, se pasaba por acá, se hacía a un lado y la rodeaba. Pero ya no cuando estaba con dólares: hasta los niños se acercaban y preguntaban: “Oye, ¿son de verdad?” “No, son de fantasía”.

Dios y la Santa Muerte

Para Carlos, Dios es primero: Él y la Santísima son su protección y donde deposita su fe. Mediante Dios se ha dado difusión a la Santa Muerte y se le ha perdido el miedo que algunos malos creyentes inculcaron para obtener beneficios, así como por la mala información propagada por quienes desconocen el culto, como que se lleva a seres queridos de los devotos, lo cual es falso: “La santa no hace cosas malas... Tú le puedes pedir lo que quieras malo, pero realmente no te lo va a conceder... No es mala, porque se supone que ella es la que por mandato de Dios se lleva a la gente. Entonces no haría mal”.

Youalli cree en la Santísima, en Dios y todos los santos. Empezó a creer porque le hablaban mucho de ella, aunque reconoce que al principio la impactaba. Tenía 16 años cuando le hablaron de la santa por primera vez. Una amiga fue quien la inició; le dijo que era milagrosa y no era mala. Reconoce que hay gente que usa a la Santa Muerte para realizar actividades negativas, lo cual le desagrada, pues un buen devoto debe hacer cosas positivas, cosas buenas; debe tenerle su altar bonito, encomendarle a su familia, pedirle trabajo.

Les han solicitado trabajos para matar, pero los han rechazado, pues su labor es ayudar, en vez de perjudicar. “La santa no cumple caprichos”, dice Youalli. Como tiene hijos, a ella no le gustaría que les hicieran daño; por lo tanto, tampoco está de acuerdo en que la gente utilice a la Santa Muerte para el mal, pues está para aspectos positivos como cuidar a la familia y obtener trabajo, entre otras cosas.

Percepción de la Santa Muerte y el universo sagrado católico

Para Carlos, la Santa Muerte está dentro del círculo religioso, y lo explica así: “Aunque no la quieran dentro de la casa, por decirlo de alguna manera, para mí es parte de la casa. Me refiero a la casa católica o religiosa, o como quieran ponerle. A mí se me hace como que es un integrante de la familia. La tienen afuera de la puerta, pero nació dentro de la casa. Ésa sería la idea”. Por su experiencia, afirma que la mayoría de la gente que se acerca a la Santa Muerte lo hace porque ya acudió a todos los santos y no le resolvieron su problema:

Llegué a ir altares en casas donde tenían, por ejemplo, 30 santos, ¿no?, y aparte tenían a su santita. Yo les preguntaba por qué. Dicen ellos: “Es que éstos 30 no me ayudaron y la santa sí. Me la pasé pa’cá”. O sea, fue como su premio a la santa por haberlos ayudado. Pero, fíjate, después de recorrer los 30 [...] yo tengo la firme creencia en eso de que la santa es como que el último santo al que recurren cuando los otros no los han ayudado. Y me pasó en varios altares que era lo mismo.

Considera que hay muchos malos creyentes católicos. Lo ejemplifica con la devoción a san Judas, que se ha vuelto una “moda chola”. Asimismo, señala que hay creyentes de la Santa Muerte que asustan a otros, al decirles que le van a pedir que los castigue, lo cual no es cierto. Para él un buen creyente es quien realiza cosas para bien, nunca para mal; alguien que tiene fe, que está bien consigo mismo, en paz; no molesta a

nadie, ni a sus hijos, ni a los vecinos; trata de ayudar en la medida de sus posibilidades y realiza acciones positivas, pues la fe consiste en actuar: “La Santa Muerte es como si fuera de tu familia, y lo que menos quieres es fallarle a la persona que quieres, ¿no? Si tú quieres a tu mamá, pues haces cosas para agradarle, no para desagradarle. Igual con la Santa... uno hace cosas para agradarle, no para desagradarle”.

La Santa Muerte no sólo es una creencia de marginados

Carlos opina que, por lo regular, las personas más necesitadas son las que tienen fe. Sin embargo, la Santa Muerte no es exclusiva de ellas, ya que el catolicismo también suele concentrar a gente con un poder adquisitivo menor, aunque también la haya con un nivel cultural mayor y un gran poder adquisitivo que no tiene relación con la maldad ni lo marginal, como empresarios o del medio artístico o político. No todo aquel que porta una Santa Muerte es delincuente. Para él siempre es más fácil hablar mal que bien de algo, y los medios se han encargado de la poca información, así como los morbosos, aquellos que difaman, que inventan, que creen que todo está bien: “Todo mundo sabe que la santa dejó de ser lo que era o lo que se pensaba que era, más bien un culto para gente tramposa, gente delincuente, gente ratera. Entonces es la idea que se va forjando la gente de cosas que realmente no son”.

Concepción de la Santa Muerte

Carlos describe a su Santa Muerte como la imagen de bulto de las siete potencias, la de siete colores, con un rostro un poco distinto, pero “a fin de cuentas esquelético”, en el cielo o en el universo, pero blanco, flotando. La ve como protectora, tierna, comprensiva, milagrosa, auxiliadora: como una herramienta de Dios que vela por el mundo y ayuda a tener al mundo en equilibrio.

Para él la santa es como cualquier otro santo y no castiga como las demás santidades. Por eso no se le debe chantajear. Además, se le deben pedir cosas congruentes con la realidad. Opina que la Santa Muerte es la misma, independientemente de su color, aunque haya gente que no piensa de la misma manera, como sus clientes, que si no usan la roja para el amor creen que no obtendrán buenos resultados, o que si no emplean la amarilla para el dinero no lo conseguirán. Para ellos, el color de la imagen ya está muy interiorizado.

Nunca le ha puesto un sobrenombre a ninguna de sus santas, porque para él es sólo la Santa Muerte: “Ya lo demás se me haría como apodo. Es como si le pones a Jesucristo ‘Chucho Chucho’ nada más porque se te ocurrió. No, él se llama Jesucristo y así se le queda. Ella igual se llama la Santa Muerte. Ya lo que tú le pongas es como payasada tuya. Yo nunca, en los años que tengo de creer en ella, nunca le he puesto nombre”.

La Santa Muerte se manifiesta a la gente con la cual quiere estar; es decir, escoge al devoto: “Ella te jala y empiezas a creer en ella, a preguntar sobre ella, a saber cosas de ella”. Youalli narra que ha sentido su presencia mientras duerme: al despertar vio a la Santísima parada a sus pies, aunque no le dio miedo, sino mucha tranquilidad. La vio de color dorado. En alguna ocasión notó que movía la boca, como queriendo comunicarle algo.

Por las manifestaciones y por los favores recibidos, Carlos considera que su misión es escribir para la Santa Muerte. Reconoce que su labor no es darla a conocer en el negocio, porque no es su papel. En la revista lo hacía porque era de difusión, un vehículo para que la gente la conociera, sin ánimos de lucrar con la fe. Por lo tanto, tiene como objetivo escribir de nuevo para la santita y difundir el culto por medio de una revista que planea publicar en un futuro cercano.

Percepción de sí y de otros actores dentro de la devoción

Carlos no se percibe a sí mismo ni a su esposa como guías. Ellos tienen un negocio y no cooptan a la gente para que crea en la Santísima. “Aquí es un negocio como tal y ellos [los líderes] lo disfrazan como de buena fe”. Se identifica más como un orientador, como una persona que comparte lo que sabe, que informa a la gente con deseos de saber. De esta manera alimenta su propia fe, al hacerle entender a las personas que la Santa Muerte no castiga ni enferma a nadie. También está consciente de su papel como comerciante, pero uno honesto, que no lucra con la fe:

El que tiene un negocio con la Santa Muerte, pues hace negocio porque eso es lo que estás haciendo; pero sí puedes dividir una cosa con la otra. O sea, puedes tener tu negocio, pero, por ejemplo, yo si no vendo algo de la Santa Muerte en todo el día, pues no hay bronca, puedo vender de otra cosa. Al final de cuentas tiene que ver con una imagen. Entonces sí haces negocio... Es que suena muy curioso. O sea, la palabra correcta sería más o menos “haces negocio con la fe”, pero no que le estés lucrando o viéndole la cara al que compra, sino que tú, cuando preparas o vendes algo, lo haces con fe, pensando en ayudar a esa

persona que también tiene fe al venir. Entonces yo discrepo del concepto de lucrar con la fe en ese sentido [...] Lo que tú tratas de hacer al vender lo que quieras vender es ayudar a la gente. Ése es el sentido del negocio. En el sentido de la fe, independiente al negocio, también como que tratas de ayudar a la gente, o sea, el que más tiene, pues qué padre que tenga, pero el que no tiene, pues también como que hay que ayudarlo un poco.

Para él, los líderes —o quienes pretenden serlo— son como predicadores que se sienten “tocados” por el manto de la Santa Muerte: “Traen una visión distorsionada, enferma. Porque si platicas con ellos dicen una de tonterías... Mucha gente empieza con ellos y termina fuera de ellos porque se dan cuenta realmente de cómo son y no se quedan ahí por mucho tiempo”. Por tal motivo no coincidía con el “padre” Romo: “No me cae mal como padre y como persona que quiere dar a conocer el culto, lo que sí no comparto con él es como que quiere ser el eje central de algo que no es suyo... Y ya tenía un negocio descarado con su iglesia, pues cobraba por todo”.

A su parecer, el conflicto que existía entre doña Queta y el padre Romo era porque peleaban por la “exclusividad” del culto; es decir, demostrar quién tenía el derecho de ser el iniciador del culto a la Santa Muerte, aunque ya tuviera tiempo de existir. Para Carlos, la Santa Muerte es amor, armonía, comprensión, milagros: “No es secuestrar a la gente, sacar ventaja, hacer dinero”. Por eso afirma que Romo estaba lucrando y no respetaba la devoción de la gente:

Yo me acuerdo que lo entrevisté hace como siete años, y desde esa vez ya le habían donado un terreno en el Ajusco [...] Según él estaba recabando fondos. Y luego le donaron otro terreno no sé en donde y luego otro... Y así fueron donándole y pues nunca hizo nada y ve dónde acabó [...] Él se sintió protegido por algo que no lo iba a proteger porque él obró mal y todo en esta vida se paga. Entonces el culto no es él.

Para Carlos ese tipo de líderes no hace falta, sino alguien que guíe, porque no se puede andar con desconocimiento total de lo que significa la devoción a la Santa Muerte. Numerosos creyentes andan dispersos y muchas veces su fe es como la de muchos católicos: sólo la viven en su casa y no asisten a un templo, porque la Iglesia católica se ha encargado de eso, de alejar a la gente de las iglesias. Por tal motivo se necesita de un líder que en verdad difunda el culto, uno que lo conduzca, lo explique, que se mantenga lejos de intereses personales, que no sea como Romo, quien “quemó a la Santa Muerte”, sino alguien “que tenga un historial de la santa, aunque sea de libro. Estaría padre, porque así la gente empezaría a concentrarse en un lugar”.

En cuanto a la Iglesia católica, apostólica y romana, Youalli opina que se equivoca al atacar al culto, porque hay secuestradores que no creen en la Santa Muerte, sino que creen en Dios, y el sacerdote católico no dice nada porque no le conviene. Tan sólo critica al creyente de *la Flaquita*, diciéndole: “Tú eres el demonio. Por eso éstas así, porque crees en la Santa Muerte”. Para ella, la santa no quiere violencia ni es vengativa, sino que es justa, pues hace justicia. Por lo tanto, no es mala. Todo lo contrario: es buena y da tranquilidad. Por eso cree que la Iglesia católica crecería si la aceptara.

Reflexión final

La Casa Esotérica de los Santos es más que un negocio. No sólo constituye una extensión del hogar, sino una habitación funcional donde Carlos y su familia desempeñan la mayoría de sus actividades cotidianas: comer, trabajar, descansar, convivir con la Santa Muerte. Así, se trata del espacio donde, con sus capacidades de sanación y su devoción a la Santa Muerte y a Dios, han construido su cosmos sagrado –como diría Mircea Eliade–, en el cual, por medio de diversos rituales, enfrentan los males que aquejan a sus clientes, sobre todo los relacionados con enfermedades, falta de empleo y de amor.

La tienda es santificada a diario cuando Carlos y Youalli se persignan y rezan a la Santísima para tener un buen día de ventas. Se consagra cada vez que agregan fe a las veladoras y pociones que realizan. Es una morada que “comporta un aspecto sagrado y que por esto mismo refleja el mundo” (Eliade, 1998: 44). A semejanza de los pueblos primitivos árticos, norteamericanos y norasiáticos (*idem*), el poste central de la tienda –que se asimila con el *axis mundi* que une la Tierra con el cielo, lo profano con lo sagrado– es la Santa Muerte, la cual da sentido a la vida cotidiana de sus inquilinos y los orienta en su visión y forma de experimentar su devoción.

Bibliografía

- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- GIDDENS, Anthony, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- TAYLOR, S. J. y R. BOGDAN, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Barcelona, Paidós, 1984.

Antropología de la muerte. Visión de un chamán urbano

Ricardo Paulino Gallardo / Javier Jaimes
Universidad Autónoma del Estado de México

RESUMEN

La antropología es una ciencia enfocada en el estudio del ser humano, tanto vivo como muerto. En algún momento de la existencia enfrentamos la posibilidad de morir, lo cual genera diversas emociones, entre las que destacan la angustia y el miedo. A partir de la cultura es posible expresar diversas perspectivas de la muerte; por ejemplo, la visión del chamán y su cosmovisión, los sacerdotes con sus religiones —mitos y ritos—, la familia y el modo de vivir la muerte, el duelo, el negocio de las funerarias y la parafernalia que le ha dado significado económico al acto de morir. En la historia de la humanidad, el chamán fue el primero en explicar qué es la muerte y qué ocurre con los difuntos, según cada cosmovisión. En este artículo se presenta la opinión de un “chamán urbano” sobre la muerte y el destino del alma, así como el fallecimiento como iniciación chamánica, para concluir con comentarios y detalles en torno al deceso humano.

Palabras clave: antropología, vida, muerte, chamán, chamanismo, cosmovisión, parafernalia.

ABSTRACT

Anthropology is a science that focuses on the study of the human being, both living and dead. At some moment of existence, we face the possibility of death, which stirs diverse emotions, including anguish and fear. Based on culture it is possible to express diverse perspectives of death; for example, the shaman's vision and his worldview, priests with their religions—myths and rites—families and the way death is experienced, mourning, funeral parlor businesses, and the paraphernalia that has given the act of dying an economic significance. In humanity's history, the shaman was the first to explain what death was and what happened to the dead, depending on each worldview. This article presents an “urban shaman's” opinion of death and the soul's destination, as well as death as a shamanic initiation rite, to conclude with comments and details surrounding human death.

Keywords: anthropology, life, death, shaman, shamanism, worldview, paraphernalia.

*Sí todos vamos a morir; para qué me (pre)ocupo;
mejor me ocupo de vivir.*

Dicho popular mexicano

Y lo llamaron Teotihuacán, porque era el lugar donde se enterraban los señores. Pues según decían: “Cuando morimos, no en verdad morimos, porque vivimos, resucitamos, seguimos viviendo, despertamos. Esto nos hace felices”. Decían: “Se hizo allí dios”, quiere decir que allí se murió.

FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Primeros memoriales*, 1558 o 1559, Tepepolco

Comentarios sobre la muerte del ser humano

La antropología es la ciencia que se enfoca en el estudio del ser humano, tanto del vivo como del muerto. Esto sin duda deviene en el interés por los estudios propios de lo que hace o deja de hacer el humano ante las expectativas de la vida y lo que puede suceder en la muerte o incluso más allá de la misma. Así, en algún momento de su existencia el ser humano se enfrenta con la posibilidad de morir, lo cual le genera las más angustiosas emociones en cuanto a “qué me sucederá cuando muera”. Ante la inminencia de la muerte, decide en vida qué deberá hacerse con su cuerpo, con su alma —rituales encaminados para “vivir eternamente en el cielo o el infierno”—, así como con sus posesiones, lo cual generará en el ámbito familiar diversas acciones: unas encaminadas a cumplir la “última decisión del finado”, en otros casos para sacar provecho por medio de las herencias y, finalmente, a realizar los rituales propios ante este suceso, lo cual origina la enorme diversidad de mitos en torno al tema.

La muerte plantea las más diversas cuestiones, controversias y aporías. Todo depende del concepto de ser humano que se proponga y acepte. Para la ciencia médica es una dualidad cuerpo-mente, en la que, al presentarse el cese de las funciones vitales o la muerte cerebral, la muerte corporal se hace una realidad científica. Y muerto el cuerpo, también la mente muere.

Sin duda el concepto de muerte cerebral se ha convertido, desde el punto de vista legal, en el diagnóstico que determinará el fallecimiento del humano. Ante esta circunstancia nada sobrevive a la muerte humana y, por ende, no hay a quien rendirle recuerdo ni culto transmortal. Nada ni nadie sobrevive al suceso. Éste es el concepto propuesto por la ciencia médica, que considera el binomio cuerpo-mente para limitar la existencia humana.

Desde la interculturalidad se propone el concepto del ser humano que plantea cuerpo-mente-espíritu, como unidad holística, donde cada elemento cumple funciones diferentes y la muerte implica la ausencia del espíritu. Con esto muere el cuerpo y la mente devendría elemento constitutivo del alma, aquella con los recuerdos sobre lo que fue la persona en vida. En este caso se supone la existencia de una vida transmortal definida por la supervivencia del alma-mente, por decirlo de alguna manera. El alma sobrevive a la muerte del cuerpo y se convierte en una entidad que “vigilará” las acciones familiares y obligará a los que continúan vivos a seguir un buen camino; en caso contrario, podría convertirse en un elemento “de intranquilidad” que requiera de rituales para su “eterno descanso”.

Para apaciguar a la muerte y que el alma no sufra ni viva penurias —en el sitio donde se encuentre—, los humanos han desarrollado cosmovisiones, cosmogonías, rituales y mitos sobre la existencia de seres divinos que influyen en su vida —ángeles, serafines, arcángeles, demonios, fantasmas, entre otros— y determinan su muerte. Además, ha dado la pauta para que todas las religiones se preocupen por la vida-muerte humana.

Ante estas dos concepciones, la muerte del ser humano se complica, pues la visión diferente difícilmente permite llegar a acuerdos que proporcionen una explicación más o menos coherente al respecto. La muerte, como ya dije, implica cambio, cesación de lo vivo y la vida. El cambio determina la vida de todos los seres en los diversos reinos de la naturaleza; unos deben morir y otros nacerán en un circuito determinado por el tiempo que dura la vida individual, personal y cósmica.

La visión antropológica de la muerte abarca una infinidad de detalles implícitos desde la diversidad cultural —interculturalidad y multiculturalidad— y a lo largo de la historia de la humanidad. Así, la muerte se debe presentar con una visión total y, en vez de unívoca, analógica: total, porque todos los seres de la naturaleza morimos, y analógica porque incluye diversas perspectivas que podemos englobar desde la cultura y la ciencia.

Muerte y cultura

Desde la interculturalidad es posible expresar diversas perspectivas acerca de la muerte. Por ejemplo: la visión del chamán y su cosmovisión, los sacerdotes con sus religiones —mitos y ritos—, la familia y la manera de vivir la muerte, el duelo, el negocio de las funerarias y la parafernalia que le ha dado significado económico a las defunciones, sin dejar de lado los cementerios o las maneras de disponer del cadáver. En el

mismo orden de ideas, consideramos a las diversas formas de morir y todas las posibilidades de enfrentarlas: en el domicilio, en el hospital, en la calle, así como la gama de alternativas para dejar de existir: muerte “natural”, por enfermedad, a causa de la violencia, por voluntad propia o algún otro motivo. Todo esto ha dado lugar para que se especifique el destino del cadáver y el resto de las posibilidades para mantener el recuerdo del familiar, generando así diversas formas de pensamiento. Lo anterior ha llevado a planear los espacios donde el cadáver “descansará” eternamente, así como a considerar la finitud e inmortalidad humanas como esperanza y la posibilidad de buscar la bondad de la vida ante la muerte, la resurrección, la reencarnación y el destino final del alma.

Los criterios y conceptos propuestos por los chamanes para el manejo de su cosmovisión, así como su idea sobre las entidades anímicas y las funciones realizadas en el contexto del grupo de pertenencia, determina el drama del alma humana en su peregrinar hacia el mundo de los muertos. Algunas coincidencias culturales propias de las religiones-Iglesias en las que se tiene un espacio hacia arriba son las siguientes: un “cielo”, que es el lugar reservado para los dioses y más tarde se convierte en el sitio para la vida eterna de las “almas buenas”, en tanto que el infierno, inframundo, Hades o *hell* es el espacio hacia abajo, el cual tiene dos acepciones: en primer lugar la chamánica, como el lugar al que de modo invariable llegan las almas de los muertos, independientemente de sus conductas durante la vida terrestre, y en segundo término las iglesias, que lo proponen como el sitio donde las almas recibirán su respectivo castigo según las conductas malas o negativas de los humanos fallecidos. De manera semejante destaca la existencia de entidades anímicas: unas que castigan a las almas de los muertos, otras que son las almas de los propios muertos y una más que corresponde a los seres que viven en tales espacios y de los que ignoramos su origen: demonios, diablos, “alebrijes” y varios más.

Muerte y chamanismo

Probablemente el Paleolítico superior fue la época prehistórica cuando hizo su aparición el chamán, *s'aman* o *cramán* en el territorio de la actual Siberia. Son diversos nombres con los que se ha identificado a aquellos “hombres de conocimiento” que se convirtieron en los precursores de la descripción de una cosmovisión, con sus habitantes y el espacio donde se encuentran. Ellos son los “cuidadores” del bienestar de su comunidad y básicamente se les considera como “expertos en las técnicas del éx-

tasis”, porque mediante sus métodos –el ayuno, el ritmo del tambor o de la sonaja, el consumo de plantas psicotrópicas o con la sola voluntad (éxtasis)– ingresaban a los llamados “estados alternativos de conciencia” (EAC) en los que describen “realidades no ordinarias”, en las cuales explicitan un lugar habitado por las entidades anímicas –esíritus, ancestros muertos, animales acompañantes y dioses–, en un espacio y tiempo diferentes a esta realidad tridimensional.

De acuerdo con el chamán, el ser vivo ingresa al cielo o al inframundo durante el sueño o EAC para encontrarse con los ancestros muertos o las entidades anímicas, en algunos casos en busca de aprendizajes, en otros “regaños” y en otros más para solicitarles favores o incluso luchar contra ellos. Los rituales cumplen la función de ofrendar a cambio de algún beneficio o para evitar maleficios contra la sociedad tribal. Sin que tengan la connotación de bueno y malo, describen al cielo y el inframundo como los espacios habitados por los dioses que les enseñan maneras para sobrevivir, cazar, curarse de las enfermedades, prevenir catástrofes u otras actividades relacionadas con el mundo de la magia, incluso devolver la vida a los muertos.

Desde el Paleolítico superior, el chamán describe mundos alternos a esta realidad. Una de esas alteridades es el mundo de los muertos, espacio por el que éstos deambulan y que, de acuerdo con las culturas mesoamericanas, se ubicaba más allá, en el Mictlán. Por primera vez en la historia de la humanidad, el chamán explica qué es la muerte y qué ocurre con los muertos.

Francisco Plata Silva, chamán urbano, amplía el concepto de este modo:

Al cielo y al infierno van los vivos durante su existencia en el sueño o en éxtasis. Cielo, espacio reservado a los dioses; al que van sólo aquellas almas de hombres y mujeres muertos en situaciones extraordinarias como en la cosmovisión náhuatl.

El vivo, cuando muere, se convierte en cadáver. El alma tiene memorias y desciende por el inframundo como una sombra.

Al infierno van los muertos –alma-sombra–, que tienen recuerdos de cuando vivían y deben descender los “nueve pisos” para trascender al mundo de los muertos. Y para llegar a tal espacio, los dioses-demonios que viven en el inframundo les “devoran esa conciencia-memorias-pecados” para que desciendan hasta el mundo de los muertos, donde podrán renacer sin el recuerdo de lo que fue la persona –no es resurrección.

El espíritu humano se reintegra al universo. Es “devorado por el ‘pico curvado del cielo’”, se reintegra a su creador, a Dios, al ser, al Universo. El espíritu, cuando se separa del cuerpo tras la muerte, viaja hacia el cielo como una “motita de colores” que cumple su retorno a su creador.

La “forma humana” determina su destino en el inframundo y el mundo de los muertos. A medida que pierde esta forma, al despojarse de los apegos, su destino final es más fácil.

Mitos y ritos sobre la muerte

Veneración a los muertos. Se sabe que el humano primitivo no tenía un sitio específico para depositar a sus muertos. Antes bien, éstos lo acompañaban en su peregrinaje como nómada. Les colocaba en el rostro máscaras mortuorias y cargaba con ellos por los diferentes rumbos por donde iba cazando y recolectando. Debió de ser cuando se tornó en sedentario cuando buscó un lugar para el depósito comunitario de sus muertos, lo cual se hacía en la superficie de la tierra, cubriéndolos con piedras.

Posteriormente se idearon los enterramientos. En un inicio éstos fueron colectivos y más tarde, conforme se desarrolló culturalmente la importancia social del difunto, se hicieron de manera individual, en espacios semejantes a una casa. Con el paso de los años se comenzaron a hacer ofrendas. Básicamente el desarrollo de la artesanía transformó en una costumbre la colocación de ofrendas en las tumbas o altares dedicados a los muertos. Así es como los objetos personales se depositaban en la casa que serviría como tumba.

En torno al animismo —postura filosófica que se refiere a la existencia del espíritu de los muertos—, éste fue muy importante en la tradición religiosa mesoamericana, en la que teóricamente cualquier espacio natural, elementos de la naturaleza, objetos comunitarios o personales tenían un alma a la que había que venerar o adorar mediante diversos rituales. Para contextualizarlo en esta idea, el espíritu de los muertos y de los ancestros serían las entidades espirituales que cuidarían, enseñarían, guiarían, curarían a sus creyentes y seguidores por medio de un sistema de ofrendas-sacrificios.

Sin embargo, la concepción indígena desde la cosmovisión propone un remoto paradigma mitológico que da sentido a la creencia relacionada con prácticas mágicas, donde la existencia del mundo de los espíritus y el mundo de los muertos se convierte en una realidad subjetiva y al mismo tiempo otorga las posibilidades para desarrollar una serie de creencias en torno a la muerte, palpable en diversas manifestaciones culturales de los pueblos mesoamericanos, que abarcaron pinturas, esculturas, ofrendas y máscaras, entre otros objetos que hoy fácilmente pueden encontrarse en museos, libros y revistas especializadas.

Los antiguos magos se enfrentaron a las más diversas criaturas del mundo, tratando a las entidades anímicas —elementos de la naturaleza a los que les otorgaban categoría

de espíritus— como si fueran personas. Así ocurría, por ejemplo, con el agua, fuego, tierra, vientos, luciérnagas, metal, tabaco, medicinas, animales dañinos, plantas domésticas, peces, abejas, entre otros, los cuales se convertían en los factores que promovían las tareas del chamán como adivinador, mago, curador, vidente o sacerdote. Desarrollaron un sinnúmero de actividades relacionadas con la caza, pesca, guerra, recolección, cultivo, producción de manufacturas, viajes, curación, hasta daños contra el enemigo y rituales relacionados con la muerte.

Chávez Balderas (2009) se ocupa de los rituales funerarios al señalar que son necesarios en todas las culturas, porque permiten a los deudos asumir las ausencias, reconfigurar los patrones sociales y seguir adelante. La resolución del duelo implica la realización de diversos rituales en los que se ofrendan diferentes elementos con los que se busca un destino feliz para la vida eterna del alma-sombra del difunto. Sin embargo, en realidad los rituales relacionados con la muerte cumplen la función de “tranquilizar” a los deudos, a los sobrevivientes. El mito sugiere que de esa manera se garantiza el destino del muerto, para que no regrese a causar problemas a los vivos.

Los rituales funerarios tienen dos funciones: una práctica y otra simbólica. La primera se refiere a la manera de disponer el cadáver —materia pesada—, en tanto que la simbólica y sutil se enfoca en la idea de que el alma-sombra cumpla con su destino final. Con base en la idea mexicana, el ser humano está conformado por dos tipos de materia: pesada y sutil. La segunda tiene presentes tres entidades anímicas que cumplen diversas funciones, cada una con características distintas y localizadas en zonas específicas del cuerpo. Así, consideramos que la ausencia de la *teyolia* o “alma”, ubicada en el corazón, determina la muerte del humano; el *tonalli*, localizado en la parte más alta de la cabeza, se ausenta durante el sueño, la embriaguez y el coito; el *ihiyotl* se halla bajo el diafragma, en el hígado, y determina el poder del brujo —o nahual—, por lo cual corresponde al inframundo. Así, ante la muerte el destino de los tres es diferente: *tonalli* e *ihiyotl* se dispersaban en la tierra y el *teyolia* tenía un destino según la forma de morir, como se observa en el cuadro 1.

Los rituales y ofrendas del mundo mesoamericano son necesarios para que el drama de la materia simbólica (alma-sombra) se manifieste en el inframundo o los cielos. De acuerdo con su manera de morir será el destino que le corresponda, ya sea el descenso por el inframundo para llegar al Mictlán, la llegada al Tlalocan o que acompañe al Sol en su camino por el cielo.

Para la realización de un funeral mexicano era necesaria la preparación del cuerpo y los ritos para el mismo: disposición del cadáver, solemnidades en el sepulcro y ceremonias subsiguientes. Para esto se disponía de elementos como música fúnebre, dan-

Cuadro 1 Tipo de muerte, destino del *teyolia* y ritual funerario

TIPO DE MUERTE	DESTINO DEL <i>TEYOLIA</i>	RITUAL FUNERARIO
Muerte relacionada con el agua.	El alma viaja a un mundo de fertilidad.	El cuerpo es ataviado con adornos de papel, colocando semillas en la boca, una vara de madera en las manos y pigmento azul en la frente. Se enterraba como una semilla.
Muerte de guerreros en batalla.	El alma viaja al cielo del Sol para acompañarlo desde que se levanta hasta el cenit.	Funeral fastuoso, cánticos de los deudos. Las viudas bailaban inclinándose ante la Tierra. En ausencia del cadáver se elaboraba un bulto funerario con ramas de madera, colocándoles su ajuar, y se cremaba.
Mujeres que fallecían en el parto.	Se convertían en Cihuateteo y acompañaban al Sol desde el cenit hasta su ingreso al inframundo, durante el ocaso.	El cadáver se lavaba, se le colocaba un atavío, se le recogía el cabello y se le enterraba en el patio del templo de Cihuapipiltin. El cuerpo era cuidado cuatro noches, pues era codiciado por los guerreros y los ladrones.
Muertos de enfermedad o vejez.	Travesía a través del inframundo hasta el Mictlán.	Preparación del bulto mortuorio, dedicación de ofrendas, discursos –señalar el camino y los peligros que deberían recorrer–. Éste era cremado o sepultado.

Diseño RGD, en Chávez (2009)

zas rituales, autosacrificio, discursos y el sacrificio de acompañantes –en el caso de los gobernantes–. Son claras las diferencias sociales durante el funeral. Además, era necesario tener presente las causas de la muerte y la posición social del difunto, las ceremonias y el tratamiento del cadáver, la calidad y el simbolismo del ajuar funerario, y el tipo de sepultura. Miguel León-Portilla (2009), otro de los grandes estudiosos de la cultura náhuatl, comenta que entre los antiguos nahuas el destino después de la muerte era determinado por la manera de morir y la identidad del difunto, como se presenta en el cuadro 2.

Los dioses de la muerte. Entre los mexicas, el universo era dual. Vivían en una oposición eterna, sustentada en la cultura y con base en la relación de las ideas de noche-tierra-muerte con las de luz-cielo-vida. Esta contradicción quedó representada en innumerables elementos culturales que pueden englobarse en el concepto de cosmovisión, de donde se originó el mito del cielo y del inframundo, así como de los seres que habitan tales espacios, como se describe a continuación:

Cielo. Allí vive Ometéotl como dualidad generadora y sostén universal en las advocaciones de Ometecuhtli y Omecihuatl –masculino y femenino–, considerados los dioses creadores, quie-

Cuadro 2 Manera de morir entre los antiguos nahuas y lugar al que estaban destinados

LUGAR	SINÓNIMOS	SIGNIFICADO	DESTINO
Mictlán	Quenomamian Ximoayan	“Donde de algún modo se halla uno.” “Lugar de los descarnados.”	La mayoría de las personas, aquellas que morían de muerte natural. Pasan por lugares terribles y tenebrosos durante cuatro años, en los que el difunto es sometido a varias pruebas. Un perro amarillo lo hará descender hasta el noveno piso –Mictlán–, donde se encuentran con Mictlantecuhtli, al que dan ofrendas y finalmente es “lugar de los muertos, allí del todo perecían”.
Tlalocan		Los elegidos por Tláloc.	De los ahogados, de los que recibían un rayo, gotosos, hidrópicos y bubosos. Además es el destino de los niños pequeños; éstos se ubicaban a la sombra del árbol <i>chichicualhuatl</i> , donde permanecían cuatro años hasta que el <i>teyolia</i> era enviado nuevamente al seno materno.
Cielo del amanecer		Guerreros muertos en la guerra o en los sacrificios.	Se convertían en compañeros del Sol: cuando el astro aparecía, daban voces, perforaban sus escudos y se golpeaban con ellos para poder ver el rostro solar. Después de cuatro años se convertían en colibríes y en otras aves preciosas que venían a la Tierra para libar la miel de las flores.
Cielo del atardecer		Mujeres muertas en el parto.	Se convertían en compañeras del Sol desde el cenit hasta el ocaso. <i>Códice Florentino</i> : “Que tus hermanas mayores, las <i>cihuapipiltin</i> , nobles mujeres, te lleven hacia él, las que para siempre son felices, contentas, dichosas [...] alegraban al sol con cantos de guerra”.

Diseño RGD, en León-Portilla (2009)

nes habitan el espacio del cielo más alto, el “cielo doble” conocido como Omeyocan. Se considera que es un espacio hacia arriba y en número de 13.

Inframundo. Denominación del Mictlán como el lugar habitado por Mictlantecuhtli y Mictlacáhuatl, dioses especiales del mundo subterráneo, del lugar a donde va el alma de los muertos. Es un espacio hacia abajo. Las almas deben pasar el río Chignahuapan, ayudados por un perro amarillo. Para descender, deben llevar amuletos que les son colocados en los entierros. Descienden nueve pisos por la región de los muertos para llegar al mundo de los muertos. Los “patrones del *tonalpohualli*” –calendario civil– son Yohualteuctin, que corresponde a los “nueve señores de la noche” y se asociaban con el inframundo, en tanto que entre las diosas con asociaciones macabras se tenía a las Cihuateteo o Cihuapipiltin, que se relacionaban con los cinco días negros del *tonalpohualli*.

Cuadro 3 Puntos cardinales y su relación con la muerte

PARAÍSO	SIGNIFICADO Y SÍMBOLO	REGIÓN	LUGAR PARA
Oriente Tonatiuhican	“Casa del Sol.” Caña (fertilidad y vida).	De la luz.	Guerreros muertos en combate.
Poniente Cincalco	“Casa del maíz.” Casa del Sol.	De las mujeres.	Mujeres muertas en el parto, que se convierten en las <i>cihuateteo</i> .
Sur Tlalocan	Paraíso de Tláloc. Conejo (<i>tochtli</i>).	Izquierda del Sol; carácter incierto.	Muertos por ahogamiento o tocados por el rayo, lepra o por alguna enfermedad relacionada con el agua.
Norte Mictlán	Inframundo o infierno. Pedernal (frío y desierto).	De los muertos.	Las almas padecen una serie de pruebas para trascender al mundo de los muertos.

Diseño RGD, a partir de Caso (1981)

Para los mexicas, cada forma de morir implicaba un espacio diferente para el alma del difunto, en el cual desarrollaría alguna actividad relacionada con su muerte y la actividad desempeñada en vida. No se consideraban los actos morales durante la vida en la Tierra. Así, los guerreros muertos en combate y en los sacrificios acompañaban al Sol durante su nacimiento –amanecer– en el oriente, en tanto que las mujeres muertas en el primer parto –*cihuateteo*– lo hacían en el cenit, hasta que se ocultaba en el poniente, para dejarlo a su entrada al inframundo, como se detalla en el cuadro 3.

Francisco Plata comenta que, cuando estamos vivos, vamos al inframundo; es decir, tenemos cuerpo-mente-espíritu para realizar ese viaje chamánico. Cuando morimos, el viaje carece de sentido para el humano. Ahora es el alma-mente la que vive este drama, si bien ya no tiene conciencia de que está descendiendo por el inframundo; simplemente la sombra se expone a que sus memorias sean devoradas por los habitantes del mundo subterráneo para que alcance el mundo de los muertos o el Mictlán de las culturas prehispánicas.

Los ciclos del tiempo, el destino y la muerte. Para los antiguos nahuas, el destino “ha sido dicho, ha sido hecho sobre nosotros, en el cielo, en el mundo de los muertos”. El destino se hacía presente como tiempo, y el tiempo eran los dioses mismos, que en viajes cíclicos bañaban, invisibles, la superficie de la Tierra para transformarlo todo. El ritmo de llegada de los dioses era cíclico, dictado por los ritmos calendáricos. El ciclo

más espectacular era el de la lucha entre los poderes subterráneos de la lluvia y el verdor, y los poderes celestes del dorado calor solar. La alternancia de las temporadas de lluvias y secas se concebía como una eterna lucha en la cual el equipo victorioso gobernaba la mitad del año. Así, se tenían dos ciclos: el de la lluvia, relacionada con el verdor, la abundancia y la vida, y el de secas, en el que prácticamente la Tierra estaba “muerta”, determinada por la escasez. Por lo tanto, en esos dos ciclos tenemos la dualidad de la vida y la muerte, la primera representada por el verdor del campo y la abundancia de alimentos, en tanto que la muerte corresponde a la época de secas, cuando se carece de los mismos.

Construcción social e histórica de la muerte. La muerte no sólo es un hecho biológico, sino que trasciende en la sociedad y permanece en el recuerdo de la familia, genera dolor ante la ausencia y ha dado la pauta para que se desarrollen ritos y mitos en torno a este hecho fatal. Como hecho biológico, la medicina ha reducido el deceso al del cuerpo, entrando en contradicción con la muerte del ser humano, y asimismo ha “medicalizado” a la muerte: como una necesidad de obtener órganos para el trasplante, mantiene cuerpos –células– funcionando, aunque el ser humano ya haya fallecido.

La muerte es un hecho pragmático en la vida de los seres vivos. Es absoluta. Cuando se hace manifiesta no hay posibilidad de retorno a la vida como tal: la medicina la ha relativizado con la aplicación de la tecnología y ha generado entre la humanidad la posibilidad de sobrevivir o prolongar la existencia, cuando en realidad lo único que mantiene es la función celular de lo que fue un ser humano. A partir de ahí ha propuesto conceptos como el coma profundo, el estado de coma persistente, la muerte cerebral, la muerte encefálica, en los que la destrucción de la masa encefálica demuestra que no hay posibilidad de que se recupere la vida personal, pues sólo se mantiene la función celular –sobre todo cuando se requieren órganos para trasplante.

La socialización de la vida se comprende a partir de generar en el humano necesidades materiales ante la vida y, sobre todo, evitando que reflexione sobre su “mortalidad” y su posibilidad como mortal, ante todo para favorecer que se apegue a los objetos materiales durante la vida y lo limiten ante la muerte. De esta forma la muerte será un proceso difícil y complicado, pues al apegarnos a los objetos de lo cotidiano menos queremos morirnos, y esto nos conduce al temor-miedo-terror que se vive ante la ausencia del otro y a qué sucederá ante mi ausencia. Por eso el ser humano, ante la inminencia de su muerte, se transforma en un individuo egoísta, y así

debe ser, pues mientras “siga apegado” física y emocionalmente a los otros, la agonía se hará prolongada.

En el devenir de su historia, el ser humano ha construido el concepto de muerte, así como las diversas conductas ante la inminencia del hecho. Líneas atrás se comentó que el primer humano en describir el destino de los muertos fue el chamán –con todos sus significados y símbolos propios de su cosmovisión–; posteriormente, derivados del chamanismo, aparecieron los sacerdotes y las religiones, que explicaron la muerte como un castigo divino, como en el caso de las religiones judeocristianas. Actualmente estas ideas no han hecho mayores aportaciones que las derivadas del chamán y sus propuestas originales.

Vale la pena comentar la existencia de doctrinas que supuestamente contactan con el “espíritu de los muertos”, como el espiritismo, que establece una serie de conceptos sobre la habilidad de ciertas personas o médiums para contactar al espíritu de los muertos; sin embargo, no proporcionan una idea precisa acerca del destino del muerto y recurren a las religiones para dar cauce a su ideología, que por lo general consiste en informar cómo se encuentran los difuntos en esa “otra vida”.

La representación y las actitudes del ser humano ante la muerte –costumbres, mitos, creencias y ritos– han sido muy diferentes en cada época y sociedad. En nuestra cultura existen diferentes creencias en torno a la muerte. Por ejemplo, la muerte en un hospital es totalmente diferente a la que ocurre en el domicilio, como se detalla en el cuadro 4.

Sin duda la construcción social de la muerte implica una serie de hechos con los que se han elaborado conductas y actitudes en torno al fallecimiento. De este modo se han creado mitos y ritos, y se ha diseñado toda una parafernalia que le da significado en el contexto cultural y social. Ante cada muerte se valida la forma de pensamiento en el seno del grupo de pertenencia, planteándose dos posibilidades:

Muerte en el ámbito de la ciencia. El destino del muerto se sustenta en el positivismo. Es decir, no hay espíritu ni alma, pues todo muere al extinguirse la vida en el cuerpo.

Muerte en el ámbito social. Se expresa por los ritos, mitos, usos y costumbres. Se observa una franca mescolanza de ideas y actitudes religiosas con las propias del lugar de pertenencia o nacimiento. Es decir, la visión cultural de la muerte y su parafernalia.

Así, la construcción de la muerte se inicia cuando el ser vivo, en este caso el humano, es “tocado por la muerte”. La vida se pierde de manera absoluta e irreversible y ahora sólo queda un cadáver, cuyos sobrevivientes han diseñado mitos y ritos, así como toda una parafernalia para “despedir” o “dar el último adiós” al cuerpo, ahora sin vida.

Cuadro 4 Muerte en el domicilio y muerte en el hospital

VARIABLE	MUERTE EN EL DOMICILIO	MUERTE EN EL HOSPITAL
Acontecimiento.	Pena familiar. Suelen acompañar amigos, compadres y vecinos. Generalmente sucede en áreas rurales. Clase de escasos recursos y clase media. Los asistentes tuvieron una relación directa con el difunto.	Acontecimiento social y familiar, que es motivo para manejar relaciones sociales, políticas y económicas. Por lo general depende del apellido del difunto como las personas se acerquen a dar el pésame a los dolientes. Muchas veces ni siquiera se trata de gente conocida por la familia.
Espacio para morir.	En el domicilio se dan las más diversas emociones. El moribundo puede enfrentarse a toda la gama de emociones propias de los humanos: amor, odio, rencores, envidias, ambiciones. Generalmente muere en su habitación, entre sus olores y sus objetos. Se tiene la presencia de familiares que pueden mostrar su dolor ante la pérdida y, lo más importante, despedirse uno de otros, empatar sus emociones y hacer más fácil el proceso de defunción. Incluso se puede ser testigo del consuelo religioso y participar de actos de esta índole que pueden llevar tranquilidad al moribundo.	En el hospital, la muerte del sujeto es en soledad y en ausencia de sus familiares. No hay quien al menos le tome la mano o diga o exprese una emoción que le haga sentir al moribundo que es querido y que se le extrañará. La muerte encuentra a un humano-paciente despersonalizado.
Actitudes inmediatas.	Los deudos muestran de inmediato su dolor y recurren a la cultura: abrir ventanas, colocar veladoras, cirios o velas en torno al difunto; pueden agregar agua y un platito de sal de mesa en el que dibujan una cruz. Comienzan inmediatamente a rezar, mostrando el dolor ante la pérdida. Algunos familiares inician la búsqueda de objetos del difunto para apropiárselos o, en el último de los casos, del testamento. Las mujeres de la familia visten al difunto y en algunos casos bañan, limpian o perfuman el cadáver.	Los deudos sufren el papeleo propio de la burocracia. El personal médico que da la noticia del deceso por lo general no está capacitado para esto. De inmediato intervienen equipos de trasplantes para solicitar órganos (cuando el difunto está en posibilidad). El cadáver suele entregarse después de varias horas y quien lo recibe es una empresa funeraria, que por un alto costo se encargará de hacer “menos doloroso” el trance. Se dan casos en que el personal de los hospitales se confabulan con las funerarias para que, a través de dadas, proporcionen los datos de los familiares, de modo que éstos se hagan presentes en el “momento oportuno”.
Actitudes posteriores.	Se comienzan a buscar y elegir los servicios funerarios de acuerdo con la capacidad económica. Pueden presentarse las más diversas expresiones de dolor ante la muerte de un familiar, amigo o conocido.	El cadáver es llevado a una funeraria y a un velatorio donde se le rinden los honores sociales según el difunto. Familiares, amigos y conocidos participan de actos litúrgicos en presencia del cadáver.

Fuente Observación participante en diversos velorios y sepelios en la ciudad de Toluca y sus alrededores, así como en los estados de Querétaro y Zacatecas, 2009

Cuadro 4 Muerte en el domicilio y muerte en el hospital (*continúa*)

VARIABLE	MUERTE EN EL DOMICILIO	MUERTE EN EL HOSPITAL
Comunales. Entre cuatro cirios.	Durante el velorio en los domicilios, como todavía se acostumbra en los pueblos, se ofrece a los asistentes café con alcohol –“piquete”- y pan. Durante toda la noche se vela al difunto entre rezos y expresiones emocionales que se comunican en voz baja. Llegan los familiares, amigos, compañeros de escuela o de trabajo a dar el último adiós y rezar por su eterno descanso. El cadáver es ubicado entre cuatro cirios, uno en cada esquina.	El velorio, de ser íntimo y familiar, se convierte en un hecho social. Según la importancia comunitaria del difunto será la asistencia de dolientes. Incluso algunos ni siquiera tuvieron una relación emocional con el fallecido, pero su presencia es bienvenida para rendir tributo a la sociedad. Se suelen rezar rosarios. El cadáver es colocado entre cuatro lámparas eléctricas que simulan cirios.
La madrugada. La soledad del muerto.	En la noche, ante el cansancio, la familia se va turnando para no “dejar solo al difunto” hasta la siguiente mañana. Algunos asistentes llegan a la embriaguez. Otros no dejan de rezar rosarios durante toda la velada. Llega a suceder que en los velorios se cuenten “chistes”.	A los presentes se les ofrece café o té y galletas, e incluso un espacio para el descanso informal. Suele suceder que en la madrugada queden unos cuantos familiares en presencia del difunto, mientras que los otros han ido a prepararse para el funeral y el sepelio.
Funeral: ceremonia que se lleva a cabo para despedir a un cadáver. Exequias: actos litúrgicos dan un sentido de continuidad a la vida y fomentan la pertenencia al pueblo de Dios. A su vez, facilitan la elaboración del duelo. Exequias, honras fúnebres, pompas fúnebres.	La familia realiza el funeral en el domicilio, en un espacio apropiado, que puede ser una habitación grande, un patio con un techo provisional o cualquier otro de la casa del difunto. Los asistentes llevan flores, veladoras, velas y algunos, coronas de flores con listones distintivos, en alusión a quien las haya enviado. Pueden hacerse misas de “cuerpo presente” antes de salir rumbo al cementerio. Rara vez se hacen “guardias” ante el cadáver por parte de los niños y adultos masculinos. Los ataúdes son de madera, forrados con telas grises. Suele quemarse incienso o copal en incensarios con carbón al rojo vivo.	Existe un espacio rentado para la ceremonia. Se pronuncian discursos para elogiar las características del difunto. Hay maestros de ceremonias que dirigen la etiqueta propia del funeral e incluso se ubica el espacio de acuerdo con la importancia social de los presentes. Se envían flores y coronas de flores con listones distintivos en alusión a quien las mandó. Por lo general se hacen misas de “cuerpo presente”. Se realizan “guardias” ante el cadáver para mostrar la importancia social del difunto, por lo general por parte de los hombres. Los ataúdes son de maderas finas, metal y de diversos colores.
Pésame.	Se intercambian frases en voz baja, la mayoría de las veces inaudibles para los familiares del difunto, obviamente en alusión a la relación que cada asistente tenía con el fallecido.	
Cortejo fúnebre.	En las comunidades, el cortejo parte a pie. Familiares y amigos llevan a cuestras el ataúd hasta el camposanto. En algunos lugares se le lleva en carroza fúnebre y los familiares caminan detrás o van en otros vehículos, ya sean propios o proporcionados por la funeraria. Algunos visten de negro y otros de forma casual.	El cortejo sale con la carroza que lleva el ataúd, seguida por una comitiva de autos. De la importancia del difunto depende el número y modelo de los vehículos y de los asistentes. Se llegan a observar modelos recientes y costosos. La gente viste de negro riguroso –el color propio del luto–, algunos con lentes oscuros.

Cuadro 4 Muerte en el domicilio y muerte en el hospital (*continúa*)

VARIABLE	MUERTE EN EL DOMICILIO	MUERTE EN EL HOSPITAL
Sepelio.	La llegada al camposanto se hace caminando, algunos en vehículos, hasta el lugar donde los familiares y amigos han abierto una fosa para depositar el ataúd con el cadáver. Se coloca el ataúd en posición para ingresar a la fosa y se sostiene con lazos o cuerdas que servirán para que hacerlo descender manualmente hasta el fondo. Ya colocado en la fosa, un albañil coloca unas losas para cubrir el ataúd y se sellan con cemento las piedras para comenzar a echar paladas de tierra hasta cubrirla. Se hace un montículo donde se colocan las flores –ofrendas–. En ocasiones asiste un sacerdote para bendecir la fosa. En todo este tiempo se dan las más diversas manifestaciones de dolor por parte de los asistentes.	La llegada al camposanto es en autos. La carroza fúnebre se ubica en la entrada del cementerio. Se saca el ataúd y se coloca sobre un vehículo manual dispuesto para eso. Algunos familiares cargan el ataúd hasta la fosa. Por lo general existe una capilla familiar o una cripta preparada expresamente. En ambos casos el ataúd es depositado en ese espacio y se cubre con tabiques y cemento el hueco correspondiente. Algunas personas prefieren la incineración del cadáver. En ocasiones asiste un sacerdote para bendecir el espacio destinado al cadáver. Terminado el sepelio o la cremación, la familia recibe el pésame de los asistentes.
Posterior al sepelio.	En los pueblos, los dolientes acompañan a la familia a su domicilio y éstos, en correspondencia, ofrecen mole y pulque.	La familia se retira a su domicilio y muy pocos amigos los acompañan.
Duelo: estado emocional que el doliente presenta ante la pérdida.	Afrontar la realidad de la muerte sin negarla u ocultarla. Exteriorizar la pena liberando las emociones. Reavivar la fe y la esperanza en el presente –aquí y ahora–. La comunidad despide a uno de sus integrantes. Extender a la comunidad la ayuda de los deudos. Reflexionar sobre la muerte evangelizando la vida.	
Ritos.	Los rosarios y las misas son habituales en nuestro medio. Algunas sectas o religiones realizan cantos específicos de acuerdo con su ideología. En las zonas rurales, a los ocho o nueve días de rosarios o misas se hace el “levantamiento de la sombra” o “de la cruz”, haciendo un bulto – <i>tlaltimiyolli</i> – que luego se entierra.	Los rosarios y las misas son habituales en nuestro medio. Algunas sectas o religiones realizan cantos específicos de acuerdo con su ideología.
Diferencias.	Determinadas por la importancia social, la economía y la familia del difunto.	
Otras costumbres para el anuncio de la muerte.	Esquelas en el periódico y esquelas personales con motivo de los aniversarios.	
Sinónimos de la muerte: lo mismo se refieren a la muerte y a morir.	Difunto, se defundió, sale con los tenis pa’ delante, ya caminó, se lo cargó cacles, marchó, se fue, ya no está, murió, falleció, sueño eterno, sueño de los justos, dormido para siempre, se lo cargó el payaso, está calacas, se fue a calacas, se fue al infierno o al averno, está con Dios, se fue al cielo, se convirtió en angelito, ya peló gallo, se fue de minero, está tres metros bajo tierra, falleció, chupó faros, la liberadora, entregó el equipo. Además, “la Siquirisiaca, la canaca, la flaca, la hora suprema, la chingada, la democrática, patas de catre, la hora de la hora, doña Huesos, la mera hora” (Luna, 2010).	

Diálogos con Francisco Plata

A continuación se presentan tres apartados relacionados con la ideología chamánica de Francisco Plata Silva, en los que se comentan:

- Una entrevista con un chamán y sus ideas sobre la muerte.
- Una velación con motivo de la conmemoración del Día de Muertos.
- Un ceremonial para ofrendar a los espíritus de la naturaleza.

Entrevista con Francisco Plata Silva en relación con su experiencia de muerte-resurrección. Antropología de la muerte: la visión de un neochamán

Fecha: marzo de 2010.

Localización: el domicilio de Francisco Plata Silva, cuyo seudónimo es *Eleuterio Gutenmar*; se ubica en la calle de Ahuehuetes, San Bartolo Atepehuacan, delegación Gustavo A. Madero, Distrito Federal.

Francisco Plata Silva es un “neochamán” que ha desarrollado su actividad en el Distrito Federal y en diferentes espacios del territorio nacional, haciendo extensivo su conocimiento por medio de cursos, conferencias y talleres. A continuación se presentan sus ideas en torno a una “iniciación chamánica”, cómo es “vivir la muerte” y, después de un tiempo determinado, recuperar el cuerpo en perfectas condiciones. Durante tal iniciación el inframundo es mostrado por entidades anímicas –espíritus de la naturaleza–, que otorgan ciertos dones para el ejercicio de la actividad chamánica.

A las preguntas expresas, Francisco comenta lo siguiente:

Mi visión de la muerte es muy pragmática. Los investigadores, los religiosos y los filósofos tienen ideas muy elaboradas; generalmente investigan, hacen recopilaciones de lo que les ha sucedido a otros y de ahí infieren sus conceptos. Hacen juicios sin experiencias. Los chamanes no: tenemos una visión pragmática de la vida y la muerte. No hacemos deducciones; no hacemos inferencias ni preguntas. Tomamos las cosas como se viven. Tenemos las experiencias de nuestras propias visiones. [Los chamanes] lo toman como lo vieron.

Por ejemplo, yo tengo ciertos conceptos que pueden parecer encontrados, que no son congruentes uno con el otro. Lo tomas como lo vives. Es a través de visiones, de vivencias directas.

Conceptos encontrados; por ejemplo, la reencarnación. Los chamanes a la antigua –como lo soy yo–, como lo aprendí, no tienen idea de la reencarnación. Porque hay una experiencia: cuando experimentas la muerte, ves al Creador, y cuando mueres las conciencias son absorbidas por el Creador.

Tú sabes que es la muerte y que no hay salvación. No hay de otra. Es lo que te toca. Ante la muerte, el chamán mira al Creador, al origen del universo, el “devorador de las conciencias”. Las conciencias son absorbidas por Él. Cuando ves eso, sabes que es la muerte. No hay de otra: es como a ti te toca.

Por otro lado aparecen cosas que pueden sonar incongruentes, y es la aparición de los muertos: *tú ves a los muertos*. Claro tengo la idea, los muertos que “vemos” son la “cáscara” del difunto. No es la persona. Ésa ya no existe. Cuando nosotros morimos, nos disgregamos en tres partes fundamentales:

Fundamental o esencial: es la que regresa con el Creador, es eterna y es el espíritu. Va al cielo para ser “devorado”.

La otra es la del “soma”, el cuerpo, y corresponde al cadáver que se forma. *Carodata vermibus*: carne dada a los gusanos. Es lo que se lleva la tierra. Entonces tenemos el cielo y la Tierra. Pero hay una cosa intermedia que nos hace humanos.

La “forma humana” –así la llamaba don Juan Matus– es todo aquello que nos hace humanos: educación, emociones, pasiones, apegos, creencias. Y cuando la persona está muy llena de eso y muere, puede quedarse aquí. Según el trato de los deudos, si tú tienes el “altarcito” dedicado al muerto y guardas su recuerdo y le haces su ceremonia, pues claro que se va a quedar, porque lo estás nutriendo.

Esto es lo que te hace humano. Es lo que te enseñaron a creer. Es tu creencia, tu dogma. Es el afecto a los objetos, los afectos hacia las personas o los objetos. Es la “sombra”. Esta sombra, entre más apegos tuvo en vida la persona, tendrá un destino más complicado. En cambio, para aquellos que se deshicieron de los apegos y eran libres al morir, el drama de su sombra es mínimo. Incluso, al morir, puede convertirse en luz, en energía que se funde con el infinito.

Nuestros ancestros hacían ceremoniales para la sombra, para deshacerla, porque ésta puede convertirse en una situación no benéfica para los vivos y originar un fantasma. Cuando se une una sombra con un espíritu de la naturaleza –Ching-Ling– se convierte en un demonio, y entonces sí tenemos un verdadero problema.

Por eso los antiguos tenían que deshacerse de la sombra. Por eso se hace la “ceremonia del levantamiento de sombra”. Cuando se “levanta la cruz”, a los ocho o nueve días del fallecimiento, se recoge la sombra. Se hace un bulto mortuorio, un *tlalquimiyo-lli*, y se entierra.

Mi informante continúa:

Sin embargo, hay fenómenos que no pueden explicarse del todo. Por ejemplo, en mi familia había la historia de que, cuando se aparecía el que había muerto antes en la línea, pues era seguro que esa persona a la que se le apareció muriera. Esto me sucedió a mí. Mi papá se me apareció. Lo vi y sabía que ya me tocaba. Me encontraba leyendo en mi cama y de reojo vi una sombra que cruzó. No fue alucine. No fue sueño: *fue en vivo y a todo color*. Estaba recostado en mi cama, leyendo. Sabía que no había nadie en la casa. Serían como las tres de la tarde y veo que pasa mi papá, se regresa y me ve. Trae un costal colgando en el hombro y me dice: “Ándale, ya vámonos”. Ése es el aviso tradicional de que ya te toca —entonces ya pintaste tu raya—. Éste es un fenómeno que no me puedo explicar. Ésta es la tradición en mi familia. Así funciona y así pasa. El chamán lo toma como viene; o sea, te dan el aviso y ya sabes que puedes prepararte o no prepararte, según como vas a encarar a la muerte.

Entonces el asunto fue que a los pocos días, una o dos semanas después, fue cuando morí. En el momento de morir para mí era un evento de lo más interesante ¿Qué posibilidades tenemos de experimentar eso? Una vez en la muerte, es el evento más trascendental en la vida de un ser humano. Todos podemos ser diferentes, todos podemos ser de una manera u otra, pero hay una sola cosa que nos hace iguales, que nos allana: todos vamos a morir. Y no hay manera de evadirlo. Tarde o temprano vamos a morir.

Yo estaba muy emocionado. Voy a saber que significa, voy a saber el misterio. Yo estaba tomando una siesta, en un sillón, y debieron de haber sido como las tres o cuatro de la tarde —ya había comido y me recosté en el sillón—. Entonces entré en esa fase que no es sueño profundo. Esa fase entre la vigilia y el sueño. Esa fase que algunos llaman hipnógena. Estás alerta de lo que sucede a tu alrededor. Inclusive tienes visiones, aunque tengas los ojos cerrados. Y en ese momento vi frente a mí a la muerte. Yo había visto la muerte varias veces antes, sobre todo en cuestiones de sumo peligro. Cuando he tenido riesgos de salud, cuando he estado muy enfermo, había percibido la muerte, y entonces para mí la muerte era como un rectángulo enorme, gigante y negro frente a mí —tal vez influencia de *2001: odisea del espacio*, ve tú a saber, que vi cuando era chamaco.

Entonces vi ese rectángulo negro que se venía sobre mí, y como yo había tenido el aviso de ver a mi papá, pues entonces pensé: “Aquí pinté mi raya”. Pero era esa emoción de ver ese misterio —“qué buena onda: voy a conocer el misterio”.

Yo había tenido investigación bibliográfica sobre qué es el infierno. Pues entonces pensé: “Ya vas a saber qué es eso”. Pero no, no fue por ahí. En el momento que sentí la muerte, mi ser comenzaba a disgregarse, me separaba en miles de “yos”, y al mismo tiempo brincaron los cuasirecuerdos —son las visiones que tuve de niño—, recuerdos de aparentes

vidas anteriores. Eran cientos, miles. Tenía recuerdos de lo que yo consideraba vidas anteriores. Hasta ahí creía en la reencarnación. Y de pronto, al sentir la muerte, siento que me disgrego, que me separo; veo la muerte de todos esos personajes. Mi muerte, su muerte y la muerte eran una sola cosa. Esos “yos” se separan y ves la muerte de todos los que están muriendo en ese momento. Es lo que decía don Juan que es la “alineación”: tú te alineas con alguien y sientes como la otra persona. ¿Entonces cómo diablos no se va a creer en la reencarnación?

Por eso se cree en la reencarnación, porque ves la muerte de miles de personas al mismo tiempo. La muerte multiplicada. Era muy interesante el efecto, y después eso cambia y aparece el famoso túnel, viajas rapidísimo a través del túnel y la luz blanca al final. Mucha gente dice que ve a sus familiares; ve a Jesús, a Buda, de acuerdo con su formación. Yo sólo vi esa luz blanca. Esto yo ya lo había visto en “estados alterados de conciencia”.

Pasas a través de la luz y de pronto estás flotando en el universo, en lo que decía don Juan Matus: en las “emanaciones del águila”. Ves al Creador y la creación: todo el universo. Es un conjunto de luces en movimiento. Uno es una “motita” de color en el universo, infinitamente pequeña, despreciable, sin influencia alguna, como un granito de polvo flotando en la inmensidad. Es inmensidad, es armonía, es luz, es fantástica, es maravillosa, una luz bellísima. ves una de las caras del Creador.

Francisco comenta que la percepción de esa luz blanca es un destello de la energía de la Madre Tierra. Al estar muriendo el ser humano, el cascarón del huevo luminoso presenta una fractura por la que se cuela esa energía, que es de un blanco bellissimo y siempre se siente en la parte alta del cuerpo y baña con un halo de santidad al moribundo... y uno al morir se deja ir en esa luz:

Los chamanes tienen cuatro vislumbres del Creador, y en el momento de la muerte percibes una de sus caras: es una especie de arco gigantesco que cubre, abarca todo el universo, absorbe todas las conciencias y es curvado. Por eso los antiguos decían que es el “pico del cuervo o del águila”. Es el “pico curvado del cielo” y eres atraído como motita y sabes que ya se acabó tú tiempo, y todo es tan real, pero nada se compara con ello. Es padrísimo. Una felicidad eterna, y vas atraído hacia allá. Sabes que ya pintaste tu raya y lo aceptas, no hay problema. *Tan tan*. Haces un bello mutis.

Pero de pronto hay una conmoción y de pronto estoy entrando, regresando al cuerpo. Yo ya había muerto; ya había pasado. Además, el retorno es doloroso; no en un sentido físico, sino en un sentido eterno. Otra vez estás aquí. No tienes duda sobre lo sucedido, porque lo estás experimentando.

En esos momentos llega mi ex y me dice: “¿Qué te pasó? Vi que te estabas muriendo”. Ella es vidente y vio lo que me estaba sucediendo. Pero yo a duras penas pude decirle: “Sí, me estaba muriendo”. Y me doy cuenta de que tengo una “segunda oportunidad”, y fue mi boleto a la “impecabilidad”. De ahí en adelante todo lo que hagas bueno o malo será aplanado con la muerte.

Hasta aquí los conceptos relacionados con la muerte del humano explicadas desde la cosmovisión de Francisco. Él continuó intercambiando ideas y se enfocó en comentar algunos conceptos necesarios para entender la muerte desde la visión del chamán:

El chamán no tiene fe. Simplemente vive el momento como un guerrero, como si fuera el último momento. Esto es el ser impecable. El chamán sólo se tiene a sí mismo. Ha trascendido el bien y el mal a través de la iniciación de la muerte

El “efecto de Santa Claus” se refiere a que el humano debe tener fe en lo que le enseña el adulto para construir el mundo, como una fantasía, hasta que crece y se da cuenta cómo es la realidad. Pero en ese momento debe enseñar a otros niños cómo es la realidad y continúa con la fantasía, convirtiéndose ahora en Santa Claus. Es un concepto aplicable a las creencias. El chamán ha roto con este esquema. Ya no le es necesario.

En el “efecto a sabor a pollo” los humanos nos pasamos discutiendo sobre diversos temas, en lugar de actuar; hablamos como expertos sobre tal o cual cosa sin haberla probado ni experimentado. Investigadores, filósofos, antropólogos y otros estudiosos hablan acerca de la muerte, del chamán o del chamanismo sin haber vivido una experiencia de esa magnitud. Les han platicado y hacen coincidir versiones de quienes sí las han vivido y a eso le llaman investigación. No: deben de vivir la experiencia.

La “apertura” es otro concepto que se expresa de esta manera: “Ruptura de la continuidad del mundo, se rompe la continuidad del *tonal* y eso se logra por el deseo del chamán. Experiencias traumáticas. Efecto de plantas psicotrópicas”.

“Cielo” e “inframundo” son dos ideas en las que los religiosos se han “hecho bolas”: igual hablan de lo que no han experimentado. Al cielo subes porque ésa es la sensación que tienes cuando “viajas a esa realidad no ordinaria”, y vas a encontrar ángeles, serafines, arcángeles. En fin, seres que te ayudan y enseñan, sin que tenga que ver con lo bueno. Igual, cuando viajas al inframundo lo haces mientras estás vivo. Porque muerto, ¿ya para qué? Estando vivo descendes y te encuentras diablos, alebrijes, demonios que igual te ayudan y te enseñan, sin que tenga que ver con la maldad.

Las festividades del Día de Muertos nosotros las realizamos en noviembre porque, con la invasión española, los religiosos trajeron las ideas propias de los europeos: Walpurgis y

aquejarres, Todos Santos y Día de Muertos. Las celebraciones que se hacían en el México prehispánico eran aproximadamente en el mes de agosto y su objetivo no era celebrar a los muertos, sino cómo las “sombras” de los muertos vagan entre nosotros. El ritual sirve para tranquilizarlas, para tenerlos quietos y que no nos molesten.

Respecto a lo “bueno” y “malo”, el chamán ha trascendido estos conceptos, que son relativos a la cultura. No hay acciones buenas ni malas con ir al cielo o al inframundo. A estas realidades no ordinarias vas mientras estás vivo, porque muerto, ¿ya para qué?

A manera de análisis, debe comentarse que las iniciaciones chamanísticas tienen ese contexto de muerte-renacer. El aprendizaje será iniciado bajo el efecto del tambor, las sonajas, el dolor, el sueño, las plantas psicotrópicas, la oscuridad, el silencio: éstas y otras son diversas formas de privación sensorial que invariablemente conducen a la fractura de la realidad cotidiana y llevan al discípulo a vivir “realidades alternas” a través de los llamados “estados alternativos de conciencia”. Suelen presentar un estado semejante a la muerte, y su mente-alma-*tonalli*-sombra desciende al inframundo, donde la cogen los demonios, la descuartizan y la cuecen en un perol, para que después la saquen y lo vuelvan a armar, con lo que le otorgan algún “don” que le dará poder en el seno de la comunidad. Francisco comenta que esta última es la mejor y más poderosa de las iniciaciones. Agrega que, durante los sueños, el *tonalli* –el alma– viaja por el inframundo, de modo que cada noche vivimos una experiencia que no sabemos valorar y que en el esquema cotidiano solemos identificar como pesadillas o malos sueños.

Ceremonia de velación con motivo del Día de Muertos

Festividad: Día de Muertos.

Fecha: 30 de octubre de 1993.

Localización: ¡Bienvenidos al Mictlán!, hogar de Francisco Plata, en la colonia Alianza Popular de la delegación Coyoacán, Distrito Federal.

Objetivos. Dar de comer a los ancestros muertos para calmarlos y que no nos molesten.

Justificación. De acuerdo con la cosmovisión de *Eleuterio Gutenmar*, el mundo de los muertos es paralelo a esta realidad. La comunicación y se “abre” desde el 28 de octubre de cada año y se cierra el 2 de noviembre. Los espíritus de los ancestros fallecidos acuden a esta realidad para recibir el afecto a través de los aromas propios de los alimen-

tos, flores, incienso, copal y cánticos ofrecidos con la intención de que no molesten a los vivos el resto del año.

Descripción del espacio. En la puerta de la casa del chamán se encontraba un letrero que decía: BIENVENIDOS AL MICTLÁN. Se trataba de un espacio vacío con sillas cerca de la pared. En un rincón de la sala había una mesa-altar con cráneos y figuras de piedras. Tenía dos escalones, con una superficie de aproximadamente 70 cm cada uno y con espacios a ambos lados. En el escalón superior se habían colocado, de izquierda a derecha y en dos filas, los siguientes elementos (figura 1):

- Fila posterior: cráneo de venado y cráneo humano con adornos negros, verdes y blancos; una réplica de la Piedra del Sol, como de 50 cm de diámetro; una piedra verde y otra negra.
- Fila anterior: bracerito, campana de bronce, paliacate rojo y negro envolviendo un puñal de obsidiana, copa de vidrio, espejo con marco de madera, representación del Sol y vela roja.
- Abajo, a la derecha: sahumador.
- Escalón inferior: se dispuso de un espacio para las velas, veladoras y ofrendas llevadas por los asistentes.

La ceremonia se inició en punto de la medianoche, con una asistencia de 28 personas, entre hombres y mujeres, todos vestidos en colores oscuros, la mayoría de negro. En la cabeza usaban un *tecpiloli* –cinta alrededor de la cabeza–. Previo a la ceremonia de velación, desde las 22:00 horas se sahumaron los objetos aportados por los asistentes: velas, veladoras, maracas, fruta y alimentos, entre otros.

Elementos. Mesa donde se ubican los elementos sagrados y la ofrenda, sahumero, carbón y copal, incienso, velas de cebo, veladoras, flores de cempasúchil, “Santa Forma”, “Santo Xúchitl”, bastón de mando –dos–, instrumentos musicales: huéhuatl, mandolina, sonajas, caracol y huesos de fraile

Organización. El “llamamiento de las ánimas” se realiza antes de “dar la palabra” y consiste en sonar el caracol y las maracas, girando hacia los cuatro puntos cardinales mientras se repite: “¡Él es dios!”.

La ceremonia y sus rituales son responsabilidad del chamán. Él decide el papel de cada quien y cada cual durante la velación

Durante el ceremonial, corre a cargo del “sargento de palabra” decidir la participación de los asistentes en las oraciones y cánticos

Los “compadritos y comadritas” se encargan de cubrir la Santa Forma y el Santo Xúchitl (figuras 2 y 3) con flores de cempasúchil.

Hay un encargado de vigilar que las velas y veladoras del altar estén prendidas constantemente.

El resto de los asistentes conforman al “pueblo”, cuya función es entonar las alabanzas durante el tiempo que dure la ceremonia.

Algunas personas tocan algunos instrumentos. En este caso, la mandolina queda en manos de Francisco Plata, así como dos huéhuetl. Además, cada uno de los asistentes lleva su propia maraca, confeccionada por ellos mismos. Otros hacen sonar “huesos de fraile”.

La Santa Forma es un “mantel” de piel de ternero con figuras dibujadas que corresponden al *Códice Fejérváry-Mayer*. Sobre ésta se colocan flores de cempasúchil amarillas. En el centro tiene una veladora y en la parte inferior, otra veladora, en torno de la cual se colocan flores de cempasúchil moradas.

Estructura de la ceremonia. El chamán es el responsable de los sucesos, pues elige el día y la hora para la celebración, así como la presencia de algunas personas, de acuerdo a los “augurios” –señales que sólo interpreta Francisco sustentado en su cosmogonía:

- Saludo –armonización.
- Velación.
- Construcción de la Santa Forma.
- Construcción del Santo Xúchitl.
- Vestimenta del bastón de mando.
- Limpia a cada uno de los asistentes.

Desarrollo. El chamán comienza a armonizar al grupo, prendiendo una vela roja y haciendo una reverencia hacia cada punto cardinal. Comienza con el Oriente, girando siempre hacia la izquierda hasta finalizar con el sur. En cada estación traza una cruz en el aire y hace giros con la mano que sostiene la vela, a la derecha y la izquierda.

La ceremonia se desarrolla frente a una mesa que simboliza al universo, en la que se encuentran los siguientes elementos: cráneo de venado, cráneo humano adornado, un disco de obsidiana, una piedra verde, una piedra negra, braceros, una campana, un paliacate rojo y negro doblado cuidadosamente y que contiene un puñal de

obsidiana, una copa de vidrio, un espejo con marco de madera y ocho puntas, velas y dos maderos de unos 80 cm de longitud y tres de diámetro, uno de cuyos extremos está rematado por la cabeza de un reptil –bastones de mando.

Las velas deben permanecer encendidas durante toda la ceremonia de velación y se designa a una mujer para que esté pendiente de que en ningún momento se apague una vela –si alguna se consume, con la misma luz enciende otra y así sucesivamente, hasta concluir.

Constantemente se usa un incensario, en cuyo extremo tiene una cara de coyote con el hocico abierto: es el sitio por donde se sopla para que se mantenga encendido el copal, que se quema toda la noche.

Inicio. “Dar la palabra” es el elemento central de la ceremonia de velación, pues prácticamente es lo que se hace durante el tiempo que dura el ritual. Francisco Plata designa a las personas que ocuparán los cargos, así como sus quehaceres en el ceremonial. Así, el “sargento de palabra” decide quienes son las personas que, por parejas, entonarán una alabanza, mientras el pueblo corea una parte a manera de estribillo. Cada canto dura entre 10 y 15 minutos. Mientras se canta –al ritmo de la mandolina, de las maracas, de los huesos de fraile y de los *teponaxtli*– la pareja designada como “compadritos y comadritas” tenderán la Santa Forma.

A la medianoche el compadrito y la comadrita inician el ritual de “tender la forma”, para lo cual colocan en el piso un mantel de piel –con el *Códice Fejérváry-Mayer*, que tiene dibujada una serie de formas prehispánicas, bastones, figuras de la muerte y magueyes– orientado desde la periferia hacia el centro. Se comienza a tender la forma con flores de cempasúchil, a las que las mujeres previamente cortaron los tallos, dejándoles una “patita” como de tres centímetros de largo. Sobre la “forma” se coloca una vela de cebo de color rojo, mientras que en el centro y en la periferia –por fuera– se colocan otras cuatro velas de cebo rojo, una en cada lado.

Las flores amarillas de cempasúchil se comienzan a colocar desde el centro, en torno a la vela de cebo rojo, haciendo círculos, y luego se van disponiendo en ocho direcciones para hacer un “moño”, donde cada dirección representa un rayo solar.

La representación del rayo solar, orientado al sur –abajo–, en torno a la vela de cebo rojo, queda rodeada con flores moradas de cempasúchil.

Cuando el compadrito y la comadrita terminan de tender la forma, es decir, la parte que corresponde a los ocho rayos señalados y a los dos bastones de mando, estos últimos quedan conformados a partir de los dos rayos horizontales y cubiertos de arriba abajo. Durante todo este tiempo no dejan de entonarse alabanzas. Al finali-

zar el tendido del Santo Xúchitl, se sahúma con copal. Todo el ritual es una actividad que dura alrededor de tres horas.

Cabe destacar que cada vez que se van a colocar flores en el tendido de la forma, las flores de compasúchil se sahúman y se van colocando para construirla.

En esta parte de la ceremonia, al terminar de tender la forma, se hace un silencio para que cada uno de los asistentes realice una oración por sus muertos. Después se hace un receso de 10 minutos, durante los cuales las mujeres arrancan los pétalos de las flores.

Los bastones de mando (figuras 4 y 5) representados en los brazos de la forma corresponden al poder del tlatoani y Quetzalcóatl.

La frase que predomina a lo largo la ceremonia y ante cualquier acción realizada es: “¡Él es dios!”.

A las tres de la madrugada se reinicia la ceremonia de velación: se “levanta la forma”, para lo cual se sahúma el “tendido de la forma”. De la mesa se toma el símbolo que representa al Sol –el espejo colocado en un marco circular de madera, del que se desprenden ocho maderos cilíndricos, de 1.5 cm de diámetro por entre 60 y 80 de longitud.

Para levantar la forma, en el símbolo del sol se colocan las flores, que se van sujetando con hilo hasta cubrirlo completamente. Mientras tanto se cantan alabanzas por parejas. Al concluir de forrar los rayos del sol con las flores de compasúchil, se comienzan a cubrir los bastones de mando. Previamente todo se sahúma.

El “sol amarillo” se coloca en el altar y con los bastones de mando se procede a realizar una “limpia” a los asistentes, moviendo los bastones en la forma ritual acostumbrada.

Los bastones de mando, que son de madera, tienen tallada al final una cabeza de serpiente. En las figuras 4 y 5 se muestra cómo son antes y después de quedar cubiertos de flores.

Desenlace. A las 5:15 horas se termina de cubrir de flores el símbolo del sol y los bastones de mando.

El sol amarillo se coloca en el oratorio y con los bastones de mando se realiza una “limpia” a cada asistente. Esta labor la realiza Francisco, mientras se cantan alabanzas y se arrojan pétalos de compasúchil a la persona que se está limpiando. El último en recibir la “limpia” es el propio Francisco.

La alabanza que se entona dice así: “¡Recibe estas flores con gusto y anhelo, que son escalones que suben al cielo!”.

Al concluir de “limpiar” a los presentes, Francisco se hinca con una rodilla en tierra y entona una alabanza de agradecimiento. Luego todos se arrodillan orientados hacia el Oriente. Para terminar la ceremonia de velación, las personas que ocuparon algún cargo “devuelven la palabra”, agradeciendo a las ánimas y a los cuatro vientos por permitirles realizar su labor. La ceremonia concluyó a las seis de la mañana: “¡Él es dios!”.

Como comentario adicional, se pueden destacar los siguientes elementos esenciales en el ritual de conmemoración del Día de Muertos:

El objetivo es dar de comer a los muertos.

Los participantes son personas de lo cotidiano que asumen papeles como “sargento de palabra”, “compadritos y comadritas” y el “pueblo”. Obviamente, quien orquesta el contexto del ritual es un chamán.

En la mesa, sobre un mantel que representa el *Códice Fejérváry-Mayer*, se disponen los siguientes objetos que significan la muerte: símbolo solar, bastones de mando, flores de cempasúchil, instrumentos musicales –huéhuatl, mandolina, sonajas y huesos de fraile–, velas de color blanco y rojo, así como una ofrenda de frutas y comida de la llamada prehispánica –chapulines y acociles, entre otros.

El contexto es de rezos, oraciones, cantos, limpiezas e invocaciones a las entidades anímicas. Todo esto se combina en un tiempo y espacio precisos para dar pauta al desarrollo de la ceremonia de velación.

Ritual con motivo del Día de Muertos, para otorgar una ofrenda a los espíritus de la naturaleza

Fecha: 1 de noviembre de 2014.

Lugar: bosque del pueblo de Canalejas, Jilotepec, Estado de México.

Objetivo. Ofrendar a los espíritus de la naturaleza.

Participantes. El chamán Francisco Plata Silva y un grupo de sus discípulos provenientes de diversas partes del país –Distrito Federal, Toluca y Querétaro.

Motivo. conmemoración del Día de Muertos.

Desarrollo de la ceremonia. Es posible dividir el ceremonial en tres partes:

1. Construcción de un laberinto con piedras y troncos en un espacio del bosque, con dimensiones aproximadas de 20 metros de diámetro y un esquema en el que se

plantea un círculo en el centro, a partir del cual se construye una cruz, a partir de cuyo segmento horizontal se van construyendo los círculos concéntricos hasta concluirlo con seis vueltas y el centro. En este espacio se colocan cuatro piedras de superficie plana y orientadas hacia el noreste. En la entrada se construye un arco con flores blancas y amarillas y se entierra una piedra de superficie plana, en la que los participantes deben hincar la rodilla para ingresar.

2. Para el diseño de la ofrenda, los participantes llevan dulces de alfeñique que se mejan calaveras, borregos, cerdos y venados, así como dulces de la temporada. Con éstos se construye un mandala —representación simbólica de un espacio sagrado— previamente dibujado sobre un cartón blanco. El centro es ocupado por un cráneo de dulce de alfeñique y se distribuye el resto de los dulces de acuerdo con su número, a modo de formar círculos concéntricos, orientando las figuras hacia los cuatro puntos cardinales.

3. La ofrenda se lleva al laberinto y los asistentes se forman, con Francisco a la cabeza, intercalados por un hombre y una mujer. Al frente de la fila, dos discípulos cargan, seguidos por el resto de los participantes. Para entrar al laberinto todos hincan la rodilla en la piedra de la entrada. El recorrido se hace varias veces y finalmente los asistentes se ubican en el círculo del centro. Francisco y Marisol se colocan cerca de las piedras para consagrar el espacio y realizan diversos movimientos con las manos para llamar a los vientos y entregar la ofrenda. Con esto, todo mundo desanda el laberinto y los que así lo deseen regresan al centro para consagrar algunos objetos o meditar.

Fin del ceremonial.

Conclusión

La antropología de la muerte se refiere al estudio del ser humano vivo y muerto. La muerte es una realidad para los seres vivos, que la ciencia médica enfoca desde el binomio cuerpo-mente, en tanto que la antropología la estudia desde el concepto holístico de cuerpo-mente-espíritu. Con esto se plantea una de las grandes controversias para el estudio de la muerte: ¿la antropología o la medicina tienen los elementos adecuados para estudiar y explicar el final de la existencia humana?

La antropología estudia la muerte incluyendo al humano en la cultura y no en la naturaleza; a partir de esto se dan hechos que posiblemente proporcionen elementos para acercarnos a saber de la muerte, un hecho que biológicamente iguala a los huma-

nos, pero que social y culturalmente los separa de otros. La historia de la humanidad ha escrito páginas maravillosas en las que se estudia a la muerte: el chamán, la cosmovisión, los dioses –incluyendo a los demonios–, el quehacer con el cadáver –enterrarlo, incinerarlo, congelarlo, extraer órganos para donación–, las exequias y la parafernalia correspondiente, como los ritos de paso y los duelos. No podemos dejar de lado sus representaciones plásticas, que en ciertas épocas del año son motivo de comercio...

En fin, la muerte es un negocio de los vivos.

Bibliografía

- BLASCO CRUCES, Diego, *La historia de la muerte*, Madrid, Libsa, 2010.
- CASO, Alfonso, *El pueblo del Sol*, México, FCE, 1981.
- CHÁVEZ BALDERAS, Xavier, “Funerales mexicas”, en *Artes de México*, núm. 96, 2009, pp. 24-35.
- ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 1976.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *Antropología de la muerte*, Madrid, Síntesis, 2007.
- GALLARDO DÍAZ, Ricardo, “Francisco Plata, ¿chamán o brujo? Estudio de caso”, tesis de maestría, Universidad Autónoma del Estado de México, 1999.
- GRAULICH, M., “El sacrificio humano en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 63, 1999, pp. 16-21.
- HALIFAX, Joan, *Las voces del chamán*, México, Diana, 1995.
- RICOEUR, Paul, *Vivo hasta la muerte*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- LAGARRICA ATTÍAS, I. y J. M. SANDOVAL PALACIOS, *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México*, México, 1977.
- LANGDON, E. Jean, “¿Mueren en realidad los chamanes? Narraciones de los siona sobre los chamanes muertos”, en *Alteridades*, núm. 12, 1996, pp. 61-75.
- LECHUGA, Ruth, “Rituales del Día de Muertos”, en *Artes de México*, núm. 62, 1996, pp. 16-25.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, “Memorial nahua de la muerte”, en *Artes de México*, núm. 96, 2009, pp. 43-51.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México, Conaculta (Cien de México), 2001.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “La muerte en el México prehispánico”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 40, 1999.
- _____, “El ser humano en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 65, 2004.
- LUNA GENEL, Erik R., “Lotería de los 100 nombres que los mexicanos dan a la muerte, segunda parte”, San Juan del Río, Indautor-SEP/Museo de la Muerte, 2010.
- TUROK, Marta, “La ofrenda, un derroche creativo”, en *Artes de México*, núm. 62, 2004, pp. 48-55.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos, *Medicina prehispánica de México*, México, Panorama, 1991.

Geografía del más allá

Julieta Ramos Mariano
Secretaría de Turismo

RESUMEN

El tema del destino eterno atrapa el pensamiento humano porque implica experimentar el dolor de la muerte como pérdida de la vida. Frente al ser querido inanimado surge una pregunta: ¿dónde será su siguiente morada?, a partir de la cual se generan explicaciones sobre diversos destinos, como el purgatorio, el infierno y el paraíso, así como sus vías de acceso, peligros, climas y sentires, todo esto reunido en la enigmática geografía del “más allá”. En este artículo se estudia *El jardín de las delicias*, de El Bosco, tríptico al óleo pintado en 1500 a modo de visión del mundo de los muertos, con representaciones del jardín del Edén, el jardín de las delicias y un paseo por los castigos del infierno. Este rico material iconográfico de finales de la Edad Media simboliza el espacio etéreo donde se proyectaban los sueños y miedos de una época en que el ser humano y su trascendencia dependían del comportamiento terrenal y espiritual.

Palabras clave: muerte, iconografía, escatología, “más allá”.

ABSTRACT

The subject of eternal rest captures human thought because it implies experiencing the pain of death as the loss of life. Faced with the loved one bereft of life the question arises: where will it go? This leads to explanations of diverse destinations, such as purgatory, hell, and paradise, as well as the paths to be traveled, the dangers, atmospheres, and feelings, all in the enigmatic geographic of the “beyond.” This article focuses on Hieronymus Bosch’s *Garden of Earthly Delights*, an oil triptych painted in 1500 as if a vision of the world of the dead, with representations of the Garden of Eden, the garden of earthly delights, and a journey to the punishments of hell. This rich iconographic material from the end of the Middle Ages symbolizes the ethereal place where the dreams and fears of an era were projected and in which human beings and their transcendence depended on earthly and spiritual behavior.

Keywords: death, iconography, eschatology, “the beyond”.

Introducción

Realizaremos un viaje por la memoria colectiva del ser humano cuyas manifestaciones culturales heredan pensamientos relacionados con la muerte y la trascendencia del alma a otros planos existenciales. Para esto se revisarán cuatro principales religiones del mundo a modo de referente sobre el origen de aquellas estancias de paz y beatitud, mortificación y purificación, así como el dolor eterno, resumido en una palabra por el cristianismo: “escatología”.

El análisis de la obra *El jardín de las delicias*, de finales de la Edad Media, conduce a un testimonio del pensamiento cristiano como una advertencia sobre las moradas a las cuales se expone el alma humana según su conducta. Se han tomado dos obras: el *Catecismo de la Iglesia católica*, para conocer sus preceptos, y el “Infierno”, primera parte de la *Divina comedia* de Dante Alighieri, como referente para la comprensión iconográfica e iconológica de esta obra, cuyo recorrido nos deleitará por la belleza del paraíso y sus tentaciones, seguido del jardín de las delicias, con sus seducciones vacías, y por último el sufrimiento en los círculos del infierno, donde los pecadores experimentan terribles soledades, inmersos en aridez, oscuridad, frío, sangre, hambre, dolor y la verdadera muerte.

Una vez realizado este análisis, reflexionaremos si aquellas concepciones se tratan de “un lugar o un estado de vida”, sin importar cuál: tan sólo es una invitación a la “experiencia profunda” del ser o no ser, hacer o dejar de hacer, para interiorizar si en nuestra existencia está la armonía vital para experimentar una buena muerte.

Religión, vida y muerte

La religión es un medio por la cual el ser humano une su pensamiento o estado etéreo con la creación y el creador; así fortalece su ánimo y emprende su camino hacia la iluminación, evolución, restauración y trascendencia, ya que éste no sólo es cuerpo, sino también esencia. La misión es integrarse con orden en intenciones, acciones, y por ende, con la conquista de la plenitud no sólo existencial, sino también espiritual.

La religión, un mundo aparte

Nuestro viaje comienza con un regreso en el tiempo y el espacio. Cerca del año 500 000 a.C., el *Homo erectus*, también conocido como “hombre de Pekín”, empezó

a crear una dimensión religiosa con el tratamiento ritual de los cráneos. Tomamos el rumbo hacia 75 000 a.C. para encontrar pruebas de los primeros enterramientos humanos. Aproximadamente en 30 000 a.C. el arte rupestre nos sorprende por su sentido religioso, lleno de misterio entre recolectores y aborígenes (Smart, 2000: 17). Más tarde, hacia 3500 a.C., en Mesopotamia, Egipto, China y la India surgen templos, mitos, rituales y festividades, con personajes sagrados, teologías y escrituras que definen las experiencias personales de vida, sufrimiento y muerte, e incluso de la vida trascendente.

La geografía religiosa nos permite llegar hasta los siglos VI y V a.C., en la región del Mediterráneo, donde se desarrollan las religiones clásicas; por ejemplo, Grecia aporta la filosofía; en Persia, Zaratustra deja su legado al judaísmo durante la cautividad babilónica, en tanto los hebreos de tradición profética proponen el monoteísmo. La India experimenta su propuesta con el ciclo de la reencarnación, y en China Confucio crea el taoísmo como una forma de vida dentro del humanismo ético.

Todas estas creencias prepararon el terreno a las grandes religiones universales, como el hinduismo, budismo, judaísmo y cristianismo, cuyo fin último se encuentra más allá de este mundo, en el cielo, el nirvana y otros espacios de espiritualidad y trascendencia, aunque con admirables diferencias. Iniciemos, pues, nuestro recorrido por aquellos senderos desconocidos.

Senderos hacia la salvación: hinduismo

Existen cuatro senderos religiosos reconocidos o formas de encontrar la salvación personal. A cada persona le corresponde seleccionar cuál sendero tomar, aunque algunos son más difíciles que otros (Keene, 2003: 32).

Camino de bhakti. Cada hogar tiene una deidad conservada en un altar; debe mostrar “devoción amorosa” a través de himnos cantados, relatos de sus historias, danzas y festivales.

Camino del karma. Es la ley moral de la existencia, que consiste en buenas acciones que rindan buenos frutos, y las malas, resultados maléficis, medidos por la ley de “causa y efecto”. Aquello que cada persona lleve en su vida afectará la forma en que regrese a la siguiente. La invitación consiste en realizar acciones que aligeren el buen karma.

Camino del jñana. Es uno de los más complicados senderos de salvación, ya que implica la guía de un gurú espiritual que ayude a desarrollar la habilidad para la interpretación de las sagradas escrituras, a fin de liberarse del arraigo a este mundo, ejerciendo con el ejemplo.

Camino del yoga. Se trata de una disciplina espiritual de ejercicios físicos y mentales para lograr el control del cuerpo y la mente, sujetos a los deseos. Esa fortaleza se logra mediante el autocontrol, evitando la violencia y los apegos, practicando la sinceridad y la castidad, entre otras acciones. La concentración también se consigue mediante mantras para elevar la conciencia en unidad con el espíritu.

La muerte: judaísmo

Los judíos consideran que “la vida es un don de Dios y la muerte es la inevitable conclusión de la vida” (*ibidem*: 57). Cuando alguien se encuentra agonizante, es cuidado por un grupo de hombres y mujeres que se distinguen por su santidad, como una acción denominada *mitsvá*, con la cual no se espera recibir recompensa alguna. El cuerpo se envuelve en el *tallit* con el que ha orado desde su *bar mitzvah* y después se coloca en su ataúd de madera para que su cabeza descansa sobre la “tierra santa”. Cuando el cadáver es llevado a la tumba, es cargado por personas que se detienen siete veces, como recordatorio de los siete pecados capitales citados en el Eclesiastés. Al llegar al cementerio lo bajan de forma definitiva y desde ese momento el difunto “comienza su viaje a la eternidad”.

La celebración comienza al anochecer. El *shofar*, un cuerno de carnero, se utiliza como instrumento que se toca durante la plegaria matutina, a modo de llamado a la meditación y el autoanálisis para retomar el camino de la justicia o *teshuvá*. Son días de introspección, de poner en balance los actos realizados. Se realizan plegarias para sensibilizarse y el día termina con el perdón conocido como Yom Kippur.

En cuanto a la redención –el Yom Kippur–, ésta da comienzo al año judío. Por tradición, se abren tres libros en el cielo: el primero enlista a los “justos”, aquellos que serán recompensados por sus buenas acciones. El segundo, a los que tienen 10 días para demostrar que merecen el cielo –duración del año nuevo espiritual o Rosh Hashanah– y Yom Kippur; el tercero revela a los malvados a los que se castigará. Durante estas fiestas los judíos realizan ayunos por 25 horas en busca del perdón divino.

Las cuatro nobles verdades: budismo

Las cuatro verdades del credo budista postuladas por Siddhartha Gautama se diseñaron con el objetivo de retroalimentar la “comprensión o entendimiento de la sencillez

de la vida para alcanzar la armonía, serenidad, desapego y conciencia por los seres vivos” (*ibidem*: 74):

Todo en la vida es sufrimiento. Se trata de un concepto que ayuda a las personas a ejercer la ayuda para el entendimiento y la superación. De ese modo no sólo se sensibilizan ante los problemas personales, sino globales, donde una acción repercute en menor o mayor medida en el trazo de la historia y el universo.

El origen del sufrimiento. Es el apego a la vida, al placer y al dinero; la sublimación de los deseos.

Eliminar el sufrimiento. Éste se extingue si se elimina la causa.

Extinguir la causa del sufrimiento. El camino intermedio se comprende mediante el “óctuple sendero”. En otras palabras, el cese del sufrimiento es el nirvana –o camino intermedio.

Para explicar el “óctuple sendero”, Buda dio a sus seguidores un ejemplo: el camino intermedio es un tanque de agua para los que tienen sed, un fuego que calienta para quienes tienen frío, una prenda que cubre a los que están desnudos, así como una lámpara que alumbró a los que están en la oscuridad (*ibidem*: 75). Es decir, todos los recursos a la mano deben ser tomados en su justa medida, para lo cual es necesario no perder la sencillez de la vida. Esto se simboliza con la rueda del *dharma*, que es como un timón de ocho brazos unidos por el centro y un círculo que los enlaza. Se trata de la forma de representar el valor propio de cada persona, que se va fortaleciendo al unirse con los demás para alcanzar el entendimiento, amar todas las formas de vida, realizar acciones éticas y estéticas, expresar palabras positivas, puras y nobles que guíen buenas intenciones, ganarse la vida sin ejercer la violencia, esforzarse por los pensamientos positivos y anular los negativos, tener una mayor conciencia ante las necesidades de los demás y concentrarse por medio de la meditación para estar tranquilo, en paz consigo mismo y con el mundo. Aquel que unifique esos valores será sensible a la vida y el amor que conduce a la paz.

Muerte y resurrección: cristianismo

Jesucristo, divinidad y hombre que intervino en la historia de la humanidad, trazó un camino forjado en la verdad y el amor, como una forma de vida que abre las puertas a dones, virtudes y carismas que sensibilizan al ser humano y lo preparan para la buena muerte.

La última cena celebrada por él en la Pascua judía se convirtió en un símbolo de comunicación entre el cielo y la Tierra, constituido por el sacramento de la comunión, el cual santificó y convirtió en alimento para acercar al creyente a su creador. Con el sacrificio de Cristo en la cruz y su resurrección se consolidó la esperanza de la nueva vida. Para comprender estos preceptos y dar sentido a la obra que nos concierne –*El jardín de las delicias*–, verificaremos la información del *Catecismo de la Iglesia católica*.

*Invitación del Catecismo de la Iglesia católica*¹

En primer lugar, demos una ojeada a las escrituras para comprender como está integrado el ser humano:

363-367. *Corpore et anima unus*. El hombre creado a imagen de Dios es un ser corporal y un ser espiritual. El alma significa el principio espiritual del hombre. El cuerpo está animado por el alma espiritual, es el templo del espíritu y está destinada a ser, en el cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu. Por lo tanto, no le es lícito al hombre despreciar la vida y es un deber mantener su dignidad. Cada alma espiritual es creada por Dios y es inmortal. No perece cuando se separa del cuerpo y se unirá al nuevo cuerpo en la resurrección final. Alma y cuerpo conforman el ser entero del espíritu. “Espíritu” significa que el alma esté ordenada. El cuerpo puede ser elevado gratuitamente a la comunidad de Dios. (*Catecismo...*, 2008: 103-104).

En segundo término, es importante conocer las acciones que conducen a la salvación y a la muerte:

1763-1766. *Actos pasionales del hombre*. Son impulsos que inclinan a hacer o no hacer; aseguran el vínculo entre la vida sensible y la vida del espíritu. El amor causa el deseo del bien. Las pasiones se convierten en buenas o malas cuando pasan por la moral. La voluntad recta ordena al bien y la voluntad mala, a las pasiones desordenadas. La aprehensión del mal causa el odio. La aversión y el temor propician la tristeza y la ira se opone al bien. “Las pasiones son malas si el amor es malo, buena si es bueno” (*ibidem*: 491-492).

1767. *Conciencia moral*. Es lo más profundo del hombre. Descubre una ley que éste no se da a sí mismo, pues resuena en su corazón y viene de Dios. Es la moral natural (*ibidem*: 492).

¹ Los números de la derecha indican el párrafo del texto como aparece en el *Catecismo de la Iglesia católica*; los textos se presentan de forma parcial, destacando solamente los puntos relevantes para esta obra.

2709-2719. *Oración contemplativa*. Santa Teresa de Jesús la concibe como un lazo de amistad, como cuando se trata de estar a solas con quien nos ama. Se busca la fe pura de donde se ha emanado a modo de volver al origen. Consiste en el recogimiento del corazón, ser ofrenda para purificar y transformar la morada del Señor y nuestro corazón. La oración contemplativa es silenciosa y visible a la luz de los hechos y alimenta el fuego del amor. Es la forma de participar en el misterio de Dios, portadora de vida (*ibidem*: 714-717).

1022. *Retribución*. Cada hombre, después de morir, recibe en su alma inmortal su retribución eterna en un juicio particular, bien a través de una purificación, bien para entrar de inmediato en la bienaventuranza del Cielo, bien para condenarse inmediatamente para siempre (*ibidem*: 287).

Las siguientes son las diferentes moradas:

1023-1029. *Cielo*. Se encuentra destinado para aquellos que mueren en la gracia y la amistad de Dios, los cuales viven y pueden ver directamente la gloria del Padre. Esta vida se consigue mediante una buena vida y el amor. Se convive en comunión con la Santísima Trinidad, la corte celestial y los bienaventurados que habitan en el cielo. Ahí se encuentra la verdadera identidad que sobrepasa toda comprensión y ahí reinarán por los siglos de los siglos (*ibidem*: 288-288).

1030-1032. *Purificación final y purgatorio*. Allí residen los que mueren en la gracia y amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, a fin de obtener la santidad necesaria. La iglesia llama “purgatorio” a esta expiación, explicado como un fuego purificador, apoyado también por la oración a los difuntos a fin de gozar los frutos de la redención (*ibidem*: 289-290).

1033-1037. *Infierno*. La libertad del hombre le permite amar o no a Dios. Quien no ama permanece en la muerte. Toda acción negativa mata el amor y se vive en un fuego que nunca se apaga, convirtiéndose así en autores de iniquidad. Las almas que mueren en estado de pecado mortal descienden a los infiernos para sufrir penas. Se le considera “un llamamiento a la responsabilidad” (*ibidem*: 290-292).

1038-1041. *Juicio Final*. La resurrección de todos los muertos, “justos y pecadores”, precederá al Juicio Final. Los que hayan hecho el bien resucitarán para la vida, y los que hayan hecho el mal, para la condenación. La verdad será puesta al desnudo. Los que mueren en la gracia y amistad de Dios, pero imperfectos, serán purificados después de su muerte, a fin de obtener la santidad (*ibidem*: 292-293).

1056-1057. *Muerte eterna*. A la realidad de la muerte eterna se le llama “infierno”. La pena principal del mismo consiste en la separación eterna de Dios, quien da vida y felicidad.

Escatología

La escatología –de *escaton*, “último”, y *logos*, “tratado”, que significa “estudio de las realidades últimas”– es el conjunto de creencias religiosas que se ocupan del destino final de la humanidad y se divide en dos: escatología individual o posmortuoria, que trata del destino del ser humano después de la muerte, y escatología general, referente al destino que le espera a la humanidad en su conjunto (Villasana, s.f.).

La escatología se apoya en la teología para ocuparse del hombre y su capacidad ante Dios mediante el estudio de las Escrituras, el magisterio y la tradición. Otro elemento que retoma es la filosofía para demostrar la existencia de Dios mediante la razón, a fin de alcanzar la idea de que la “muerte es una meta a la cual se debe llegar en un estado de plenitud”.

Estamos ya en el entendido del libre albedrío del hombre, cuyas acciones serán pasadas por una especie de “escáner” espiritual, por lo que recibirá su justa retribución para habitar el cielo, el purgatorio o la muerte paulatina de su alma en el infierno.

Con esta aportación tenemos ya la base que dará sentido a la obra que será analizada aquí. Nuestro siguiente paso es conocer los diferentes niveles del infierno.

El infierno según Dante Alighieri

Aunque se trate de un solo lugar, el infierno se organiza en niveles o círculos concéntricos en torno al propio Lucifer. Entre mayor haya sido la maldad, más cerca del centro se estará, en un ambiente cada vez más oscuro, más impenetrable, con el aire más espeso y fétido (figura 1).

Alegoría de la selva oscura. En medio del camino de nuestra vida nos podemos encontrar en una “selva oscura” (Alighieri, 2013: 5) cuya naturaleza cerrada genera angustia; un valle oscuro donde se percibe el retiro y la soledad como espacio perfecto para dejar fluir la razón y la filosofía, y donde nuestra conciencia se enfrenta a sus miedos, al dominio de los impulsos, y busca en su fuerza el hilo de la templanza y la sabiduría. Al estar ante las fieras, Dante es salvado por el elocuente Virgilio por encargo de Beatriz, para que sea su guía por los vados del inframundo. Este último hace énfasis en que las virtudes y la fortaleza cultivadas en vida serán el soporte para vencer los miedos que surjan durante su travesía por el infierno. Beatriz llegó por causa del amor.

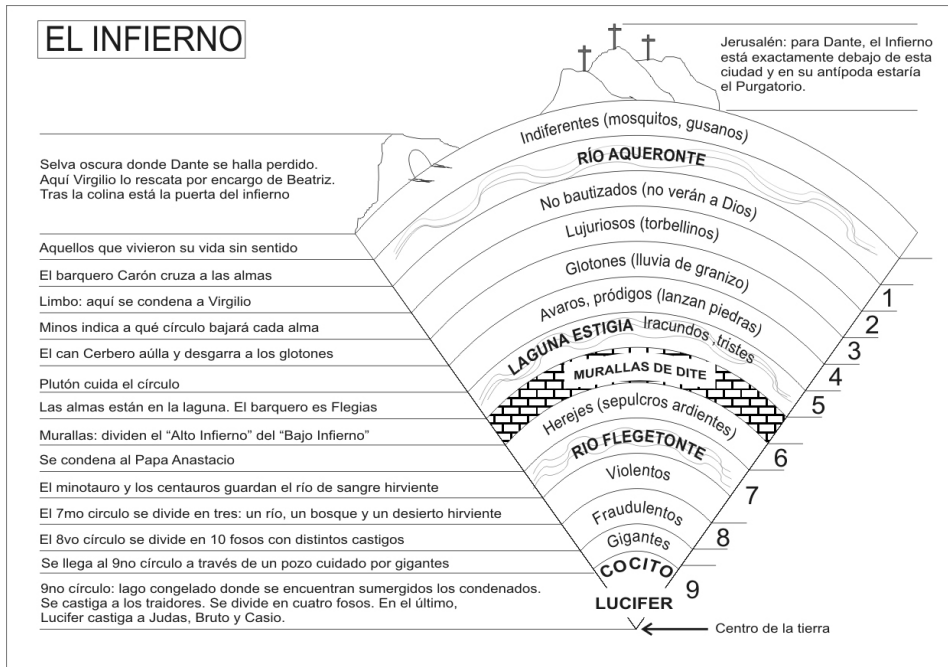


Figura 1 Fuente: http://farm4.static.flickr.com/3290/2592045985_ca8bca0c6_o.jpg

Río Aqueronte. Carón o Caronte guía la barca para cruzar al otro lado, donde están las eternas tinieblas, fuego y hielo. Las almas esperan en la orilla, desnudas y fatigadas, mientras se escuchaba el rechinar de sus dientes (*ibidem*: 28). Se trata de un horrible espacio de aguas negras invadido de tristeza y llanto. El viento es denso. Se observan relámpagos que trastornan la conciencia y hacen perder el sentido. Se cae en un sueño profundo, hasta que por otro trueno se advierte la llegada a aquel valle abismal.

Primer círculo. Limbo. Es el círculo más externo del infierno. Densas son sus tinieblas. Se escuchan suspiros y lamentos, aullidos lastimeros que conmueven en lo profundo, maldiciones, gemidos, gritos de dolor y rabia. A lo lejos se percibe un torbellino que golpea lo que encuentra a su paso (*ibidem*: 21). En el penan las almas que han perdido la "gracia de la inteligencia". Es el lugar de los "paganos virtuosos". Allí están Homero, Ovidio, Horacio y Lucano, entre otros, así como "los no bautizados, aquí habitan ángeles tibios que no se atrevieron a rebelarse contra Dios pero tampoco le fueron fieles sino que permanecieron en la indecisión", cuya condena es mirar con envidia a cualquiera que tome decisiones en la vida. La justicia divina los condena al olvido.

Segundo círculo. Minos. La lujuria. Minos es el dictaminador de castigos. Éste obliga a confesar todas las culpas y determina qué lugar del infierno le corresponde. Al momento de hacerlo, enreda su cola y el número de veces que lo haga será el círculo del abismo que corresponda. En la atmósfera reina la completa oscuridad, como el mar en tiempo de tormenta. Aquí se encuentran los pecados de la carne: aquellos que se han dejado llevar por la lujuria, atormentados por torbellinos, golpeándose unos contra otros, para luego caer con fuerza, como en medio de un huracán, lanzados con el ánimo de encontrar un momento de reposo. Ahí viven la famosa Cleopatra, Elena, Paris y Aquiles, quienes perdieron la vida a causa del tormento del amor (*ibidem*: 39).

Tercer círculo. El Cerbero. Los glotonos. Allí cae una lluvia helada y pertinaz que se precipita como aluvión de agua mezclada con granizo y una nieve negruzca y fétida que apesta la tierra que la recibe (*ibidem*: 44). Es el destino de aquellos torturados que comieron demasiado (gula). Tan sólo imaginemos la figura monstruosa del Cerbero, famoso por su extrema crueldad, con tres hocicos, ojos encendidos como fuego, barba negra y grasienta, largas uñas en las patas, con las que desgarrar, desuella y despedaza. Pobres de las almas infelices que ahí se encuentran. Entre tremendos dolores aúllan como perros y se revuelcan sobre sí mismos. Cada uno vagará hasta encontrar su tumba y escuchar su juicio final.

Cuarto círculo. Los avariciosos. Éstos son recibidos por grandes olas de cuerpos chocando unos contra otros. Con sus pechos golpeados expresan alaridos por el esfuerzo. Aquí se castiga a los que se dedicaron a gastar sin moderación lo que tenían, en cuya vida predominaron la soberbia y la envidia. Los que llevan rapada la cabeza son sacerdotes e incluso papas y cardenales. Tal es el resultado del triunfo de su avaricia (*ibidem*: 53).

Quinto círculo. Laguna Estigia. Los coléricos. De aguas cenagosas, con almas completamente desnudas, semblantes con expresiones de furia, los destinados a este círculo se golpean con lo que pueden, con la cabeza, los pies, los puños, para desgarrarse unos a otros, pues justamente están dominados por la ira. También son notorias las burbujas del fango, que no son sino el suspiro de un espíritu melancólico.

La ciudad de Dite. Estas murallas dividen el alto del bajo infierno. Se aprecian mezquitas, rojas y brillantes como si estuvieran hechas de fuego (*ibidem*: 62). Se encuentra entre honduras infernales y circundada por fosos profundos. Allí reina el desconsuelo, en medio de la fétida laguna. De aquí se desprenden las tres furias infernales con aspecto

de mujeres, con sangre, musgo y serpientes en la cabeza, conocidas como las Erinias: Megera, Aletó y Tersifone. Es la residencia de Medusa, cuyo trabajo consiste en espesar el ambiente y cuya sola presencia ocasiona la huida de mil almas. El paisaje es de cientos de tumbas cuyas llamas despiden el calor más fuerte, de donde salen gritos lastimeros. Ahí yacen los herejes y seguidores de sectas profanas, que sufren el dolor del fuego eterno.

Sexto círculo. Los herejes. De pestilente hedor, aquí se encuentran los que voluntariamente ignoraron o contradijeron los dogmas y la autoridad de la Iglesia.

Séptimo círculo. Los violentos. Sede del minotauro, lleno de espíritus malditos, aquellos que produjeron muertes o heridas dolorosas, que destruyeron, robaron o incendiaron. También se incluye a los suicidas y los blasfemos. El Flegetonte es un río de sangre hirviente en el que se encuentran sumergidos todos aquellos que ejercieron la violencia. Otros paisajes son un bosque cuyas almas se encuentran paralizadas como troncos de árbol, sepultados en la espesa arena de un desierto ardiente.

Octavo círculo. Los fraudulentos. Los que perjudican a otros, ofenden a Dios, pues lo hacen con conciencia. Aquí permanecen los aduladores, corruptos, ladrones y falsos profetas, entre varios más, sometidos a terribles torturas (*ibidem*: 87), sacudidos por el viento y atormentados por la lluvia, ya que actuaron con malicia. La vida debe ser un camino de progreso. Por el contrario, el usurero desprecia la naturaleza y el arte humano, al poner sus esperanzas en otras cosas. En Malebolge existen 10 pozos, laberintos, rocas negras, puentes, demonios dotados de cuernos blandiendo largos látigos. Las paredes están cubiertas de moho. La gente se halla sumida en un estercolero compuesto de heces humanas. Tanto clérigos como seglares se encuentran cubiertos de inmundicias. En otras partes hay agujeros de roca donde los pecadores son atormentados, inmovilizados hasta las pantorrillas, para hacer arder las plantas de sus pies.

Noveno círculo. Los traidores. Rodeado de gigantes clásicos, se encuentra el inmenso lago congelado de Cocito. Allí tienen su hogar y son inmersos los traidores como Bruto y Judas, quienes acompañan al mismísimo Lucifer.

Tanto el *Catecismo de la Iglesia Católica* como el “Infierno” de Alighieri y el Apocalipsis de San Juan son obras que influyen en el creyente para buscar una vida ordenada, basada en el amor, en un ambiente de responsabilidad y conciencia ética, donde sus

acciones –correspondientes al libre albedrío– sean colocadas en una balanza para recibir un juicio justo que los lleve desde a ganarse el cielo hasta purgar las penas o dar muerte a su alma en el infierno.

Estas realidades las vemos reflejadas en una obra medieval que invita a palpar las diversas atmósferas y a crear conciencia respecto a los confines a donde llegan nuestras acciones. Adentrémonos pues en la geografía del más allá en la obra de El Bosco titulada *El jardín de las delicias*, cuyo análisis iconográfico también se basa en el “Infierno” de Alighieri, con el objetivo de comprender parte de su iconología.

El jardín de las delicias

Una de las obras más conocidas del artista holandés Hieronymus Bosch, conocido como El Bosco, es *El jardín de las delicias*. Se trata de un bello tríptico realizado entre los años 1500 y 1505, pintado al óleo sobre una tabla de 220 por 389 cm –el panel central–, y los laterales de 220 x 97 cm (*La guía*, 2009: 320).

En cuanto al estilo, las tres escenas parecieran de una censura implacable, si bien su inacabable fantasía y el encuadre poético los hace, pese a todo, divertidos y optimistas, cuya ironía y burla del mundo se contraponen al realismo hierático de Jan van Eyck, otro pintor flamenco de la época.

El objetivo parece ser el de moralizar con base en críticas ácidas, pues en la tradición medieval se hacía uso de la deformación y la caricatura para revelar la malicia de sus personajes. Son imágenes que dejan ver las intenciones internas del hombre; un libro de prudencia y artificio.

El tríptico cerrado. La creación del mundo (óleo sobre tabla, 220 x 195 cm). El pintor representó nuestro planeta con una transparencia cristalina, como en el momento exacto en que fue creado, dotado de naturaleza vegetal y mineral, en una bella escala de grises sólo iluminada por la luz del universo. Sin lugar a dudas es una mirada al tiempo en que ninguna forma de vida habitaba aún el cuerpo celeste. Probablemente se trate del tercer día de la creación, un número que iconográficamente encierra el principio y el fin. En la esquina superior izquierda aparece una pequeña imagen de Dios, con una tiara y la Biblia en las rodillas (figura 2).

El tríptico abierto. Al desplegarse el tríptico, se observa una hermosa geografía inmersa en detalles espirituales, humanos y consecuencias de vida. En el panel izquierdo se



Figura 2 Fuente: *Wikipedia*

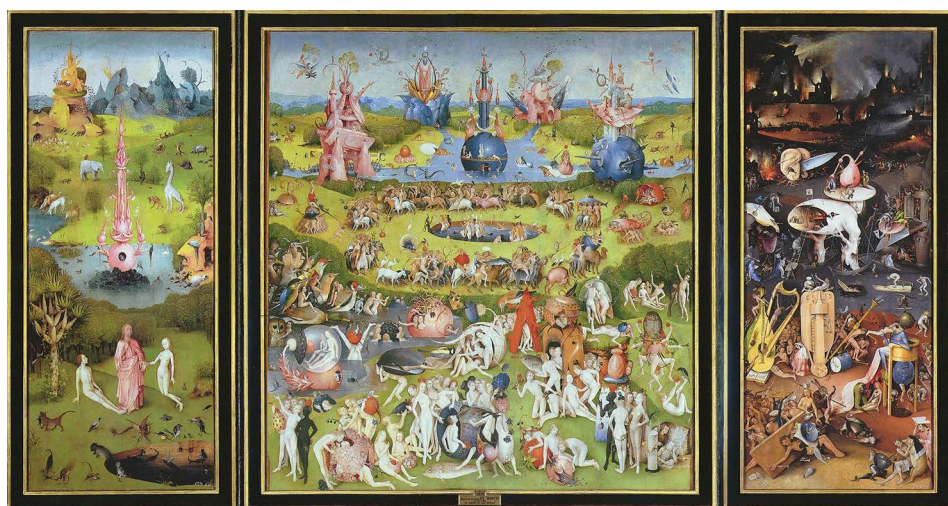


Figura 3 Fuente: <http://laberintodespejosrotos.blogspot.mx/2010/03/el-jardin-de-las-delicias.html>

expresa la imagen del paraíso en su último día de la creación, con Eva y Adán. En el central se figura la locura desatada: la lujuria, el acto sexual como un descubrimiento de todo tipo de placeres carnales, prueba refutable de que el hombre perdió la gracia. Por último tenemos la tabla de la derecha, donde se representa la condena en el infierno. Allí el pintor muestra un escenario frenético y cruel donde el ser humano es condenado por su pecado.

En sí, la estructura de la obra tiene un encuadre simbólico: al abrirse, en realidad se cierra, porque en su contenido está el principio y el fin de la humanidad: en la primera tabla, el principio, representado por el Génesis y el paraíso, y en la tercera, el fin, representado con el infierno. Se cumple así el ciclo de la vida según las leyes naturales, donde lo único en nuestras manos es ser arquitectos de nuestro destino, tanto presente, como futuro y final (figura 3).

Panel izquierdo. El jardín del Edén. El postigo de la izquierda, de 220 por 97.5 cm, representa el paraíso terrenal. En el fondo se puede observar la Fuente de la Vida. Este bello paisaje no representa la típica creación del ser humano, sino el momento exacto en que Dios se encuentra en amistad con él: toma la mano de Eva como compañera de Adán. También es curioso ver que, incluso siendo el jardín primigenio, hay especies animales al acecho; son las tentaciones que nunca faltan en la vida de las personas. Detrás de Adán se encuentra el Árbol de la Vida (drago) y a la derecha, el Árbol del Bien y el Mal (palmera), de cuyo tallo se enlaza la serpiente. El Edén es una figuración



Figura 4 Fuente: *La guía...*, 2009: 321

que se aproxima a la idea de paz y sosiego, un paisaje idílico donde se debe estar alerta ante las tentaciones, figuradas aquí por los animales, en cuyas conductas es notorio el reflejo de la caza, el hostigamiento, la persecución, la violencia: situaciones que sin duda representan la adversidad a que se expone el ser humano. El reto es enfrentarlas y vencerlas con sabiduría, haciendo el menor daño posible a la creación (figura 4).

Panel central. El jardín de las delicias. La tabla central, de 220 por 195 cm, representa un paisaje que sobrepasa la realidad, pues figura lo efímero de las tentaciones humanas en que todos caemos. Allí se sucumbe al pecado de la lujuria, donde vistosos frutos –cerezas, frambuesas, fresas, uvas, madroños– son compartidos en alusión a los placeres carnales. Predomina la relajación corpórea entre los amantes desinhibidos. A final de cuentas es algo fugaz.

Se observan hombres montados en seres fantásticos –leopardos, panteras, leones, osos, unicornios, ciervos, asnos, grifones–, símbolos de la lujuria desenfrenada, descarriada y sin límites, hasta llegar a los estanques para culminar su adulterio. Los peces y mejillones son el nido de los necios, quienes ocultan sus rostros: clara muestra de los amantes ejerciendo el acto de infidelidad. Las aves simbolizan el alma humana a la espera de viajar al más allá, en una travesía que no se sabe cómo terminará.

Tanto hombres como mujeres aparecen desnudos, con distintos colores de piel. Se muestra todo tipo de relaciones sexuales y escenas eróticas, sobre heterosexuales, pero también homosexuales y onanistas, además de relaciones eróticas entre animales e incluso entre plantas. Es un falso paraíso donde la humanidad ya ha sucumbido en pleno al pecado, en especial a la lujuria, y se dirige a su perdición. Las claves de esas decenas de símbolos apenas logran sospecharse, pobladoras de un espacio opresivo y angustioso donde la locura se ha apoderado del mundo (figura 5).

Panel derecho. El infierno. En el último panel, de 220 por 97.5 cm, se representa al infierno, situado, como ya vimos, en las profundidades de la Tierra. En la época medieval se le concibió como un embudo poblado de demonios y castigos. Es la concepción cristiana que resultó de las influencias religiosas griegas, como el Hades, y del Sheol judaico. Para el cristiano tiene una acepción negativa, como destino de los condenados por su malicia, entendido como un lugar de condena eterna dominada por Lucifer (Giorgi, 2004: 14). El solo color es deprimente: desde la aplicación de ocre que aluden al olor pestilente hasta la oscuridad negra e impenetrable de los confines más lejanos.

La geografía infernal está inmersa en fuego y torturas. Las arquitecturas tienen iluminaciones rojizas, como las describió Dante: un incendio eterno que pone a la ciudad



Figura 5 Fuente: *La guía...*, 2009: 321

en llamas y lamentos. La atmósfera es demoniaca, con criaturas fantásticas, hombres-árbol inmóviles acosados por arpías y gorgonas que carcomen su interior. Gaitas e instrumentos musicales aturden los sentidos. En el lago yacen los traidores, perseguidos por aves con arcos. A lo lejos se ve la ciudad de Dite, entre murallas, puentes y escaleras interminables, con cuerpos sumergidos a la orilla, recibiendo su castigo.

El infierno es helado y caliente, sin luz; un lugar desesperanzador donde el pecador vive acosado por sus culpas. Se vomitan inmundicias y los condenados se en-

juagan en ellas. Se defeca oro en alusión a la avaricia. La mujer vanidosa es forzada a mirarse eternamente, mientras que los egoístas y oportunistas ven su suerte en los naipes. La gula es representada por el cerdo. Esto y muchas otras cosas se descubren y desvelan ante nuestros ojos para simplemente creer que una acción buena conlleva a la beatitud y las acciones malas destruyen el alma (figura 6).

Conclusión

Estamos en el entendido de que la creación de Dios —es decir, el hombre— se encuentra compuesta por su unidad corpórea y es animada por el alma, de tal manera que se le concibe como un ser inmortal, cuyo principio y fin último es Dios. Los motivos conductuales que promovía la Iglesia a fin de equilibrar la balanza de la vida humana son el fundamento de la promesa de salvación o muerte, donde una vida recta conquista el bien y las pasiones desordenadas inducen al mal, ambas reguladas por la moral natural y social. Asimismo el alma se enriquece practicando la oración como un diálogo de amistad entre el hombre y Dios, a modo de conocer sus misterios, experimentarlos y asumirlos como verdad de salvación, transformándolo en un recinto digno que sea habitado por Dios. ¿La trascendencia ocurre entonces en un lugar —cielo, purgatorio o infierno— o se trata de un estado de vida? La respuesta la tiene cada uno en su conciencia, y es el corazón el que le dicta la verdad y el orden de las cosas. El destino está en esa promesa, y alcanzarla es cuestión del cre-



Figura 6 Fuente: *La guía...*, 2009: 321

do o interés por la trascendencia que se autentifica con la voluntad humana. En síntesis, el presente artículo es una pequeña guía de lo que nos espera en la otra vida. Lo único seguro es que ninguno está libre de pecado. Me parece que hay una posibilidad de vernos todos por allá y no sólo en un círculo, sino varios.

¡Pobre Caronte: llevándonos de un círculo al otro!

Bibliografía

ALIGHIERI, Dante, *La divina comedia*, México, Tomo, 2013.

Catecismo de la Iglesia católica, México, La Buena Prensa-Coeditores de la Iglesia Católica, 2008.

GIORGI, Rosa, *Ángeles y demonios*, Barcelona, Electa (Diccionarios del Arte), 2004.

KEENE, Michael, *Religiones del mundo*, México, Alamah, 2003.

La guía del Prado, Madrid, Museo Nacional del Prado, 2009.

SMART, Ninian, *Atlas mundial de las religiones*, Madrid, Köneman, 2000.

VILLASANA MUNGUÍA, José Alberto, Los Últimos Tiempos. Una Visión de Esperanza para Nuestros Días (página web), en línea [<http://www.ultimostiempos.org/escatologia>].

Manifestaciones de lo intangible. Relatos y creencias en torno a la muerte en el valle de Texmelucan

Alma Delia Flores Delgado
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

RESUMEN

Ubicado en las faldas del Iztaccíhuatl, estado de Puebla, el valle de Tetzmollocan fue en tiempos prehispánicos el asentamiento principal del área norte de Huejotzingo, constituido por diversas comunidades, entre las cuales están dos de los actuales municipios cercanos a la región boscosa: San Felipe Teotlalcingo y San Salvador el Verde. En esta región el mundo se divide en terrenal, es decir, el de los seres humanos, y el intangible, perteneciente a los seres mágicos y divinos. No obstante esta separación, ambos coexisten y se encuentran en contacto con el mundo terrenal, en una relación que se manifiesta de diferentes maneras. Por ejemplo, con la presencia de entes inmateriales —como el “muerto”— en lugares, tiempos y circunstancias específicas: los caminos, la noche, los rituales fúnebres, los sueños premonitorios, la presencia de animales como los coyotes o el aullido de los perros.

Palabras clave: muerte, escatología, intangible, sobrenatural.

ABSTRACT

The valley of Tetzmollocan was the main settlement in the area north of Huejotzingo in pre-Hispanic times in the foothills of Iztaccíhuatl, state of Puebla. It was composed of diverse communities, including two of the modern-day municipalities near the forest region: San Felipe Teotlalcingo and San Salvador el Verde. In this region the world is divided into earthly, in other words of human beings, and the intangible, belonging to magical and divine beings. Despite this separation, both coexist and are in contact with the earthly world in a relationship that is expressed in different ways. For example, with the presence of immaterial entities—such as the “dead”—in specific places, times and circumstances: paths, nighttime, funeral rituals, premonitory dreams, and the presence of animals such as coyotes or howling dogs.

Keywords: death, eschatology, intangible, supernatural.

Introducción

El entorno físico es parte fundamental en la vida del ser humano no sólo por los recursos alimenticios o de subsistencia, sino por lo que representa; es decir, la simple observación de la naturaleza genera la búsqueda constante de respuestas en esta continua relación en el devenir del tiempo. Esta relación conforma la cosmovisión de los grupos humanos: la visión del conjunto del universo.

En la cosmovisión del valle de Texmelucan el mundo se divide en terrenal, que es el mundo de los hombres, y el intangible, perteneciente a los seres mágicos, espíritus, fantasmas, entre otros. Aunque divididos, ambos coexisten y pueden tener contacto en el mundo terrenal. Esta relación se manifiesta de diferentes maneras, como la presencia de entes inmateriales en lugares, tiempos y circunstancias específicos, como los caminos, las haciendas, las ruinas, la noche, los rituales fúnebres, los sueños, la presencia de animales, el monte y las barrancas.

En el mundo terrenal, donde habita el ser humano, se manifiesta el deceso o la muerte, el cual abre un vínculo entre el más allá y el mundo de los vivos. Sin embargo, cuando el alma no logra llegar a su destino final o aún se encuentra en el proceso, con vive con los vivos de manera inoportuna, en ocasiones benéfica y en otras provocando la muerte de las personas de manera inesperada. Este contacto también es aprovechado por aquellos que saben cómo utilizarlo en su beneficio.

Ubicación

Ubicado en el estado de Puebla, el valle de Texmelucan comprende diversas comunidades aledañas a San Martín Texmelucan y Huejotzingo, que comparten una herencia nahua y una historia que va desde la época prehispánica hasta nuestros días.

A la llegada de los españoles, el señorío huejotzinca se dividía en tres regiones localizadas en las laderas de la Sierra Nevada: la zona norte, que abarcaba el valle de Texmelucan; la central, donde está la ciudad de Huejotzingo, enclavada en un lugar de difícil acceso, en las barrancas que se abrían en las faldas de los volcanes; al sur, los huejotzincas dominaban el valle de Atlixco, amenazado por la Triple Alianza.

En tiempos prehispánicos el valle de la entonces conocida como Tetzmollocan constituía el asentamiento principal en el área norte de Huejotzingo y figura varias veces en la historia como asilo para los fugitivos procedentes de Texcoco. En la época colonial toda la región norte de Huejotzingo, hasta los linderos de Texcoco y Tlax-

cala, recibió el nombre de valle Texmelucan –derivado de Tetzmollocan–, o Santa María Texmelucan (Dyckerhoff, 1997: 126).

Sin duda hablar de cualquier región implica un estudio más extenso y mayor tiempo; en esta ocasión sólo se considerarán dos municipios de las zonas altas del valle de Texmelucan: San Salvador el Verde –con 28 419 habitantes–, al que pertenecen las poblaciones de Analco, San Gregorio Aztotoacan, San Andrés Hueyacatitla, Tlaco-tepec, San Lucas el Grande y el Municipio de San Felipe Teotlalcingo, así como sus juntas auxiliares –con 9 426 habitantes.

El municipio de San Felipe Teotlalcingo, de ascendencia nahua, colinda al norte con el de San Salvador el Verde; al sur, con San Lorenzo Chiautzingo, y al oeste, con el Parque Nacional Izta-Popo y el Estado de México. San Salvador el Verde, por su parte, se encuentra documentado a partir de 1552. Los frailes franciscanos recibieron licencia del virrey don Luis de Velasco (1550-1564) para establecer un convento en San Salvador y reunieron a su alrededor a parte de la población de las cabeceras de Santa María Tetzmollocan y San Felipe Teotlalcingo (*ibidem*: 134). El Verde tiene vecindad, al norte, con los municipios de Tlahuapan y San Matías Tlalancaleca; al oriente, con los de Huejotzingo y San Martín Texmelucan; al sur, con el de San Felipe Teotlalcingo, y al oeste, con el Estado de México y el volcán Iztaccíhuatl.

En tales municipios la Iglesia católica mantiene el mayor número de fieles entre la población. Sin embargo, en la actualidad los habitantes se han ido sumando a otras religiones, entre las que se encuentran Iglesias protestantes como los testigos de Jehová, la evangélica metodista, la de Dios israelita, la de los santos de los últimos días, la bautista bíblica y la evangélica pentecostal.

Cosmovisión

Silvia Limón anota que la “cosmovisión es el conjunto de ideas y concepciones que un pueblo tiene respecto a la totalidad del mundo, las cuales constituyen una forma de aprehenderlo y explicarlo”. Estas concepciones “son expresadas de manera simbólica y han sido elaboradas socialmente con base en la observación de la naturaleza, de las actividades productivas, de la organización social y de la totalidad del universo conocido por un pueblo determinado” (Limón, 2001).

La cosmovisión es una visión global del conjunto del universo, del entorno natural con que el ser humano busca su propio sentido de vida. Se constituye por ideas, creencias, juicios de valor, actitudes vitales y sentimientos, y es resultado de un proceso

histórico y colectivo que se construye y reconstruye a lo largo del tiempo y posee contradicciones internas.

De camino a la última morada

De acuerdo con la tradición oral de estas comunidades, cuando ocurre el fallecimiento de una persona se recurre a diversos rituales, los cuales van acompañados de objetos variados con una utilidad específica para el difunto en su paso hacia el otro mundo. Los rituales fúnebres duran 12 días. En el primero se realiza un rosario, al siguiente se procede al entierro y los siguientes nueve días se rezará un rosario cada día. A los 11 días se levanta la cruz, y el último día se lleva al panteón.

Posteriormente, en noviembre, según la causa de muerte se realiza la “primera ofrenda”, la cual tiene un cuidado especial, pues se coloca en forma de escalera. En el piso más alto se instala la imagen de Cristo. En el siguiente, la fotografía a quien se dedica la ofrenda. En el tercero, como es sabido, pan, fruta y la comida que le gustaban en vida. En el caso de los niños se compran juguetes o leche en polvo. A las mujeres jóvenes o adultas se les colocan un rebozo, ropa nueva o zapatos, e incluso sombreros. A los hombres se les pone un vaso de pulque, vino o cigarros, según el gusto. En el último escalón van las flores y las ceras, así como un camino de flores de cempasúchil que sale de la casa con rumbo al panteón, que es de donde llegará el fallecido.

En el panteón, las primeras ofrendas se distinguen de las demás tumbas por el ornamento de otate con motivos naranjas y negros para los adultos, mientras que para los niños los colores deben ser blancos, morados y azul cielo. Cuando se cumple un año del fallecimiento, también llamado “cabo de año”, se celebra una misa y se invita a familiares y conocidos a una comida en la casa.

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

En las comunidades de San Gregorio y Analco es costumbre colocar el cuerpo sobre arena en la habitación donde se velará –“en lo que se trae la caja”–, pues de acuerdo con la comunidad de Analco, de esta manera expiará sus culpas, en caso de tenerlas. Acaecida la muerte, se dice que el espíritu o alma del difunto seguirá presente durante esos días. Algunas personas incluso señalan que no se irá del todo hasta haber pasado un año del fallecimiento, ya que en ese lapso recogerá sus pasos.

Una vez vestido el cuerpo, se colocan en el féretro dos “bolsitas de tela de manta”: una con tortillas o gorditas de masa con sal y manteca para que se alimente durante el camino, aunque también “se les da de comer a los perros” para que ayuden al espíritu a cruzar un río; en la otra bolsa van 13 monedas, para que pague sus culpas, además de una varita de rosa de castilla, tejocote o trompillo –esta última se consigue en el “monte”–, de preferencia con espinas, a modo de que se defienda durante el viaje, en el cual podría encontrarse con algún animal u otro peligro. También se incluyen unos huaraches nuevos o de cartón con listones blancos para amarrarlos a los pies, que son los que usará para caminar.

Una vez seleccionada una habitación para colocar el féretro, por lo general frente a un altar familiar, se ponen cuatro ceras en las cuatro esquinas de la caja, flores alrededor, un chilacayote partido a la mitad con vinagre bajo el ataúd, una cruz de arena en el suelo, bajo la caja, y una cruz en la cabecera. A los pies se coloca un sahumero con incienso y una veladora.

Para prevenir el “mal aire” entre los niños y adultos, ya sea en el primer día o al siguiente, cuando se irá al panteón, se utiliza una planta llamada “ruda”, colocada en las orejas o el cabello de la persona. En caso de contraer este mal, caracterizado por dolor de cabeza y llanto constante en los niños, se recurre al humo del cigarro, el cual se sopla en la cara para curarlo, o bien a la limpia con un huevo, alcohol y ruda.

A medianoche, en el caso de los niños y solteros, “se baila la coronita” con una pieza de música llamada *maxochill* en el cuarto de velación o en la patio. La coronita la llevan una niña y un niño. Al final la coronita se pone en la cabeza del difunto.

De manera opcional, a las personas que se casaron por la Iglesia se les puede vestir como carmelitas, para las mujeres, o franciscanos, para los hombres, o según el gusto de la familia, con la ropa habitual. Como atención, se puede incluir dentro del féretro una cajetilla de cigarros o vino. También se pone un vaso con agua sobre un plato, acompañado de un pan, ya sea en la cama o en algún lugar de la recámara.

Al día siguiente del velorio se lleva la caja a la iglesia, cargada por cuatro personas del género masculino, los cuales no deben pertenecer a la familia del difunto, pues se cree que si algún familiar directo la transporta, el fallecido se llevará también a esta persona, aunque todavía no “le toque irse” –tan sólo por tener contacto–. Otra versión señala que los familiares no deben llevar la caja al panteón porque se interpreta como si “quisieran deshacerse de la persona”, y por lo tanto no es lo ideal. Cuando la caja pesa demasiado, explican que se debe a que todavía no era su tiempo o no se quieren ir, y que cuando la tierra no queda pareja una vez enterrado, es señal de que la misma no lo acepta y tampoco era su tiempo.

Sobre la fosa se coloca una cruz de carrizo u otate –o trompillo– y se hace un orificio dentro de la tumba, sobre la cabecera de la caja, para insertar un jarrito de barro con agua bendita, con el cual el fallecido saciará su sed durante el viaje “al otro lado”. Antes de bajar el cuerpo, se arroja agua bendita y tierra bendecida. El incienso no debe faltar en ningún momento. Al final los asistentes colocan flores en la tumba, a modo de despedida.

Cuando se procede a enterrar el cuerpo, un familiar dirige algunas palabras, destacando las cualidades del difunto y la desafortunada pérdida de la persona que “se les adelanto”. Al final se invita a la concurrencia a una comida en la casa después del sepelio. En ese momento o ya en la casa se puede repartir alguna bebida alcohólica a los señores o a quienes cavaron la fosa.

La comida se elabora, preferentemente, “a como antes se hacía”, y consiste en frijoles, salsa y tortillas, si bien varía según la casa. Así, se puede servir gorditas, sopa, guisado de pollo, chicharrón en salsa verde, arroz, caldo de camarón con nopales, entre otras opciones. Aún prevalece la idea de que no se debe comer arroz, pues representa los gusanos que se comen al cadáver; tampoco chicharrón ni cualquier tipo de carne, pues se estaría ingiriendo al difunto y la gente no querría comérselo. La gente asiste porque considera que se debe acompañar caminando al que pereció a la que será “su última morada”; así, cuando ellos mueran, “no se irán solos al panteón”. Podemos decir que es una actividad en la que se espera la reciprocidad.

Con el transcurso de los días va disminuyendo el “peligro” del contacto con la muerte, así como el temor a la misma. Esto permite a los dolientes reintegrarse paulatinamente a sus actividades cotidianas.

Entre algunas de las creencias que persisten, encontramos que el alma o espíritu de quien murió se queda en la comunidad durante un año, periodo en el que rondará por los lugares que acostumbraba recorrer, como su trabajo y su casa. Se dice que “vendrá a recoger sus pasos”. De este modo los habitantes se explican los ruidos “extraños” que perciben, como la caída de algún objeto desde cierta altura o que se cierren las puertas de repente, se escuchen canicas rodando por los techos y la presencia del difunto en sueños antes y después de fallecer.

Se considera que los perros los perciben. Así, cuando ladran en grupo desde sus casas es “porque ven a las almas”. Cuando aúllan demasiado, algunas personas consideran que es porque anuncian que alguien morirá pronto. De igual manera se tiene la creencia de que cuando los tecolotes “chillan” ocurrirá lo mismo. Sin embargo, por la creciente población, estos animales ya no se encuentran como “antes” en las cercanías de la localidad, así que ya casi no se escuchan, a menos que se vaya al “monte”.

Es costumbre que cuando alguien de edad avanzada fallece, se entierre con él sus fotos o algún objeto personal, como un testamento o escrituras antiguas, pues es mejor que las lleve “a que anden rondado por ahí su imagen sin respeto alguno”. Los documentos antiguos también pueden ser enterrados o colocados dentro de una pared o construcción.

De apariciones y otros entes

No sólo cuando ocurre la muerte y se llevan a cabo los funerales se puede tener contacto con el mundo intangible debido al puente que se abre hacia este destino; también las prácticas mágicas y los espacios físicos, como el monte o campo, así como la noche, son indicativos de la existencia de otro plano que se manifiesta en el entorno físico de distintas maneras, al tener un acercamiento con los seres humanos. Sin embargo, esta proximidad puede ser negativa, ya que llega a provocar la muerte de manera inesperada.

La explicación que se da sobre la existencia de espíritus que penan o rondan por las noches es que son aquellos que han muerto a causa de alguna desgracia y que no recibieron el ritual apropiado para su sepelio, como en el caso de los que murieron durante la Revolución. Asimismo se recomienda no llorar ni lamentarse demasiado por una persona fallecida, porque en vez de irse a su destino final, se quedará entre los vivos. De igual modo ocurrirá con aquellas que dejaron asuntos sin resolver.

Apariciones

Tiempo atrás, en San Salvador el Verde tiraron una casona vieja y se encontró dinero. El espíritu que cuidaba ese dinero se le apareció al peón que lo había hallado, y mandó con éste un mensaje para el dueño de la casona, a fin de comunicarle que debía construir una capilla. Aunque el dueño era rico, no podía hacerla con dinero propio ni con el que se había encontrado, sino que éste debía ser donado por la gente.

Una noche, como a las ocho, el peón estaba tomando cerveza con sus amigos cuando el espíritu lo comenzó a golpear porque no había cumplido con lo encomendado. Sin embargo, nadie más veía al espíritu. Más tarde comenzaron a construir la capilla, pero con dinero del dueño, por lo que al día siguiente encontraban todo

“tirado”. Así, el dueño tuvo que recaudar los fondos tal como se le había indicado. Finalmente, la capilla quedó construida y el espíritu ya no los molestó.

Por las noches, en la barranca entre El Verde y San Miguel Tianguistenco, cuando pasan las personas, en especial mujeres, se ve allí una casa grande, lujosa y muy atractiva. Sin embargo, durante el día no hay nada. En ese lugar se ha encontrado a mujeres muertas y a un menor número de hombres.

En la comunidad de San Felipe se narra que en los parajes que rodean las tierras de cultivo se aparece por las noches un charro negro con un caballo, por lo que no se recomienda andar solo por el “campo” a altas horas de la madrugada. Se cuenta que el charro negro era un carrancista capturado por los zapatistas, quienes lo colgaron en un árbol de capulín, en el paraje del llano de San Felipe. Se aparece en esa zona porque no descansa en paz. Así, durante la noche o incluso antes de oscurecer una persona puede encontrarse con algún jinete o charro negro. También se dice que en la ex hacienda de Chautla, en San Lucas el Grande, se aparece por las noches un charro negro en su caballo, el cual puede llevarte a una barranca, donde puedes morir.

En la comunidad de Analco se narra que hay un señor que engorda animales y los desaparece; es decir, los lleva a una barranca entre los límites de Analco y El Verde, aunque no se sabe a quién se los lleva. Y en los parajes de San Felipe, San Matías y otros, la entrada a una barranca se relaciona con la aparición o presencia de seres malignos, los cuales ofrecen dinero u otra cosa a las personas a cambio de ser alimentados o atendidos.

Otro espacio que se tiene en consideración es el panteón, el cual alberga los cuerpos de las almas que se han ido a otro mundo. Allí se ha visto algunas noches fuego saliendo de las tumbas, que es explicado como las almas en su penar. Pero no todas causan daño a los vivos, ya que también pueden dar un buen consejo mediante los sueños.

En El Verde hay una fábrica que aún funciona. Sin embargo, ahí hubo muchos muertos durante la Revolución, por lo que algunos obreros, cuando no hay luz o se encuentran solos en las naves, han visto a las almas vagando por el lugar.

El hecho de que algunas personas sean más susceptibles a este tipo de encuentros con otros seres se explica porque tienen “sombra”, lo cual es una característica con que se nace y les permite ver con mayor facilidad a las personas fallecidas y que siguen entre los vivos.

En caso de encontrarse con seres extrasensoriales, los cuales se manifiestan de diversas formas –visual, ruidos desacostumbrados u objetos que caen de los muebles–, es recomendable ponerles una veladora, rezarles una oración e incluso dedicarles una misa para que sus almas encuentren paz y logren partir de este mundo.

Brujas

La noche se convierte en el momento propicio para las manifestaciones extrasensoriales, como la presencia de brujas, quienes de acuerdo con la comunidad recorren algunas calles de San Felipe en forma de bolas de fuego, a las cuales es mejor no acercarse. Asimismo es recomendable colocar seguros o alfileres en forma de cruz en las ventanas, o bien un espejo o tijeras bajo la almohada, para evitar que “chupen” a los niños por la noche y les provoquen la muerte. Otra recomendación es colocar semillas de maicena o girasol en las azoteas, además de cuidar a los niños pequeños para que ninguna bruja se les acerque.

Uno de los efectos de la presencia de la bruja es que secan a los árboles. Éstas pueden convertirse en algún animal. Por ejemplo, una vez un señor de San Andrés vio a una señora parecida a una guajolota que aterrizó en la puerta de su casa y se convirtió en persona.

Las brujas son mujeres que realizan hechizos o maldades a las personas. En años previos se escuchaba con mayor frecuencia que éstas “chupaban” a los niños recién nacidos, por lo que en la iglesia de San Andrés Hueyacatitla se acostumbraba que, en las noches, los pobladores se subieran a la torre más alta para vigilar las luces que aparecían sobre las casas. Estas luces eran brujas que aterrizaban en los techos, por lo que los vigías tocaban las campanas para avisar dónde habían caído, para evitar que los bebés murieran.

Otros cuentan que había una señora que le decía a su marido que cenaran y se durmieran temprano. Al dormirse el señor, su esposa, que era bruja, se trozaba los pies y los ponía sobre el metate. Después se colocaba las patas de un guajolote y alas de petate para irse a robar los “marranos o lo que encontrara; tenía mucha fuerza, puesto que era *tlahuepuche* [bruja o brujo]”. Una noche el marido buscó a su mujer, se dirigió a la cocina y encontró sus pies atravesados en el *tlecuil*. Al verlos los quemó. Cuando llegó su esposa, le dijo: “¿Qué has hecho”, pues le había quemado los pies. Entonces la señora murió.

El muerto

La figura del muerto representa a los espíritus que penan por las noches. En las comunidades se narra que por las noches se escucha “chillar al muerto”; es decir, un quejido de dolor, el cual, si se oye cerca, indica que se encuentra lejos, pero si suena

lejano es que se encuentra demasiado cerca. Asimismo, si una persona que duerme por la noche se despierta de repente y tiene el cuerpo rígido, la explicación que se da es que se sube el muerto encima del durmiente, el cual debe recurrir a insultos y groserías para el muerto se levante y se vaya.

Nahuales

Es bien sabido que los nahuales son personas que se convierten en animales –por ejemplo, un perro grande y bonito– con la habilidad de robarse a otros animales de crianza, como los cochinos, que son propiedad de algún vecino.

En los bailes públicos, cuando asisten hombres que son nahuales, si una mujer los desprecia para bailar o no acepta ser cortejada, avanzada la noche “sacan a la dama dormida de su casa y se la llevan al campo o a las ruinas de las haciendas para estar con ellos”.

En la comunidad de San Andrés Hueyecatitla, Enrique Martínez, quien falleció hace más de 20 años, era una persona muy conocida por ser un nahual, el cual se convertía en perro o burro para rondar “a las muchachas o señoras por las noches”. Enrique tenía dos esposas. Una vez fue con otro “señor de parranda, pero lejos, en otra parte que no era San Andrés”. Como su acompañante ya quería regresar porque era muy tarde, don Enrique le dijo: “Tú no te preocupes, ahorita nos vamos”. Lo tomó del brazo, sintió un remolino y, cuando reaccionó, ya estaban en el lugar donde querían estar, es decir, de regreso.

Para evitar que los nahuales o seres extraños se acerquen a las casas, se suele pintar una cruz de cal blanca en las paredes de las mismas.

La Llorona

Los relatos acerca de la Llorona en esta zona se ubican en los caminos de labranza o en aquellos que conectan entre sí a las poblaciones circunvecinas. La Llorona es una mujer joven, vestida de blanco, que en ocasiones, después de la medianoche, se les aparece a los hombres infieles o borrachos que caminan solos de regreso a su casa. Una vez que la han visto de cerca, no recuerdan qué sucedió después. Algunos han aparecido en el fondo de una barranca y otros han despertado en una comunidad que no es la suya.

Animales

La cercanía con la región boscosa del Iztaccíhuatl no sólo permite el uso de recursos naturales para los pobladores, pues también existe una relación simbólica con la misma, como dadora de vida y lugar que alberga diversos misterios. En épocas pasadas, quizá unos 20 años o acaso todavía, cuando nacía un niño se solía enterrar su cordón umbilical en el monte.

Durante la noche se suelen escuchar allí ruidos poco comunes que remiten a la existencia de seres desconocidos o malos, por lo que hay que tener cuidado si “anda la gente por allá”.

El coyote es un animal de caza que posee propiedades curativas. Incluso se ha utilizado en la comunidad para uso medicinal, como unguento. Por otra parte, al lobo se le ve como un ser maligno, pues cuando se fallece y el alma o espíritu inicia su viaje al más allá, puede encontrarse en su camino con este ser; para defenderse de sus ataques es importante que en la caja del fallecido se coloque una vara de trompillo o una vara con espinas, a modo de alejarlo.

En cuanto al perro, quizá por su mayor cercanía con el ser humano –puesto que “en algunas casas hay más perros que personas”–, se trata de un animal con una mayor percepción que el ser humano, puesto que “los perros huelen, sienten o ven a las almas”. Este mamífero no sólo existe en el mundo terrenal, sino también en el más allá. Según Alfonso Caso, cuando las almas llegan al Mictlán, que es el primero de los nueve niveles antes de llegar al destino final –según la causa de muerte–, éstas deben atravesar un río caudaloso; por tal motivo se enterraba al difunto con un perro, para que lo ayudara a cruzar. En la comunidad, cuando estos animales fallecen por causas naturales son enterrados en los campos de cultivo, en la misma casa o arrojados a barrancas.

Consideraciones finales

Mediante la tradición oral de la comunidad, los relatos, las creencias y los rituales fúnebres transmiten información acerca de la forma de explicarse el mundo y su funcionamiento; no sólo el físico, sino también el intangible, con el que se convive de manera cotidiana, e incluso los espacios aparentemente desconocidos.

La muerte no es en sí el final de la vida, sino una transición a otro plano. El que muere es el cuerpo, que es llevado al cementerio; sin embargo, cuando el alma no encuentra su camino, se queda en el mundo terrenal y mantiene el contacto con las personas.

Los rituales deben realizarse en forma debida para que el alma tenga un buen viaje y descanse. Además, es necesario asegurarse de que los vivos no sufran daño alguno por este contacto, el cual podría traducirse, por ejemplo, en que el muerto se “lleve a alguna persona que aún no lo toca irse” o se contraiga alguna enfermedad.

De igual manera, es peligroso estar demasiado cerca del cuerpo exánime o pedirle que “lo lleve con él”, aunque aún no sea el momento de partir. Otra precaución que se toma es que el difunto, en su féretro, “entre de pies” por la puerta principal del panteón; de lo contrario, éste se llevara a más personas a las que aún “no les toca irse”.

La muerte es vista como algo inevitable y cada persona tiene destinado un momento, elegido por Dios, para su fallecimiento, lo cual se refleja en la siguiente frase: “Cuando te toca, aunque te quites, y cuando, no aunque te pongas”.

Por otra parte, el entorno físico adquiere un papel determinado en la cosmovisión; por ejemplo, la noche es vista como un espacio que permite la circulación de seres extrasensoriales, durante la cual, preferentemente después de las doce, se abre un puente para la manifestación de las almas en pena y los seres con propiedades mágicas, como brujas o nahuales. Aunque éstos causan cierto perjuicio a la población, se sabe de su existencia y simplemente se convive con ellos, ya que son parte del entorno. Los seres ultraterrenos requieren de los favores de los seres humanos para cumplir la misión que tengan encomendada o incluso para subsistir.

Las barrancas, por su parte, son vistas como entradas a otros mundos, así como las ruinas de casonas o cascos de ex haciendas abandonadas, donde se puede entrar o salir a otro plano o incluso realizar un viaje.

Hechos históricos como la Revolución perviven en la memoria y se les recuerda en los relatos. Sin duda ésta causó un impacto en todos los aspectos de la vida social de las comunidades de las faldas del Iztaccíhuatl. En este sentido, los relatos sobre espíritus en torno a los cascos de ex haciendas son recurrentes, pues muchas fueron quemadas y sus pobladores, además de algunos militares, murieron asesinados en ellas.

Los sueños permiten la premonición del futuro inmediato; por ejemplo, son vehículos para anunciar la muerte de una persona –como la caída de un diente o las cruces–. Asimismo permiten entablar contacto con los seres queridos que se adelantaron, que si bien ya están en otro plano todavía pueden comunicarse con sus familiares.

Para concluir, podemos afirmar que el día, al igual que la vida misma, pertenece a los seres humanos, puesto que en ese periodo se lleva a cabo todo tipo de actividades, mientras que la noche es del plano metafísico, en la cual se manifiestan los seres mágicos. Las barrancas, los bosques y los montes poseen un simbolismo propio, así como un carácter mágico y misterioso, herencia de la tradición prehispánica.

Bibliografía

- BÁEZ-FÉLIX, Jorge, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, México, UV, 2000.
- BRODA, Johanna y Alejandra GÁMEZ (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, México, BUAP, 2009.
- CASO, Alfonso, *El pueblo del sol*, México, FCE, 1985.
- DYCKERHOFF, Ursula, “Los caminos reales en la provincia de Huejotzingo, siglos XV al XVIII”, en Eréndira DE LA LAMA y María Elena LANDA (coords.), *Simposium Internacional de Investigación de Huejotzingo*, México, INAH (Historia), 1997.
- INEGI, en línea [<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=21>].
- LIMÓN OLVERA, Silvia, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, INAH-Conaculta, 2001.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna BRODA y Jorge FÉLIX-BÁEZ (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/Conaculta, 2002.

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

Mariana Pablo Norman
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

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

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

ABSTRACT

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

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

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

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

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

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

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

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

Distinción de una línea de pensamiento amerindio insular.

Locación espacial y temporal de los muertos y fantasmas en las islas del Caribe²

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

Locación espacial

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Locación temporal

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

El caso único del Coaibai

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Muertos y fantasmas: reinos aparte

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

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

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

Muertos y fantasmas: reinos aparte

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

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

Tal hipótesis se fundamenta en el cuadro de arriba.

El reino de los muertos

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

El alimento como modo de contención

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

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

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

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

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

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

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

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

La tenue membrana del día es la única frontera.

El alimento como modo de obtención de información sustantiva

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El reino de los fantasmas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

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

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

Si estás aquí... ¡Manifiéstate!

El espiritismo durante el siglo XIX en la ciudad de México

Jesús R. Campos Hernández
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN

En el siglo XIX, inspirados por las ideas de libertad, igualdad y fraternidad de la Ilustración, los Estados-nación de Occidente experimentaron una relajación en el plano religioso. En México, desde la década de 1870 se abrieron las puertas a la libertad de cultos, lo cual implicó debates y posturas de intelectuales, políticos y ciudadanos —tanto de los llamados liberales como de los conservadores—, a fin de evaluar los matices, beneficios y perjuicios ante la entrada de distintos credos en el país. Una de estas doctrinas fue el espiritismo, cuyos postulados estridentes y polémicos levantaron más de una ceja al proponer el contacto con el “más allá”. ¿Cuál fue su impacto entre la sociedad mexicana de aquellos años? ¿Qué implicaciones tuvo en México la doctrina de Allan Kardec en la forma de mirar ese más allá, monopolizado durante años por el catolicismo?

Palabras clave: muerte, culto, religión, espiritismo.

ABSTRACT

Inspired by the Enlightenment ideas of liberty, equality, and fraternity in the 19th century, nation-states in the West witnessed greater slack in the Church's grip on them. In Mexico from the 1870s the doors were opened to freedom of worship, which implied debates and the positions of intellectuals, politicians, and citizens—of both the so-called liberals and the conservatives—aimed at evaluating the nuances, benefits, and prejudices concerning the entry of different creeds into the country. One of these doctrines was Spiritism; its strident and controversial postulates raised many an eyebrow by proposing contact with the “beyond.” How did it impact Mexican society at that time? What were the implications of Allan Kardec's doctrine in Mexico in terms of that way of seeing the beyond, which had been effectively monopolized for years by Catholicism?

Keywords: death, worship, religion, Spiritism.

El espiritismo como secta surgió en la primera mitad del siglo XIX, específicamente en 1848, con las hermanas Fox, en el condado de Hydesville, Nueva York, Estados Unidos. Tras varios eventos extraordinarios, éstas implantaron de manera espontánea una serie de elementos de comunicación con los espíritus que las asediaban. El método basado en los *raps* (golpes) para establecer una serie de preguntas al espíritu se difundiría con rapidez y se sistematizaría con la tabla de la *oui-ja* para establecer otro tipo de preguntas cuya respuesta no se podía articular con un simple sí o no (Rivas, 2009).

Este tipo de prácticas incidieron en Europa, en especial en Francia, donde se fueron incluyendo más elementos —como las mesas giratorias— y fueron todo un *boom* del divertimento de la sociedad. Sin embargo, hubo personas que se tomaron muy en serio este tipo de comunicación. El máximo representante de este grupo fue Hippolite-Léon Denizard Rivail, mejor conocido con el seudónimo de Allan Kardec, quien fundaría la doctrina espírita. Él escribió los libros pilares de esta doctrina: *El libro de los espíritus*, *El libro de los médiums* y *El evangelio según el espiritismo*, entre otros. En 1858 editó la *Revue Spirite* y ese mismo año fundó la primera sociedad espírita: la *Société Parisienne des Études Spirites* (Infante, 2004).

La doctrina espírita proponía la comunicación entre los vivos y los muertos con base en una serie de pasos fundamentados en el método intuitivo racional, los cuales sistematizaban la presunta comunicación. Las sesiones espíritas estaban guiadas por un especialista en este tipo de contactos, llamado médium. A través de él el espíritu podía contactarse con los otros miembros de la mesa. Por primera vez en la historia de Occidente se racionalizaba el presunto contacto con el más allá y los aparecidos, del cual había tenido el monopolio la religión y cuyo objetivo consistía en reafirmar el sentimiento de vida después de la muerte. Los aires seculares y racionales de la época influyeron notablemente en la explicación de la eterna pregunta de las sociedades: ¿qué pasa después de la muerte?

Los avances tecnológicos se ocuparon en el espiritismo: magnetismo, darwinismo, electricidad, astronomía y psicología. Sin embargo, el más útil para su propagación fue la fotografía espírita. Ya en 1850 los accidentes fotográficos se atribuían a manifestaciones de fantasmas, y con el paso del tiempo poco a poco se transformaron en una aplicación. La superposición de imágenes en las fotos eran difundidas de manera deliberada y con fines de lucro (Chéroux, 2004). Las figuras fantasmales representadas allí fueron retomadas del romanticismo, el cual difundió la imagen arquetípica del fantasma y el resucitado con un manto largo y blanco, y serían parte del discurso fotográfico (*ibidem*). Esta imagen influyó en el imaginario no sólo de la época, sino que se conserva hasta

nuestros días. Aunque en algunos casos la fotografía de fantasmas fue difundida con fines de ocio y diversión, durante el siglo XIX fue considerada como parte del progreso científico y tecnológico, cosa que la vestía con un aura de veracidad. Por eso la fotografía espírita sirvió para esta doctrina como registro visual de encuentros con espíritus y se difundió como una auténtica evidencia de la posibilidad de establecer contactos con ellos por medio del método establecido por esta doctrina.

Aparte de esto, diversos personajes de la época ligados con la ciencia y la literatura se unieron a la doctrina espiritista, en especial la vertiente del espiritismo científico. Tal fue el caso de Cesare Lombroso, sir William Crookes, sir Arthur Conan Doyle y Victor Hugo, entre otros. El espiritismo afectó en particular a las clases letradas de la época, que encontraban un nuevo campo de estudio en esta doctrina, en principio llamada metapsíquica y posteriormente parapsicología. En suma, llegó a tener la popularidad y el respeto de otro tipo de doctrinas filosóficas, como el positivismo, por citar un ejemplo.

Para el caso mexicano, la doctrina espírita conocida en el país desde 1858 fue aceptada con rapidez por grupos sociales laicos y religiosos, asociaciones y publicaciones periódicas. Las ideas de estos grupos formaban parte de la *Ilustración Espírita*, periódico que difundía esta doctrina en la ciudad de México, fundada y gestionada por Refugio Indalecio González entre 1872 y 1879 y luego por su hijo Moisés Indalecio González, entre 1888 y 1892. Entre los espiritistas afamados de la época encontramos a José María Vigil, Rafael Reyes Spindola, Juan de Dios Peza, Santiago Sierra, Pedro Castera, José Martí y, el más conocido, Francisco I. Madero, entre muchos más (Infante, 2004). Los círculos espíritas eran ampliamente difundidos y acreditados entre la sociedad mexicana decimonónica.

En gran parte de la sociedad la doctrina espiritista tuvo una gran aceptación no sólo por el hecho de sistematizar racionalmente las apariciones, sino por la moral que proponía a sus miembros, que empataba con la idea de ciudadano moderno y civilizado de la época. El espiritismo proponía esta conjunción entre moral y ciencia. Algunos de los liberales de la época estaban de acuerdo con los siguientes 12 designios de la doctrina espírita:

1. *Ley natural*. Argumentaba la naturaleza como la única ley de Dios.
2. *Ley de adoración*. Señalaba que la fe no necesitaba de Iglesia, sino que es un acto individual y retrospectivo.
3. *Ley del trabajo*. Proponía al trabajo como parte de la civilización y progreso humanos.
4. *Ley de reproducción*. Se basaba en la monogamia y la selección natural.

5. *Ley de conservación*. Manifestaba la riqueza y el vivir bien como parte del acercamiento a Dios.
6. *Ley de destrucción*. Hace referencia al ciclo de la vida como parte del perfeccionamiento de la humanidad.
7. *Ley de sociedad*. Habla de la importancia del ser humano para conservar el orden y la armonía basados en la idea de civilización.
8. *Ley del progreso*. Establecía un equilibrio entre civilización y naturaleza.
9. *Ley de igualdad*. Establecía la igualdad de inteligencia entre hombres y mujeres.
10. *Ley de libertad*. Se refería a la libre acción de pensar, decir y actuar.
11. *Ley de justicia, amor y caridad*. Las máximas virtudes que el hombre debe perseguir.
12. *Ley de perfección moral*. Establecía al egoísmo como el vicio más terrible. El combate constante del humano ante el mismo era de suma importancia, ya que impedía que el humano tuviera la humildad de creer en el mundo metafísico (Leyva, 2005).

Como vemos, los edictos se emparentaban con las ideas de progreso y civilidad propias de la época. El espiritismo apareció como una propuesta de equilibrio entre lo espiritual y el científico, de ahí que podamos comprender cómo parte de los grupos sociales altos coincidieron y adoptaron esta doctrina con buenos ojos.

Otro punto a destacar es que los edictos espíritas, aunque se pronunciaban aparte de las religiones establecidas, a su vez empataban, paradójicamente, creencias religiosas como la católica, ya que parten de la existencia de un Dios único, creador de todo lo material e inmaterial. Compartían asimismo la idea de trascendencia del alma después de la muerte, con una clasificación del mundo de los espíritus: imperfectos que tendían a acciones malas dado que la materia se antepone al espíritu; los buenos, caracterizados por su tendencia a hacer el bien y porque el espíritu predominaba sobre la materia, y los puros, donde la influencia de la materia es nula y existe una superioridad moral absoluta (Leyva, 2005).

Como en todo, algunos grupos de materialistas y positivistas, al escuchar lo de las mesas parlantes y los espíritus en las sesiones, comenzaron a burlarse y a desacreditar este tipo de contactos como ciertos. Hubo caricaturas acerca de los espiritistas y debates enconados entre positivistas, materialistas y espiritistas sobre el tema, los cuales tuvieron lugar principalmente en la prensa, si bien algunos ocurrieron en reuniones, como aquel en el Liceo Hidalgo el 5 de abril de 1875, donde aparecieron personajes de la talla de José María Vigil, José Martí y Santiago Sierra para defender al espiritismo, en tanto que Augusto Pimentel y Gustavo Baz se presentaron por parte de los positivistas (Leyva, 2005).

La influencia del espiritismo en México también se observa en la literatura y la poesía. Personajes de la talla de Vicente Riva Palacio escribirían de manera chusca sobre los encuentros del más allá y la obsesión del espiritista con este mundo. En el relato “Un alma del purgatorio”, Riva Palacio se aparta en un primer momento de las creencias del espiritismo:

De saber tienes, ¡oh cristiano lector!, que esto que te voy a referir es cuento, por que me lo contaron, como verás más adelante, pero tiene visos de verdad, que era persona verídica el narrador; y si tu curiosidad te lleva a seguirme, verás maravillas, que tales me propongo a narrarte, que nos oirán los sordos, con tal de que sepan leer, y se suscribirán a la orquesta terminó la obertura (Riva Palacio, 2004).

Acto seguido, cambia la voz narrativa del cuento a primera persona y comienza a describir la obsesión del personaje con el espiritismo. Estereotipa al espiritista, que lejos de estar en constante retrospección sobre los actos de su vida, busca en cada momento la aparición de algún ser del más allá:

Hace ya muchos años que me había yo dado con todo el corazón al estudio del espiritismo; y tanto me calentaba la cabeza, y tal ir y venir tenía yo con los escépticos, las transmigraciones, las reencarnaciones, los espíritus burlones, los médiums, el padre Esteban Regnier, la revista espírita, y otras mil cosas por el estilo, que empezaba yo a esperar de un momento a otro manifestaciones y demás fenómenos de la ciencia. (*idem*).

Resulta interesante la construcción del espiritista en el cuento del general Riva Palacio, que refleja la época de oro del espiritismo en México y nos brinda elementos comunes respecto a lo que un sector de la población pensaba que era un espiritista.

También la poesía fue tocada por el espiritismo. El ejemplo más significativo fue el de Salvador Díaz Mirón (1999), que en los años finales del Porfiriato publicó su poema *El fantasma*, el cual proyecta la figura difundida por el espiritismo: un ser del más allá más ligado con la tradición europea del fantasma de manto largo y el casi transparente difundido por el romanticismo:

Blancas y finas, y en el manto apenas
visibles, y con aire de azucenas,
las manos —que no rompen mis cadenas.

Azules y con oro enarenados,
como las noches limpias de nublados,
los ojos –que contemplan mis pecados.

Como albo pecho de paloma el cuello,
y como crin de sol barba y cabello,
y como plata el pie descalzo y bello.

Dulce y triste la faz; la veste zarca...
Así, del mal sobre la inmensa charca
Jesús vino a mi unción como a la barca.

Y brillantó a mi espíritu la cumbre
con fugaz cuanto rica certidumbre,
como con tintas de refleja lumbre.

Y suele retornar y me reintegra
la fe que salva y la ilusión que alegra,
y un relámpago enciende mi alma negra.

Por último, la idea social del espiritista como el nuevo especialista en el mundo del más allá y los aparecidos se reflejaría en las *memoratas* de la prensa de la época. En “¡La aparición de un espíritu en la primera calle de la Amargura núm. 10. Sensacional noticia!”, publicada en 1903, se comentaba: “La vivienda núm. 10 de la misma se haya habitada por la familia Gambino, compuesta de cuatro personas que son, con Luis Gambino, su hijo José Rosario, Mariano Pérez, pariente, y Dolores Gambino de Gil, viuda y hermana de D. Luis. Desde hace muchos años esta señora profesa las doctrinas espíritas, no obstante la oposición de toda su familia” (Quiñónez, 1990).

Es de destacar que la familia se opusiera a que la señora practicara esta doctrina, de lo cual podemos suponer que no era muy bien visto entre las clases populares.

Después, la *memorata* cuenta la aparición de un fraile al joven José Rosario con tintes chuscos y aire policiaco; lo destacable de este relato es el momento en que la familia ve la figura del fraile: “Al verle todos sintieron el extraño calosfrío del pavor, a excepción de la señora Dolores G. de Gil, que manifestó verdadera calma: después todos los de la familia, pretendiendo hacer acopio del valor, preguntaron a la aparición el objeto que ahí le llevaba. El espíritu no contestó” (*idem*).

En este párrafo se muestra la preparación del espiritista ante los fenómenos de apariciones. Dolores G. de Gil es la que guía el procedimiento para entender la causa de la aparición. En el relato clásico de fantasmas del catolicismo, el aparecido es quien dicta la causa de que se manifieste y pide el favor para que su alma se libere del purgatorio y trascienda al plano celestial. En este sentido, vemos cómo la estructura discursiva del relato se moderniza ante este nuevo sujeto especializado en las apariciones, que es el espiritista.

En resumen, el espiritismo como doctrina filosófica fue ampliamente difundido en Occidente, sobre todo en Francia, e influyó entre la burguesía del México decimonónico a partir de 1858. Algunos sectores de la sociedad mexicana de la época se unieron a esta doctrina y participaron activamente tanto en forma individual como en discusiones públicas.

La figura del espiritista como el nuevo especialista de los fantasmas y aparecidos repercutiría en el imaginario de la población mexicana, en nuestro caso en la ciudad de México, y poco a poco se fue incluyendo en los relatos de aparecidos y fantasmas.

Bibliografía

Antología del cuento siniestro mexicano, México, EMU, 2004.

CHÉROUX, Clément, “El caso de la fotografía espiritista. La imagen espectral: entre la diversión y la convicción”, en *Le troisième oeil: la photographie et l'occulte*, París, Gallimard, 2004, en línea [http://webpages.ull.es/users/reacto/pdfs/n4/clement_cheroux.pdf].

DÍAZ MIRÓN, Salvador, *Lascas*, México, Conaculta, 1999.

INFANTE VARGAS, Lucrecia, “De espíritus, mujeres e igualdad: Laureana Wright y el espiritismo kardeciano en el México finisecular”, en Marcela TERRAZAS y Felipe CASTRO (eds.), *Disidencia y disidentes en la historia de México*, México, IIH-UNAM, 2004.

LEYVA, José Mariano, *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*, México, Cal y Arena, 2005.

RIVA, Luis Hu, *Doctrina espírita para principiantes*, Brasil, Consejo Espírita Internacional, 2009.

QUIÑÓNEZ, Isabel, *De Don Juan Manuel a Pachita la alfajorera. Legendaria publicada en la ciudad de México*, México, INAH-Conaculta, 1990.

F L A H



24 DE SEPTIEMBRE AL 4 DE OCTUBRE

Colombia Invitados de honor *Chiapas*



Museo Nacional de Antropología

AV. PASEO DE LA REFORMA Y GANDHI S/N, COL. CHAPULTEPEC POLANCO

Presentaciones editoriales, conferencias, exposiciones, talleres, cine y foro artístico.

Entrada gratuita

www.inah.gob.mx / www.feriadelibro.inah.gob.mx

XXVII FERIA
INTERNACIONAL
DEL LIBRO DE
ANTROPOLOGÍA
E HISTORIA

C I C L O D E C I N E

35 PELÍCULAS: PRODUCCIONES INAH, MUESTRA DE
CINE DE COLOMBIA, CATÁLOGO DEL IMCINE, FESTIVAL
DE LA MEMORIA Y CINETECA NACIONAL

24 DE SEPTIEMBRE AL 4 DE OCTUBRE

MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

AV. PASEO DE LA REFORMA Y GANDHI S/N, CHAPULTEPEC POLANCO

Entrada gratuita

www.inah.gob.mx / www.feriadelibro.inah.gob.mx



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.



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.

REVISTA ELECTRÓNICA DE ESTUDIOS DE LA MUERTE
[vitabrevis@inah.gov.mx](mailto:vita brevis@inah.gov.mx)

 **CONACULTA**  **INAH**