

# VITA BREVIS

Revista electrónica de estudios de la muerte

## Rituales funerarios en la Nueva España



© Pot Pourrie - Andrea Wenig

### DEBATE

Ritos *post mortem* de las monjas novohispanas  
Ma. del Consuelo García P. / Alan E. Hurtado A. • 1

Las momias de Tlayacapan, Morelos  
Judith L. Ruiz González / Andrés Espíritu Cabrera • 13

El arte funerario de Francisco Eduardo Tresguerras  
Luz Paola López Amezcua • 32

*Vanitas per veritatem*: la persistencia de un  
modelo en dos obras de Roberto Montenegro  
Andrea Montiel López • 50

La escultura orante novohispana. Siglos XVII y XVIII  
José Alejandro Vega Torres • 69

Los sermones del Purgatorio en Nueva España  
Ma. del Consuelo García P. / Alan E. Hurtado A. • 78

La concepción del suicidio entre religiosas  
durante los siglos XVI y XVII  
Andrea Guerra Luna • 93

De la muerte ilustrada a la fiesta liberal. El paseo  
de Todos los Santos en el centro de México  
Juan Pablo García Urióstegui • 100

### VARIA

El fenómeno religioso y hagiográfico del Medievo  
Diana Iraís Rangel Pichardo • 109

La cremación de ofrendas y su valor energético  
Aurea Gabriela Sánchez Montes • 116

El muerto inesperado y su resignificación social  
Oswaldo Camarillo Sánchez / Judith L. Ruiz González /  
Carlos Serrano Sánchez • 126

Ética y restos humanos en pecios históricos  
Luis J. Abejz / Cristina Corona Jamaica • 136

La funebria aymara del norte de Chile  
Elías Sanhueza Campos / Julio Céspedes Araya • 154

# 8

año 5 • enero-junio de 2016

**CULTURA**  
SECRETARÍA DE CULTURA



**INAH**

SECRETARÍA DE CULTURA  
**Rafael Tovar y de Teresa**  
Secretario

**V**  
ITA  
BREVIS

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA  
**María Teresa Franco**  
Directora General

**Diego Prieto Hernández**  
Secretario Técnico

**Alejandro Ordoño Pérez**  
Secretario Administrativo

**María Isabel Campos Goenaga**  
Coordinadora Nacional de Antropología

**Leticia Perlasca Núñez**  
Coordinadora Nacional de Difusión

**Benigno Casas**  
Subdirector de Publicaciones Periódicas

**J. Erik Mendoza Luján**  
Director de la revista

**Alejandra González Correa**  
Coordinación técnica

CONSEJO EDITORIAL

**Antonio Arellano**

**Bárbara Mazza**

**Ethel Herrera Moreno**

**Félix José Piñerúa Monasterio**

**Gustavo Bureau Roquete**

**José Hernández Prado**

**Josefina Mansilla**

**J. Erik Mendoza Luján**

**Marta I. Baldini**

**Sandra Ferreira dos Santos**

**Verónica Zárate Toscano**

**Alejandra González Correa**

IMAGEN DE PORTADA

**Regensburg, Alemania**

Fotografía © **Andrea Wenig, Alemania**, en línea  
[[www.facebook.com/PittoresquePotPourri](http://www.facebook.com/PittoresquePotPourri)],  
[maerzhase@gmx.li](mailto:maerzhase@gmx.li)

Diseño y edición

**Raccorta**

Corrección

**Horacio Jiménez**

Soporte electrónico

**Moisés Lozano**

VITA BREVIS, primera época, año 5, núm. 8, enero-junio de 2016, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2014-070413351100-203, 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: 15 de julio de 2016.

Las opiniones expresadas por los autores no reflejan necesariamente 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: [vita brevis@inah.gob.mx](mailto:vita brevis@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.

# Ceremonial y ordinario en los ritos *post mortem* de las monjas novohispanas

María del Consuelo García Ponce / Alan Eduardo Hurtado Arce  
Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información,  
Universidad Nacional Autónoma de México

## RESUMEN

El estudio de los rituales y exequias efectuados en los conventos de monjas permite adentrarse en el conocimiento historiográfico sobre las costumbres y la idiosincrasia de la sociedad que conformó a Nueva España. Estas ceremonias sacras estuvieron marcadas por múltiples protocolos establecidos según los decretos de la Sede Apostólica, las disposiciones monárquicas y el propio defensorio de la orden. Los rituales se debían realizar con el más riguroso orden establecido, a modo de conmemorar y ofrecer las respectivas honras a las ánimas de los fallecidos.

*Palabras clave:* escatología, Nueva España, conventos, monjas, ritos funerarios, exequias, cristianismo.

## ABSTRACT

The study of funerary rites carried out in nunneries allows us to explore historiographic knowledge concerning customs and distinctive features of the society that shaped New Spain. These sacred ceremonies were characterized by multiple protocols established by decrees of the Apostolic See, monarchical provisions, and the order's councilor. The rituals had to be conducted with the strictest order established by the religious communities in order to commemorate and perform the respective honors to the deceased souls.

*Keywords:* eschatology, New Spain, convents, nuns, funerary rites, funerals, Christianity.

*Reina por un día, llevará una corona con alma de metal  
y adornada de efímera cera,  
debajo de un velo que es negro en principio,  
pero que luego se adorna de perlas y piedras preciosas.  
[...] Novia imposible, bizantina y barroca, bizarra y trágica,  
[...] la monja novohispana en su retrato ritual  
fija la imagen de un solo día,  
en la efímera representación de aquello  
que prepara su soledad para siempre [...]  
Recibe la palma de tu virginidad en tus manos  
si en ella permanecieres, la inmortalidad de la gloria te corone.*  
TOVAR (2003)

La palabra “rito” proviene del latín *ritus*, y “ritual”, de *rituale*, *ritualis*. Ambas determinan el orden prescrito de una ceremonia. Un rito es un conjunto de reglas, códigos y convenciones organizados de manera repetitiva, salvo algunas variantes. Éste cumple una función social y, según el grupo que lo realice, adquiere tintes propios que lo diferencian: “La visión de la muerte que los hombres han confiado a sus rituales, sus prácticas funerarias, sus producciones literarias e iconográficas ha sido dictada sucesiva o simultáneamente por su creencia al más allá [...] en su sentido de la individualidad de la persona y de su relación con el prójimo [...]” (Burguiere, 1991: 51).

El origen de los sepelios y sus ritos se remonta a las antiguas civilizaciones, las cuales mostraron interés y preocupación por el ámbito escatológico desde épocas tempranas. En un principio se consideró que el alma, aunque en otro plano existencial, seguía habitando debajo de la Tierra; por ende, el ánima que no recibiera el culto ni los procedimientos necesarios estaría condenada a vagar y a permanecer errante entre los vivos. La idea relacionada con que el muerto gozara de la *ataraxia post mortem* se hallaba sujeta a múltiples fórmulas y pasos estructurados de manera rigurosa. Este pensamiento se trasladó a la reflexión cristiana: “Exequias (del latín *exequia*, *exequiae*) [...] son los actos de culto divino con los que la Iglesia impetra para los difuntos ayuda especial y honra sus cuerpos, y a la vez proporciona el consuelo de la esperanza a los que participan en ellas [...]” (Corral y Urteaga, 2000: 296).

En Nueva España se siguieron y ordenaron las ceremonias y los ritos que requería la sociedad. Muchos de éstos giraron alrededor de la vida civil y religiosa, donde se

normaron para su buen desempeño. Los términos de “rito” y “ritual” se usan sin distinción, aunque por lo general el primero reside en varios rituales. Así, en un rito funerario existen varios rituales que no sólo se organizan en torno al funeral, sino a partir de la enfermedad, la agonía, la muerte y después de éste.

En la dedicatoria del *Ceremonial de los religiosos descalzos de la orden de la Santísima Trinidad* (1779) se aclara que en esa obra se describe con exactitud y pureza hasta las menudas prevenciones para que se cumplan los oficios marcados por la Iglesia en el ceremonial y ritual romano, así como por la orden religiosa, ya que éstos son los caminos hacia Dios y constituyen un indicio y demostración manifiestos de lo que pasa en el interior del ser humano: “El aprecio y estima que debe hacerse de los Ritos, y ceremonias sagradas con que se dá el debido culto, y reverencia a la Magestad soberana de Dios, así en el Oficio divino, como en el sacrosanto Sacrificio de la Misa, es tan claro y manifiesto que no parece haver Cathólico alguno (y mucho menos Religioso) que lo ignore, o que lo dude [...]” (*idem*).

Los textos coloniales fueron enfáticos al establecer el fuerte vínculo que unía la vida y la muerte; sólo mediante la meditación frecuente sobre la muerte la vida adquiriría sentido. La finalidad del ritual era garantizar un digno homenaje a los difuntos, ya que era importante hacer votos a su favor para que alcanzaran la gloria celestial. De esta forma se celebraba un momento especial y memorable, al crear un momento significativo de comunión entre los integrantes de una comunidad.

Los rituales tenían el propósito de efectuar un puente entre este mundo y el sobrenatural. Los ritos oscilaron entre lo sagrado y lo profano, buscando para el difunto un sitio en el más allá; pero si las almas estaban manchadas con algún pecado, se dirigían al purgatorio, y la comunidad tenía el deber de ayudar al difunto en la expiación de sus pecados. Por esta razón se realizaron enquiridiones que marcaran los ritos, las misas y las oraciones, donde se precisaba los actos a cumplirse para ayudar a que las ánimas ascendieran hacia Dios.

Al analizar las fuentes se aprecia cómo, en la creación del imaginario social, se encuentra la influencia del pensamiento clásico, en especial de corrientes como el estoicismo. Por lo tanto, el ritual funerario en Nueva España tuvo matices propios rodeados de teatralidad, donde la retórica se hizo presente hasta en los más mínimos movimientos y palabras, los cuales revelaron y expresaron simbolismos plenos de significado que cada comunidad hizo particulares. De esta manera los rituales ayudaron a confrontar la separación y a admitir el hecho enigmático de la muerte, la cual ha intrigado al ser humano desde los inicios de la vida y es su compañera eterna.

Para que los rituales se practicaran según la norma, a veces se nombraba a una Sagrada Congregación de Ritos (*Congregatio pro Sacri Ritibus et Caeremoniis*), cuyo departamento dependía de la curia romana y se encargaba de lo relativo a los casos de santidad. Esta agrupación facultaba las celebraciones y los ritos de las órdenes y de la comunidad, y vigilaba que se siguiera con fidelidad lo estipulado en el Oficio de Difuntos, con una ceremonia especial el 2 de noviembre en que se dedicaba una misa y una fiesta específica para los fallecidos y, sobre todo, para las almas del purgatorio.

La locución *post mortem* es de origen latino y su significado es “después o a continuación de la muerte”. Ésta se usa en la manifestación de los ritos o actos que se practican después de la muerte de una persona, ya sea sobre su cuerpo, en su sepelio o después de enterrado. En la época novohispana, la primera intención de los ritos era guiar el alma del fallecido hacia el Creador, pero también fue una reflexión de que todos moriremos, por lo que era necesario prepararse para ese instante mediante actos buenos. En un segundo momento, recordar a un ser querido de diferentes formas mediante celebraciones posteriores a la muerte fue un aliciente para los familiares y la comunidad.

Por último, estos ritos ofrecen también un reconocimiento, al destacar los méritos del difunto en el transcurso de su vida. En el caso de las monjas novohispanas, las abadesas fueron muy reconocidas por sus virtudes.

### *Fuentes de estudio*

Las fuentes para el estudio de los rituales funerarios en Nueva España se hallan en diferentes autores desde la época novohispana hasta nuestros días. De aquel primer periodo, tanto en América como en Europa se localizan muchos libros útiles para investigar sobre los ritos y los rituales. Por ejemplo, las reglas, constituciones y ordinarios que tenían los conventos de las diferentes órdenes, así como los manuales de difuntos, entre otros impresos. Las reglas y constituciones que poseían todos los conventos eran los libros más socorridos, ya que permiten observar los usos y costumbres entre los integrantes de una orden religiosa en su vida cotidiana, además de que conocer cómo se celebraban las ceremonias de difuntos antes y después de la muerte.

Estos manuales marcaban las disposiciones que debían llevarse con una gran organización y jerarquización, remarcadas durante los momentos extraordinarios en que se solicitaba conmemorar o realizar exequias con un protocolo riguroso y complejo, según las normas particulares de cada comunidad. Esto permitió que las exequias adquirieran tintes propios, muchas veces concretados en una serie de actos de cortesía.

Un autor imprescindible de finales del siglo XIX es Charles-Arnold van Genep Kurr (1873-1957), etnógrafo francés quien dio respuestas para la separación obligada y explicó los “ritos de paso” –término acuñado por él, que estudió entre distintas culturas–,<sup>1</sup> los cuales ayudan en ese suceso que tanto impresiona al ser humano y a los grupos sociales: la muerte. Él señaló que estos ritos proporcionan la tranquilidad de que se realizó lo mejor para que, después de la muerte, la persona resurja o siga la vía correcta, según la visión escatológica de cada sistema doctrinal.

Este “paso”, explica el autor, quedará en el inconsciente de los participantes –en la memoria colectiva–; es el que entreteje los puntos en nuestra vida y resulta clave en la formación de los rituales, uno de cuyos beneficios es que la vida sigue con los vivos y no con los muertos. Si el rito se lleva a cabo *a priori* para el que reposa en el ataúd, resultará más significativo y beneficioso para los que asisten.

De los autores actuales existen varias obras interesantes, como *Los castellanos y la muerte: religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*, de Máximo Fernández; *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna*, de David González Cruz; *Muerte y ritual en la edad moderna: el caso de Zamora*, de Francisco Lorenzo. Estos compendios, junto con otros libros europeos, permiten observar algunos ritos de la muerte practicados en Europa que llegaron con los misioneros a América.

Estudiosos como José Pascual Buxó con *Muerte y desengaño en la poesía novohispana: siglos XVI y XVII*, María de los Ángeles Rodríguez con *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, Adriana Toledo con *Monjas coronadas. Un tema del barroco hispanoamericano retomado por artistas contemporáneos*, Verónica Zárate con *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonias y memoria, 1750-1850*, o las investigaciones de Concepción Lugo Olín y Guillermo Tovar de Teresa, entre otros autores, nos permiten abordar



Monja Mathiana Francisca de St. Joseph

**Fuente** Mario Méndez, PIN IT, en línea, consultada el 20 de julio de 2015

<sup>1</sup> De acuerdo con la *Enciclopedia Británica*, un rito de paso es una ceremonia en la transición de una fase de la vida a otra.



*La dormición de la Virgen*, finales del siglo XVII **Fuente** www.todocoleccion.net, consultada el 20 de agosto 2015

el tema de la muerte y sus rituales. “La mayoría fluctúa miserablemente entre el miedo a la muerte y las penas de la vida, y no quiere vivir, pero no sabe morir [...]” (Séneca, 1986: 104).

### *Los ritos post mortem en los conventos de monjas novohispanas*

En el número 7 de la revista *Vita Brevis* se publicó el artículo “Exequias en los conventos novohispanos de religiosas carmelitas descalzas” (García, 2015: 89-98), donde se narra cómo en los conventos novohispanos las exequias se disponían de manera especial cuando fallecía alguna monja y donde toda la comunidad debía seguir las reglas establecidas para los entierros. Allí se exponen los ritos y las ceremonias marcadas por constituciones e instauradas según los decretos de la Sede Apostólica, la monarquía y el propio defensorio de la orden, las cuales se obedecían en forma rigurosa. También se detalla de qué manera el convento giraba en torno a una monja cuando estaba enferma, agonizante, durante la muerte y el entierro; se explica cómo procedía la co-



munidad del convento cuando el padecimiento y la defunción se convertían en actores y la importancia de los ritos en torno a este suceso; se describen los enseres usados y los protocolos realizados, que fueron verdaderos escenarios de salvación, donde el sacerdote, las monjas, los coros, las velas y el incienso, lograban un ambiente escatológico y muy particular en estos actos solemnes de ritos de defunción y entierros; y se da a conocer un ejemplo particular de los ritos luctuosos de las monjas carmelitas novohispanas. Así, se puede decir que los conventos en general observaron similitudes en sus rituales mortuorios. Tal vez entre algunas órdenes algún protocolo cobró un matiz especial o se hizo énfasis en alguna característica distintiva.

Con este antecedente, en el presente artículo se continúa con estos rituales de muerte en los conventos de monjas y ahora se aborda el tema de los rituales *post mortem*, donde la monja difunta se convertía en lo más importante del ceremonial. En vida, las monjas estaban obligadas mediante los votos jurados a llevar un camino espiritual de salvación tanto de su alma como de las almas de sus congéneres. Debían ostentar muchas virtudes y mortificaciones, así como la renuncia constante de placeres terrenales.

De gran impacto en la vida cotidiana, la muerte es desengaño en cualquiera de sus formas: es corrección de vida, acaba con las vanidades, despierta la espiritualidad. Al cuerpo espiritualizado, aquel que había logrado la domesticación por la continua mortificación, sufrimiento y paciencia se le gratificaba con una muerte santa, y aún más, se hacía merecedor de la salvación, la gran recompensa [...]

La serenidad de la muerte se simboliza en la actitud tranquila y reposada del cuerpo yacente. Es la recompensa que no sólo se le depara al santo, sino que debe ser la actitud cotidiana de cualquier cristiano [...] (Rastrepo, 2012).

Tenenbaum (2004) subraya que el espacio de las religiosas en particular era complejo, con diferentes facetas. En los casos de santas o de monjas muy virtuosas, las privaciones llegaban a ser extraordinarias; los conflictos de las monjas santas era la envidia del demonio, del cual debían escapar y superar los problemas:



Autor no identificado, *Retrato Ra. Me. priora Thomas Joseph en su lecho de muerte, adornada de flores*

**Fuente** Adventuristka, Bogotá, en línea, consultada el 14 de agosto de 2015



Venerable M.ª María Gertrudis Teresa de Sta. Yónés **Fuente** *Cuerpos opacos: delicias invisibles del erotismo místico*, exposición temporal, Museo Colonial y Museo Santa Clara, en línea, página del Museo Colonial de Colombia

“También experimentó estigmas físicos, y otros de naturaleza espiritual. Fue a partir de entonces cuando empezó a predecir el futuro y a mantener monólogos con un lienzo que tenía colgado en la pared de su celda y que representaba a un *ecce homo* [...]”.<sup>2</sup> Las mortificaciones y sacrificios continuos hacían particular a cada monja. Stephanie Kirk (2009) relata:

La monja, cuyas prácticas ascéticas desembocaban en la producción de un cuerpo mortificado y espectacularmente enfermo, podía llegar al umbral de la santidad, transformándose con resignación en la vivencia del calvario y, por ende, logrando una íntima conexión con

<sup>2</sup> Sor Catalina de San Mateo, la Virgen de Candelaria y santa Catalina de San Mateo (Museo de Colón), islas Canarias, página en línea sobre fray Martín de Porres.

Jesús, mediada y vigilada por los oficios del confesor [...] Muchas veces, este discurso de control y contención acabó en una retórica funérea ya que la monja entraba al convento donde vivía “muerta al mundo” hasta ser reunida finalmente con su divino esposo [...]

De esta forma, después de su muerte, si se comprobaba la santidad y las virtudes de alguna monja, su canonización merecía grandes festejos y era un honor para la orden religiosa y la comunidad a la que pertenecía, que incluso llegaba a pedir su cuerpo como reliquia. Los ritos llevados a cabo eran diversos, desde una misa solemne con coros especiales y la participación de la sociedad hasta la presentación de sermones y un túmulo, que consistía en un monumento efímero de varios cuerpos pintado con motivos y cartelitas que ensalzaban las cualidades de la difunta.

Para consuelo de los padres, familiares y la propia comunidad, cuando la monja fallecía también se les permitía adornar su cadáver con flores. El rito consistía en arreglarlas de manera especial con flores, cada una de las cuales representaba una virtud. Así, se les colocaban flores en coronas ostentosas o entrelazadas en el manto y cuerpo. La monja debía estar bellamente arreglada, pues así llegaría a reunirse en el más allá con su esposo “Cristo Jesús”.

En la iconografía mariana se descubren los significados de las plantas y flores. José González (2014) resume que, con base en una sólida tradición patrística y teológica, se intenta interpretar esos elementos vegetales como figuras simbólicas de la pureza, la humildad, la caridad, la excelencia de virtudes y la santidad absoluta de María en su núcleo esencial, de su virginidad perpetua y su virginal maternidad divina.

La celebración con el gozo de los familiares y la comunidad era enorme, porque la monja alcanzaba la luz perpetua. Se le ofrecía una misa de cuerpo presente, adornada de sus virtudes, la cual prometía a los familiares una verdadera luz de esperanza, pues no sólo comprendía el aspecto de la muerte, sino que aseguraba a la difunta el camino hacia la resurrección. Este rito en Nueva España constituyó una gran apoteosis.<sup>3</sup>

En “Santos y santidad en el Perú Virreinal”, Sánchez-Concha (*apud* Rastrepo, 2012) menciona que, en caso de monjas muy virtuosas, como eran las prioras o abadesas:

[...] sus exequias se convierten en el espacio privilegiado donde el héroe es reverenciado. Es la glorificación y el reconocimiento social a la totalidad de su vida. Era el momento en que se

---

<sup>3</sup> Del latín *apotheōsis* y éste del griego ἀποθέωσις, “deificación”. 1. f. Enalzamiento de una persona con grandes honores o alabanzas. 2. f. Escena espectacular con que concluyen algunas funciones teatrales, normalmente de géneros ligeros.



*Juana de san Francisco* Fuente Anexoacuatico (blog), en línea, consultado el 20 de agosto de 2015

reunía toda la sociedad sin diferencia de estamentos: órdenes religiosas, la Real Audiencia, cabildos, prestantes, nobles y pueblo. Todos, ricos y pobres, criollos, indios y mestizos, se agolpaban en el homenaje, real y simbólicamente se perdían las diferencias de linaje de estas sociedades coloniales tan jerarquizadas. La capacidad de estos virtuosos de agrupar polos tan opuestos en su sociedad se caracterizaba por la tajante separación de sus miembros en relación a castas o condición económica, se de-

bía a la mencionada “voz y fama pública”, a su carácter de heroicidad y a la creencia colectiva de que sus mortificaciones habían expiado el pecado individual y el colectivo [...]

Guillermo Tovar de Teresa (2003) apunta que los ritos y las ceremonias fueron el último homenaje rendido a una reina. A imagen y semejanza de la Virgen María –la reina del cielo–, en la escena de la dormición de la Virgen se le ataviaba llena de flores. La ocasión era tan especial que se pintaba un retrato para que sirviera como ejemplo, el cual se colocaba en el convento como elemento mnemotécnico. En ocasiones se permitía a los familiares tener una copia para colocarla en sus casas o capillas particulares.

La tradición de pintar monjas era usual en el mundo novohispano, ya que para las familias era un orgullo tener a alguno de sus miembros en un convento. La práctica es originaria de España y se desarrolló tanto en Nueva España como en otros países de América, sobre todo en Colombia. A la monja se le pintaba con sus hábitos el día en que profesaba y coronada de flores cuando fallecía.

Entre otros autores, Tovar también narra que si a lo largo de sus años en el convento la monja era reconocida por su comunidad debido a sus virtudes y moría en “olor de santidad”, su imagen se convertía en una prueba de su vida honrada. Sin embargo, no tenía ya la belleza sublimada de la juventud sumisa ni se testificaban sus logros y sus labores prácticas. Su rostro quedaba personificado en degradación, con el desfallecimiento de quien había entregado todo y se había marchitado hasta mudar en un concepto de virtud:

Sus nupcias se hacen reales al momento de su muerte física, cuando el alma es separada de su cuerpo y se une en la Eternidad con el Divino Esposo. El retrato se vuelve

el de sus nupcias mortuorias. La muerte florida [...] Reina por día, llevará una corona con alma de metal y adornada de efímera cera, debajo de un velo que es negro en principio, pero que luego se adorna de perlas y piedras preciosas. El vestido formado por mantos, la plisa, la capa sostiene escapularios [...] anillos, pulseras y flores [...] completan el atuendo. Así figuran en los retratos que las familias conservan en sus casas para recordarlas ausentes [...] (*idem*).



*Santa Catalina de san Mateo*, islas Canarias, Museo de Colón  
**Fuente** Página en línea sobre fray Martín de Porres, consultada el 20 de agosto de 2015

### Conclusión

La sociedad novohispana giró alrededor de un mundo que era sobrenatural y escatológico. Los conventos vivían en la misma función, dedicados a la “salvación” de las almas.

En el caso de las monjas, el significado de la muerte se entendía como la consumación de un matrimonio místico con Cristo, el cual le otorgaba sentido a toda una vida de ausencias, penitencias, sacrificios y privaciones.

Se puede terminar este tema *post mortem* o de muerte florida citando como ejemplo de la vida monacal a santa Teresa de Ávila, quien en sus *Moradas* muestra de manera notoria la percepción ante la buena muerte:

Vivo ya fuera de mí,  
después que muero de amor;  
porque vivo en el Señor,  
que me quiso para sí:  
cuando el corazón le dio  
puso en él este letrero,  
que muero porque no muero [...] <sup>4</sup>

<sup>4</sup> Transcrito de la exposición temporal *Cuerpos opacos: delicias invisibles del erotismo místico*, Bogotá, Museo Colonial.

*Bibliografía*

- BURGUIERE, André, *Diccionario de ciencias históricas*, Madrid, Akal, 1991.
- Ceremonial de los religiosos descalzos de la orden de la Santísima Trinidad, redención de cautivos*, Madrid, Imprenta de Blas Román, t. 1, 1779.
- CORRAL, Juan y José María URTEAGA EMBIL, *Diccionario de derecho canónico*, Madrid, Universidad Pontificia de Comilla, 2000.
- GARCÍA PONCE, María del Consuelo, “Exequias en los conventos novohispanos de religiosas carmelitas descalzas”, en *Vita Brevis*, año 4, núm. 7, julio-diciembre de 2015, pp. 89-98.
- GENNEP KUR, Charles-Arnold van, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2008.
- GONZÁLEZ, Jose María Salvador, “*Sicut lilium inter spinas*. Metáforas florales en la iconografía mariana bajomedieval a la luz de fuentes patrísticas y teológicas”, Madrid, Historia del Arte-Universidad Complutense, en línea [[capire.es/eikonimago/index.php/eikonimago](http://capire.es/eikonimago/index.php/eikonimago)], consultado el 12 octubre de 2014,
- HERNÁNDEZ YAHUITL, María Aurelia, *La presencia femenina en la Puebla novohispana. Siglos XVI y XVII*, México, AGN, 1999.
- KIRK, Stephanie, “Padecer o morir: enfermedad, ejemplaridad y escritura en el convento novohispano”, en línea [[www.revistaestudios.com.ve/wp-content/uploads/.../Stephanie-KirkEstudios](http://www.revistaestudios.com.ve/wp-content/uploads/.../Stephanie-KirkEstudios)], consultado en junio de 2009.
- LORENZO PINAR, Francisco Javier, *Muerte y ritual en la edad moderna: el caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991.
- RASTREPO, José Alejandro, “Cuerpo de la muerte, yacente y fragmentado”, en *El cuerpo exhibido, purificado y revelado, experiencias barrocas coloniales*, Bogotá, Biblioteca Luis Ángel Arango-Banco de la República, en línea [[www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/julio2012](http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/julio2012)], consultado el 17 de octubre de 2013.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, María de los Ángeles, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España, Zamora*, El Colegio de Michoacán, 2001.
- SÉNECA, Lucio Anneo, *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 1986.
- TENENBAUM, Felipe, “La mujer en el convento: *Fructus Sanctorum*”, en *Memorialia*, núm. 8, 2004-2005, en línea [<http://roai.mcu.es/es/registros/registro>], consultado en junio de 2005.
- TOLEDO DE ALMEIDA, Adriana, “Monjas coronadas 2.0 Un tema del barroco hispanoamericano retomado por artistas contemporáneos”, trabajo de integración final para la licenciatura en arte, Palermo, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Palermo, 2013.
- TOVAR DE TERESA, Guillermo, “Místicas novias. Escudos de monjas en el México colonial”, en *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica* (catálogo de exposición), México, Museo Nacional del Virreinato-INAH, 2003.

# Costumbres funerarias y ritos de paso en las momias de Tlayacapan, Morelos

Judith L. Ruiz González\* / Andrés Espíritu Cabrera\*\*

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

\*\* Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia

## RESUMEN

Los cuerpos momificados de las épocas prehispánica y colonial en México son considerados patrimonio cultural debido a que constituyen una evidencia directa de los grupos que habitaron en el pasado, lo cual nos permite conocer las formas de vida de un periodo determinado. Es el caso de la concepción en torno a la muerte. Las costumbres funerarias y el tratamiento del cuerpo se reflejan en el estudio de las momias de Tlayacapan, las cuales retratan un fragmento del sistema de pensamiento de principios del siglo XIX.

*Palabras clave:* época virreinal, momias, costumbres funerarias, ritos de paso, Tlayacapan.

## ABSTRACT

Mummified bodies from pre-Hispanic and colonial times in Mexico are considered cultural heritage, because they constitute direct evidence of the groups that lived in the past and they shed light on the ways of life of a given period. This is the case of conceptions of death. Funeral customs and treatment of the body are reflected in the study of mummies from Tlayacapan, which depict a fragment of the thought system in the early nineteenth century.

*Keywords:* viceregal period, mummies, funerary customs, rites of passage, Tlayacapan.

### *La momificación en México*

**L**a momificación es un proceso de preservación que ocurre después de la muerte, ya sea por circunstancias naturales o por la intervención deliberada del ser humano (Pijoan, Bautista y Lizarraga, 2004).

En México, el tipo de momificación más común es la natural, pues hasta el momento no hay evidencia tangible sobre la inducida o artificial. En varios estados de la república existen restos momificados tanto de humanos como de animales, originados por un proceso natural de desecación provocado por diversos factores que interactuaron entre sí: temperatura, humedad, clima, composición de suelo del depósito, así como el tipo de ajuar funerario y del mausoleo. La temporalidad de las momias abarca desde la época prehispánica, la colonial (hasta mediados del siglo XIX) y la actual (figura 1); la mayoría provienen de sitios con clima árido o semiárido y han sido encontradas en cuevas, en el subsuelo de los templos coloniales, en tumbas verticales construidas en algunos atrios de iglesias contemporáneas, en panteones o en cementerios municipales (Ruiz, 2014).

Las momias de Tlayacapan son de tipo natural, producto de una desecación por las condiciones ambientales generadas en el lugar de la sepultura. Por medio de estudios de rayos X, se sabe que son esqueletos recubiertos con piel, con cabello y uñas (*idem*).

### *El hallazgo arqueológico de las momias de Tlayacapan*

El descubrimiento de estas momias se dio de manera fortuita, cuando en 1982 se realizaban trabajos de remodelación en el piso de la iglesia del ex convento de San Juan Bautista, que data del siglo XVI. Las labores de salvamento arqueológico corrieron a cargo del arqueólogo Arturo Oliveros, en las cuales se hallaron 36 entierros en el área del presbiterio, muy cercanos al altar —a excepción de la momia 6, localizada en el centro de la nave de la iglesia—; unos pocos estaban momificados y la mayoría mostraban un deterioro avanzado (Oliveros, 1990). A raíz de este suceso, se decidió seleccionar nueve momias para su exhibición en el refectorio del edificio colonial, mientras que los demás entierros se reinterhumaron.

Durante el proceso de excavación se distinguieron tres niveles de deposición con diferencias de conservación y superposición cronológica de los restos. En el primer nivel o estrato más antiguo se localizaron 10 entierros, la mayoría en mal estado de conservación; en el segundo se identificaron 18 entierros en regular estado de conservación,





**Figura 1** Mapa de presencia de momias en México **Fuente** Ruiz (2014: 24)

algunos con indicios de momificación parcial o completa; el tercer nivel –el más superficial– lo conformaban 11 entierros en buen estado de conservación y momificación, en su mayoría pertenecientes a niños y algunos adultos, nueve de los cuales fueron seleccionados para su exposición en un museo de sitio en Tlayacapan (*idem*).

### *La concepción de la muerte en la Nueva España*

Desde la ideología católica, dominante en la época virreinal (1521-1810), se pensaba que el ser humano estaba compuesto por dos elementos distintos que se separaban al momento de la muerte. Por un lado, la existencia material se encontraba delimitada por el cuerpo, en tanto que el alma era el complemento, el ámbito inmaterial (Von Wobeser, 2011). Concebido como estuche orgánico, el cuerpo debía regirse por el razonamiento provisto por el alma, pues ésta contaba con la capacidad de decidir entre el bien el mal (Lomnitz, 2006: 147; Malvido, 1999). Ambos elementos se constituían como entidades dependientes para hacer posible la existencia mundana, no obstante su separación a la hora de la muerte.

El cuerpo era considerado como la parte impura, corruptible, transitoria, terrenal y perecedera, la cual se desintegraba, corroída en los sepulcros, sujeta a un proceso paulatino de descomposición de la que sólo se encontraban absueltos los cuerpos incorruptos de los santos. Contrario a esto, el alma constituía la parte inmortal del ser humano, la cual trascendía por su cualidad etérea en el momento de la muerte a uno de los sitios asignados por Dios (Von Wobeser, 2011, 2009).

La muerte física se consideraba un proceso mediante el cual se separaba el alma y, liberada del cuerpo, concluía el martirio de la vida (Soto, 2010). Sin embargo, cuando una persona muere, no lo hace del todo: sólo muere el cuerpo que tomó de sus padres; el alma jamás muere porque la creó Dios, que es inmortal a su imagen y semejanza; quiso el propio Señor nuestro, dador de vida, que nunca muriera, y le dio la memoria y el entendimiento, así como la voluntad (Von Wobeser, 2011: 21).

En un sentido metafísico religioso, la muerte se constituía como un proceso de transformación en tanto que la trascendencia del alma sobre el cuerpo implicaba la salvación y la vida eterna a través de la gracia de Dios, más no la muerte: “vivir para morir y morir para vivir” (Lugo, 2005: 569); es decir, no como se entiende en otras ideologías, que la consideran como el final del ser humano y su materia. Si bien la muerte era el momento esperado para que el alma rompiera con las ataduras terrenales y alcanzara la Gloria, también era temida y sufrida: se esperaba con angustia cuando la vida había sido llevada por pecados, de manera que el fallecimiento se consideraba como un castigo o camino hacia la condenación (Von Wobeser, 2011).

Como muchos otros acontecimientos que ocurren durante el ciclo de vida humano, la muerte es un rito de paso, puesto que demarca una transición simbólica de un estado a otro: vida-muerte. El rito de paso se encamina al consuelo de los que se quedan en vida, con diferentes expresiones según las ideologías (Turner, 1984).

### *La muerte como rito de paso*

Para comprender por qué la muerte es un rito de paso, se retomarán los postulados de Van Gennep (1982), así como los aportes de Turner (2002). Ambos autores distinguen tres fases en este proceso ritual: los ritos de separación o de entrada, los ritos de margen y los ritos de agregación. También es importante señalar que en cualquier individuo que se encuentre en el proceso de transición de un estado a otro, su ambigüedad temporal lo convierte en un ser indefinido y con carácter de invisibilidad hasta el momento de incorporarse a su nueva etapa.

**Figura 2**

PROCESO DEL RITO DE PASO DURANTE LA MUERTE		
Primera fase	Segunda fase	Tercera fase
<p><b>Separación</b> Tiempo-espacio estable estructurado ↓</p>	<p><b>Liminal</b> Tiempo-espacio inestable, atemporal y en transición ↓</p>	<p><b>Agregación</b> ↓</p>
<p>Visible en el mundo de los vivos a pesar del deceso</p>	<p>Invisibilidad, pues ya no está categorizado como vivo y al mismo tiempo aún no es clasificado como muerto</p>	<p>Se afirma el nuevo estado y el difunto pasa a formar parte de la categoría de muerto</p>

**Fuente** Tomada y modificada de Solís y Aviña (2009)

El rito de separación o entrada conlleva la conducta simbólica, consistente en una disociación del individuo o grupo de su anterior situación dentro de la estructura social. La fase liminal o de umbral es un estado ambiguo y pasajero que reside en una condición de no ser miembro completo de un estatus y donde ocurre una suspensión de identidades. En la tercera fase se consuma el paso y el sujeto ritual vuelve a entrar en la estructura social, con una nueva identidad, estatus o rol (Turner, 1984, 2002).

Las costumbres funerarias que se suscitan en torno a la muerte se pueden sintetizar en tres principios básicos, bajo una lógica simbólica, a la manera de Van Gennep (1982) y Turner (1984, 2002) (figura 2). Uno de los objetivos es separar al difunto de la esfera temporal como preparación para su tránsito posterior, lo cual también repercute en la ruptura de la vida cotidiana de los deudos. Más tarde los rituales funerarios tienen la función de integrar al muerto al otro mundo, para de esta manera regresar a los vivos a la sociedad (Franca, 2009).

Bajo estos postulados, el ritual funerario se convierte en una exigencia simbólica, pues en su fase liminal el cadáver constituye la nada, la ausencia y la destrucción. La manera de hacer pasajera esta etapa es a través de una construcción simbólica que mitigue la sensación de vacío, al hacer del cadáver un objeto de culto de los vivos, mediante el cual se designa al cadáver hacia un lugar propio y se ayuda a los deudos a reponerse de la pérdida (Rodríguez, 2001).

### *Costumbres funerarias durante la época colonial y los ritos de paso*

Durante la época colonial existían varias pautas a seguirse dentro del ritual funerario, el cual estaba debidamente reglamentado conforme a órdenes reales y otros es-

tatutos eclesiásticos y donde el bautismo, la extremaunción y los oficios de difuntos tenían el designio de facilitar el tránsito entre este mundo y el más allá. El ritual funerario se puede dividir en tres momentos fundamentales, los cuales constituyen a su vez las tres fases de los ritos de paso. Para esto se recurrió a los siguientes autores: Rodríguez (2001: 73-100), Lugo (2005: 557-581), Zárate (2005: 197-241), Castillo (2009: 15-26), Soto (2010: 106-108) y Von Wobeser (2011: 49-65), y se describe a continuación a grandes rasgos.

#### *Fase preliminar o de separación, preámbulo de los ritos funerarios*

Comprende desde la etapa previa a la muerte y culmina en el momento de la exhumación del cuerpo donde será su estancia definitiva. En esta etapa comienzan las primeras ceremonias a fin de que se reconozca la nueva condición del difunto y se prepare para el destino que lo aguarda, según su estatus actual (Núñez, 2006).

En esta fase, el preámbulo de los ritos funerarios lo componían las siguientes conductas que ayudaban a bien morir: la aplicación de los siete sacramentos, el acto de la confesión, la comunión-viático, considerada la guía para el más allá, y la extremaunción, referente al cuidado del enfermo, al auxilio del moribundo y a la administración del sacramento, con lo cual se garantizaba una buena muerte. La administración de los sacramentos no sólo beneficiaba al alma, ya que también aminoraba el dolor físico.

#### *Toque de agonía*

Durante el lapso de agonía, el sacerdote aplicaba los últimos sacramentos, como la comunión, que era una guía para llegar al Cielo. En el cuarto del enfermo se celebraba el rito litúrgico en conjunción con la hostia. Además, el clérigo se encargaba de registrar la defunción en los libros parroquiales, donde especificaba los datos personales del difunto, si había recibido los sacramentos y si tenía elaborado un testamento.

La Iglesia sugería colocar objetos devocionales cerca del lecho de los agonizantes —reliquias y escapularios—, principalmente de san José, un santo que brindaba refugio a los agonizantes, además de ser el abogado protector del moribundo. Otros objetos eran las imágenes, libros de oraciones, velas y crucifijos que se utilizaban para neutralizar la influencia del demonio y buscar la cercanía con Dios, además de rezar en voz

alta, utilizar agua bendita, hacer el signo de la cruz, pronunciar el nombre de Jesús, María y los santos, y apelar a los ángeles de la guarda como intercesores divinos. Se escogía a dos personas que ayudaban al enfermo de gravedad hasta su último respiro tanto en lo corporal como en lo espiritual.

Los auxilios espirituales ofrecidos podían encontrarse en varios manuales, como el *Ritual carmelitano*, donde se menciona que al final de la vida de un religioso se debe señalar a un clérigo prudente que asista con palabras para invitar al moribundo a arrepentirse de sus pecados y a orar para preparar su alma a la lucha que tendrá con el demonio; en su mente deberá estar presente la Virgen, el ángel de la guarda y los santos de su devoción.

Cuando el enfermo estaba casi por morir, se le podía dar la absolución plenaria, la cual sólo se concedía una vez en la vida.

Existía literatura litúrgica con la intención de guiar a los fieles por el camino de la salvación para el “arte del bien morir”, el cual consistía en alejarse de los pecados capitales. Estos libros describían las luchas entre ángeles y demonios que arremeten en el lecho del moribundo a través de cinco tentaciones que pueden aquejar al agonizante: la duda, la desesperación, el apego terrenal, la blasfemia contra el sufrimiento y el orgullo.

También estaban los manuales que describían los pecados –como la *Guía de pecadores*–, en los cuales se exhortaba a apartarse de los pecados veniales debido al daño que provocaban al alma y a la devoción de los fieles.

El último de los sacramentos era la extremaunción. Se ungía al enfermo con aceite de olivo bendecido en diferentes partes del cuerpo, la frente y las manos, con la finalidad de borrar los pecados olvidados durante la confesión y de fortalecer su salud. Así, los santos óleos no se daban a las personas sanas, aunque estuvieran a punto de morir, por ejemplo, en el caso de las mujeres en labor de parto y aquellos que iban a la guerra, además de los niños, pues a su corta edad aún desconocían la importancia de este acto.

La redacción del testamento contribuía al bien morir. Allí los testadores expresaban su anhelo de salvación. En éstos se podía mencionar los nombres de vírgenes y santos, concebidos como intercesores y mediadores a favor de la liberación de las ánimas. El testamento era necesario para arreglar todos los asuntos terrenales pendientes, a modo de estar en paz y poner el alma en la carrera de la salvación. De lo contrario, el testador se condenaría al infierno. Además, allí dejaba estipulado el sitio de su enterramiento. Muchas veces los lugares de sepultura fueron dados por los lazos de parentesco y las relaciones afectivas con la familia.

### *Expiración y preparación del cadáver*

Una vez que el enfermo exhalaba el último suspiro, se daba por concluida la extremaunción. Después venía la preparación o arreglo del cuerpo para su entierro, siguiendo con las costumbres de la Iglesia. Como símbolo de pureza, primero se lavaba el cadáver. Después, familiares, amigos, conocidos o practicantes del oficio lo amortajaban con un lienzo o sábana y se le vestía con algún hábito religioso de las órdenes mendicantes u otros atuendos. En la Nueva España, el hábito de san Francisco fue el más socorrido para el bien morir, en señal de humildad y austeridad. Luego se le depositaba en un ataúd de madera, en memoria de la muerte de Cristo en un madero. Se colocaba objetos religiosos junto al cuerpo y se le adornaba con guirnaldas y flores para simbolizar el tránsito de la muerte.

El arreglo del cuerpo señalaba el inicio de la sepultura eclesiástica mediante los rituales de duelo, entierro y exequias. El tipo de mortaja variaba según la posición económica del difunto, y podía ser de un lienzo pobre –usado en los niños expósitos– o bien una ataviada con ricas vestiduras. Al depositar al difunto en la caja, en el ataúd o simplemente en andas, los pies debían ir extendidos, en tanto que las manos se colocaban sobre el pecho y, en ocasiones, una cruz entre ellas.

El ataúd variaba de acuerdo con la posición social del individuo. Cuando se trataba de un entierro que no era considerado como pomposo, el cuerpo sólo se depositaba en andas. No obstante, si se trataba de un mestizo o español, un ataúd era la mejor opción, ya sea que tuviera forma de triángulo o rombo truncado, forrado y con adornos. Según el caso, el entierro en andas costaba cuatro reales, mientras que en ataúd el precio era de un peso y en caja, dos pesos. En los peores casos, mientras duraba el velorio éste se alquilaba. En la ciudad de México existían lugares específicos, llamados luterías, donde se alquilaban los ataúdes, sábanas, almohadas y menesteres de luto para los muertos.

### *Velación del muerto y cortejo fúnebre*

Durante el velatorio se ofrecía comida y bebida; en ocasiones era asistido por música –entre las clases populares–; se oraba, había lamentos y se propiciaba un ambiente con aromas de incienso, flores y velas. El cortejo fúnebre recorría las calles para trasladar el cuerpo desde el lugar del duelo –el cual se acostumbraba en la propia casa del difunto– hasta la iglesia para celebrar la misa de cuerpo presente, donde los parientes vestidos

de luto encabezaban el séquito con luminarias, hachas y ceras encendidas, así como algunos miembros del clero que oraban en el trayecto, cofrades y amigos. El cura ofrecía las ceremonias tanto en la iglesia como durante la procesión para encaminar al difunto hasta la sepultura. El acto se finalizaba con la frase: “Ve en paz, que ya te seguiremos”.

### *Inhumación o disposición del cadáver*

El camino de la salvación no terminaba con la muerte; para ello todavía era necesario asignar al cuerpo un lugar de reposo a través de una sepultura cristiana, donde esperaba la resurrección y la vida eterna.

Al término de los rezos durante el cortejo, se trasladaba el cadáver al lugar del entierro, ya fuera en el atrio, en el interior de algún templo, convento u hospital y, en épocas posteriores —desde mediados del siglo XVIII—, en el cementerio. Estos lugares simbolizaban la garantía para la salvación del alma por estar cerca de Dios, bajo el amparo de la Virgen y la protección de los santos. Los individuos tenían que ser depositados con los pies hacia el altar mayor, para que al llegar la resurrección recibieran la salvación de Cristo de frente a Él. Cuando se trataba de eclesiásticos, la orientación era la opuesta, ya que ellos eran los ayudantes de Jesucristo a la hora de la resurrección y debían dar la cara a los renacidos.

El entierro comprendía desde la expiración hasta el depósito del cadáver en la fosa, dentro del sepulcro bendito. El oficio del entierro disponía que ningún cuerpo se enterrara hasta después de cierto tiempo y se le velaba por 24 horas, con la finalidad de quitar toda duda acerca de su muerte; por ejemplo, los que sufrían de catalepsia o los casos de muerte repentina y por heridas.

Durante esta fase “preliminal” debía suponerse que la muerte de la persona se acercaba, lo cual en ocasiones era imposible, pues las muertes súbitas y espontáneas implicaban de manera irremediable la condenación del alma.

### *Fase liminal*

Implica las actitudes de los deudos y de la comunidad hacia los muertos, tales como el novenario, los sufragios, las honras, el duelo y el luto. En esta fase los deudos entran formalmente al duelo. Es una ceremonia póstuma que tiene como fin auxiliar al muerto a alcanzar el destino esperado (Núñez, 2006).

### *Novenario y luto*

Después de la muerte, las misas podían realizarse a corto, mediano y largo plazo. Las de corto plazo eran las de cuerpo presente, llevadas a cabo antes de la sepultura del cadáver y celebradas con rapidez para ayudar al alma del difunto durante su juicio personal. Las misas a mediano plazo se ofrecían en los días posteriores al sepelio; por ejemplo, el novenario, el cual podía extenderse a más de 20 misas, según las disposiciones del testador. En cuanto a las de largo plazo, se celebraban en el transcurso de un año o de manera perpetua, según los deseos del testador y la disponibilidad de los familiares.

Después de las ceremonias posteriores al entierro, el cuerpo del difunto era suplido por una pira, túmulo o máquina de la muerte, es decir, un monumento casi siempre piramidal que representaba la eternidad y la mortalidad, el cual se decoraba para exaltar las virtudes del difunto, ya fueran ciertas o falsas. Por último, el homenaje luctuoso rendido al cuerpo terminaba con una oración fúnebre que servía para moralizar a los vivos.

Durante la fase del duelo los muros de las casas se cubrían con telas negras; los carros, caballos y mulas también eran vestidos de negro. La esfera comercial quedaba afectada, pues se suspendía su actividad. Cuando se trataba de la muerte de personajes comunes, se imponía a los familiares del difunto la utilización de ropa de luto, como prendas largas de paño.

### *Fase de agregación*

Los rituales de incorporación marcan el tránsito exitoso del difunto hacia el mundo de los muertos (*idem*). El destino de los fallecidos dependía del juicio de Dios, quien determinaba el paradero de sus almas en los sitios del más allá: el cielo, el infierno, el purgatorio y los limbos, según el comportamiento en vida de la persona. Dentro de este orden cosmográfico, el cielo estaba reservado para las almas puras; las almas de los fallecidos en pecado mortal, los paganos y los herejes tenían su espacio en el infierno; al purgatorio iban las almas de los pecadores no absueltos y aquellos con penas pendientes, mientras que el limbo era el lugar designado para los infantes inocentes no bautizados (Von Wobeser, 2009: 139; 2011).

Esta última fase también implicaba el levantamiento del duelo y las ceremonias cíclicas de conmemoración para demostrar que no habían sido olvidados, como las



misas a largo plazo: la de cabo de año, la de ánimas y la de difuntos, así como los rezos y las oraciones.

Para los novohispanos, las expectativas en torno a la muerte se centraron más en la salvación y el destino inmediato de las almas que en la resurrección de los cuerpos. La trayectoria que debían recorrer para lograr el camino de salvación o del bien se extendía a lo largo de la vida y resultaba difícil de transitar, la cual era imaginada como un estrecho sendero de espinas y rocas (Von Wobeser, 2011: 43).

En cuanto a la resurrección, está era posible a través del depósito de los cuerpos cerca o alrededor de un espacio sagrado, como en el caso de templos e iglesias, atrios, capillas y, más tarde, en cementerios, así como mediante el acompañamiento de los ritos fúnebres (Rodríguez, 2001).

El espacio designado para el sepulcro representaba la Ciudad de Dios. En éste se proyectaban el estatus y el poder social de cada persona, de manera que sólo unos cuantos podían acceder a los sitios próximos al altar. De este modo, el espacio quedó jerarquizado y reservado para las elites, las cuales se concebían diferentes al resto de la población, por lo que su muerte también debía ser diferente (Sánchez, 2009).

Los entierros en las parroquias eran una gran fuente de ingresos para los párrocos, pues de ahí obtenían recursos para ganarse la vida. El sepelio implicaba un gasto necesario para familiares, amigos y otras personas cercanas, para el cual se debía contemplar el pago del cura, de los cantores y otros ministros, así como la compra de ceras y limosnas que implicaban una gran ostentación para aquellos que no contaran con los recursos de un entierro como tal.

Los curas establecieron diferentes aranceles para los entierros y las misas de difuntos, diferenciado de acuerdo con la procedencia étnica: españoles, mestizos, mulatos, indios de pueblo, indios de cuadrilla y haciendas, entre otros.

La cuota también era diferente según la clase de entierro: de pompa, fuera de la parroquia, de cruz alta o baja, así como para la misa de cuerpo presente, la de difuntos, la de novenario, la de cabo de año y los derechos de sepultura. Las tarifas se incrementaban cuanto mayor estatus social tuviera la persona, es decir, españoles y sus descendientes (Soto, 2010).

Asimismo, el beneficio para el clero se incrementaba ante la creciente mortalidad infantil, pues en ocasiones el costo para el derecho parroquial era igual tanto para adultos como para pequeños (Tanck, 2005).

Si bien, la muerte como hecho biológico afecta a todos por igual –ricos, pobres, plebeyos, religiosos, laicos–, fallecer es también un hecho social y cultural. Al final de toda vida las diferencias se mantenían, en tanto que algunos gozaban de un trata-



**Figura 3** Momia 5. Niño de entre 4 y 4.5 años de edad. Disposición del cuerpo dentro del ataúd. Porta vestimenta de monaguillo

miento privilegiado, mientras que los pobres se remitían a cumplir los pasos básicos para la vida eterna —su mano amiga era la creencia de la vida a través de la muerte—. A pesar de esto, la muerte entre los nobles se configuraba como el modelo a seguir entre los estratos más bajos del escalafón social, y en ambos casos cabe la posibilidad de la variedad de las honras fúnebres hacia el difunto.

### *Costumbres funerarias a principios del siglo XIX en Tlayacapan, Morelos*

Las momias de Tlayacapan, Morelos, retratan un fragmento del sistema de pensamiento de finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, observable en las costumbres funerarias católicas instauradas por las concepciones socioculturales en una sociedad colonial que plasmó el estilo de vida en la jerarquización de los sectores sociales, como el tratamiento del cuerpo y el rito mortuario en sí.

El tipo de enterramiento que se brindó a los cuerpos —entre éstos los momificados— denota el estatus social al que pertenecieron; probablemente estuvieron emparentados, ya que se hallaron sepultados en el espacio funerario más cercano al altar de la iglesia. También se aprecia el cuidado y el tiempo que se le dedicó al difunto para su subsecuente sepultura, de modo que se hicieran venideras la inmortalidad y la gloria eterna.

Muchos de los rasgos funerarios coloniales se aprecian en el tipo de enterramiento que se les brindó, como la orientación en que fueron depositados: con la cabeza

mirando hacia el altar, de este a oeste (figura 4), dispuestos boca arriba o en decúbito dorsal extendido, con los brazos extendidos o sobre el regazo, y los pies extendidos o con un pie sobre el otro (figura 3).

Otro rasgo era el tipo de mortaja, ya que se les depositó en ataúdes de madera con una forma rectangular o de rombo truncado, con la parte de la cabecera más ancha y alta que la de los pies, así como tapas planas o piramidales (figuras 4 y 5) (Oliveros, 1990).

Los ataúdes se decoraron con pinturas de agua y una base de cal, con diversos motivos y colores, según el sexo y la edad de la persona. En el caso de los infantes, el diseño consta de variados colores sobre fondo blanco y azul pálido, entre cuyos motivos



**Figura 4** Momia 6. Forma del ataúd y decoración del mismo



**Figura 5** Momia 4. Forma del ataúd y diseño del mismo. Se aprecia el rostro de ángel



**Figura 6** Momia 9. Diseño de ataúd en hombres

destacan flores, grecas y puntos (figura 7), así como ángeles (figura 5). El diseño de los ataúdes destinados a los adultos es blanco sobre fondo negro; los de los hombres se pintaron con líneas onduladas, punteados zonales, cráneos y huesos largos cruzados (figura 6), y los de las mujeres, con guirnaldas, rombos con flores intermedias y otros motivos geométricos ondulados (figura 4) (Oliveros, 1990).

La indumentaria con que se vistió a los individuos alude asimismo a imágenes religiosas de vírgenes y santos, además de trajes representativos de monaguillos, pajecitos, novicias o franciscanos, confeccionados con telas de la más alta calidad (figuras 8-10) (Oliveros, 1990).

El estudio de rayos X aportó información para conocer el sexo y la edad en el momento de la muerte de las nueve momias exhibidas en el refectorio del ex convento agustino de Tlayacapan. Seis se encontraban en el rango de edad de entre uno y seis años y medio; dos, entre seis y medio y ocho años y medio; un individuo adulto de entre 45 y 55 años de edad; dos de sexo femenino, y el resto de individuos masculinos (Ruiz, 2014).

La edad de estas momias al momento de morir refleja la alta mortalidad que aún existía en el siglo XIX, atribuible a la insuficiencia en las políticas de higiene, educativas, de salud, así como a la influencia de la crianza, referida sobre todo a los periodos de alimentación en los niños –lactancia, destete y comida (López, 2000)–, y en general a las condiciones de vida que repercutían en la salud de las personas, en especial de los niños, pues su sistema inmunológico no estaba plenamente desarrolla-



**Figura 7** Momia 3. Diseño de ataud en niños

do y el organismo resultaba susceptible de padecer enfermedades de tipo infeccioso o respiratorio, así como problemas relacionados con la alimentación (Ruiz, 2014).

Durante la época virreinal y aún en el siglo XIX la muerte infantil fue una constante en todos los sectores de la sociedad, que alcanzaba tanto a familias adineradas como pobres, urbanas, campesinas y de todas las etnias. El sector más vulnerable abarcó desde los recién nacidos hasta aquéllos en la primera infancia. Uno de cada cuatro bebés no llegaba a cumplir un año de vida y otra cuarta parte fallecía antes de cumplir los 10 años de vida, de modo que sólo 50% sobrevivía al entrar en la pubertad (Tanck, 2005).

A raíz de la alta mortalidad infantil, se bautizaba a los niños lo antes posible para salvar sus almas en caso de fallecimiento prematuro (Espinosa, 2008), pues existía la creencia de que los no bautizados se dirigían al limbo (Santa Cruz y Tovar, 2010).

La costumbre para despedir a los párvulos consistía en rituales fúnebres que simbolizaban la conversión de niño a ángel, debido a su pureza, libres de pecado. Los angelitos eran los niños muertos y bautizados, desde el nacimiento hasta los siete años cumplidos, considerada por la Iglesia la edad de la inocencia, pues todavía no adquirían el uso de razón, si bien en ocasiones la edad no determinaba que el niño muerto fuera considerado como angelito, sino su estado de pureza en sí, determinado por la sociedad (*idem*).

El rito mortuario que acompañaba la despedida de los angelitos se iniciaba una vez que los padres se percataban del deceso. Éstos daban aviso a los padres espirituales o padrinos para que se encargaran de amortajar al angelito y costear casi todo el



**Figura 8** Momia 3. Niño de entre 4.5 y 5 años de edad. Porta vestimenta de monaguillo o sacerdote, de acuerdo con el bonete litúrgico: sotana azul y túnica blanca deshilada con listones azul oscuro, capa, bonete, flores de papel y botines de tela



**Figura 9** Momia 7. Niño de entre 6.5 y 7 años de edad. Porta vestimenta de paje: camisa negra de manga larga, pantalón blanco corto con adornos de alambre y listón azul, además de botines de tela, capa rosa, corona de flores de papel y clavos de madera



**Figura 10** Momia 6. Niña de entre 7.5 y 8.5 años de edad. Porta vestimenta de virgen o novicia: vestido largo de manga larga y color café amarrado a la cintura, además de fondo blanco y huaraches

proceso fúnebre. La mortaja se convertía en una especie de revestimiento sagrado que exaltaba el carácter de santidad y pureza del inocente. La mortaja abarcaba la vestimenta y la ornamentación: una corona de flores, una medalla, una palma en la mano o una vara de nardo o azucena y otros adornos. El tipo de vestimenta variaba y podía ir desde una túnica sencilla, huaraches o zapatos, hasta un gran ropaje de telas finas con representaciones religiosas (figura 11) (*idem*). En Tlayacapan, a los angelitos se les viste como santitos, de Niño Dios, de san José o como vírgenes, ya sea del Sagrado Corazón, de la Purísima o de la Candelaria.

Durante el velorio, el pequeño era colocado sobre una mesa cubierta de una tela blanca, ataviada con ramos de flores blancas, o directamente en un ataúd blanco. Después de realizada la coronación por parte de los padrinos, se le untaban aceites aromáticos en la cabeza, para luego rezar plegarias, oraciones y alabanzas en referencia al Niño Jesús y al ángel de la guarda. Al día siguiente del velorio, el cortejo fúnebre lo encabezaban niños vestidos de blanco. Se lanzaban cohetes y en la iglesia se escuchaba el repique de las campanas. Una vez en la sepultura se le decía adiós al párvulo por medio del despedimiento de angelitos o parabienes. Esta plegaria destacaba el consuelo para la madre, quien se convertía en donadora de ángeles al cielo, en tanto que el párvulo en camino devenía angelito de la guarda para sus hermanos (Santa Cruz y Tovar, 2010; Espinosa, 2008).

Muchas de las prácticas funerarias coloniales que son apreciables a través de la disposición y la mortaja que presentan las momias no distan mucho de la manera en que en la actualidad se llevan a cabo en el poblado de Tlayacapan. Por ejemplo, durante la época colonial la desigualdad ante la muerte fue un hecho imperante, donde la cercanía de los entierros al altar y la calidad del atavío eran rasgos distintivos para los altos estratos de la sociedad de entonces, en contraste con la población común, la cual no tenía acceso a un entierro cercano al altar, ni a ropas y ornamentos lujosos para acompañar a sus difuntos. En la actualidad, la distinción social se refleja en el tipo de mausoleo erigido en el panteón del poblado, la abundancia del convite ofrecido en las diferentes etapas de las honras fúnebres y la posibilidad de pagar bandas de viento que musicalicen el suceso, sin dejar de lado la calidad de los ornatos que acompañan al difunto.

Asimismo, la distinción por edades sigue siendo un aspecto constante, ya que los niños y los adultos son parte de un proceso fúnebre un poco diferencial. Por ejemplo, a los individuos considerados angelitos, ya sea que se trate de hombres o mujeres de 14 o 15 años, se les viste como santitos, ángeles o vírgenes –del Sagrado Corazón, la Virgen de la Purísima o de la Candelaria–. Si son niños más pequeños, incluso de



**Figura 11** Momia 4. Niño de entre 2 y 2.5 años de edad. Está vestido con blusa de manga corta y pantalón bombacho, ambos con encaje y listones, capa, huaraches, gorro de papel con corona de encaje y flores de papel, espada de madera y una palma

meses, el atuendo es de Niño Dios, de un angelito o de san José, entre otros. Para el velorio, a los niños se les coloca sobre una mesa o directamente en el ataúd; la misa de cuerpo presente no es necesaria para los niños pequeños, pues como angelitos no tienen necesidad de ésta pues se encuentran libres de pecados. En caso de llevarse a cabo, los acompañantes –niños y adultos– deben ir vestidos de blanco.

Existen rasgos de la época colonial que siguen permeando las costumbres funerarias hoy en día. La creencia en el cielo, el infierno y el purgatorio, así como en la resurrección, son aspectos que rigen este comportamiento, de manera que se continúa colocando a los deudos con el rostro hacia donde nace el sol.

Pese a lo anterior, las pautas que se siguen en torno al proceso mortuario no se estructuran como patrones a seguir al pie de la letra, pues en el interior del poblado existe una gran diversidad en la manera de experimentar y escenificar la muerte, así como el duelo que deja a su paso.

### *Bibliografía*

- CASTILLO FLORES, José Gabino, “‘En el nombre de Dios...’ Actitudes y prácticas para el bien morir en los testamentos xalapeños de la primera mitad del siglo XVIII”, en *Muerte y vida en el más allá. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM (Historia Novohispana, 81), 2009, pp. 15-46.
- ESPINOSA HERNÁNDEZ, Antonio, “La muerte niña, un ritual de profundas raíces en México”, en *Memorias. Quinta reunión nacional*, México, Red Mexicana de Estudios de Espacios y Cultura Funeraria, 2008, pp. 53-57.



- FRANCA, Leila M., “La ‘piedra de la vida’ y el paso al otro mundo: el jade en los entierros de Teotihuacán”, en *Arqueología y antropología de las religiones*, México, ENAH-INAH, vol. III, 2009, pp. 257-266.
- GENNEP KUR, Charles-Arnold van, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1982.
- LÓPEZ RAMOS, Sergio, *Prensa, cuerpo y salud en el siglo XIX mexicano (1840-1900)*, México, CEAPAC, 2000.
- LOMNITZ, Claudio, *Idea de la muerte en México*, México, FCE, 2006.
- LUGO OLGUÍN, María Concepción, “Enfermedad y muerte en la Nueva España”, en Antonio GARCÍA RUBIAL (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, México, FCE/El Colegio de México, vol. II, 2005, pp. 555-588.
- MALVIDO, Elsa, “Ritos funerarios en el México colonial”, en *Revista de Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 40, 1999, pp. 46-51.
- NÚÑEZ ENRÍQUEZ, Luis F., “Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios posclásicos en el centro de México”, tesis de maestría en antropología, México, UNAM, 2006.
- OLIVEROS, Arturo, *Las momias de Tlayacapan*, México, INAH (Divulgación), 1990.
- PIJOAN AGUADÉ, Carmen María, Josefina BAUTISTA M. y Xabier LIZARRAGA C., “Los procesos tafonómicos que ocasionan la momificación”, en *Perspectiva tafonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, INAH (Científica, Antropología Física), 2004, pp. 51-68.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, María de los Ángeles, *Costumbres funerarias en la Nueva España. Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, Zamora/Toluca, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 2001.
- RUIZ GONZÁLEZ, Judith L., “Las momias del periodo colonial de Tlayacapan, Morelos. Un estudio biosocial”, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, UNAM, 2014.
- SÁNCHEZ DEL OLMO, Sara, “‘Dales, Señor, el descanso eterno...’ Muerte y entierro de las élites indias de Michoacán en la época colonial”, en *Muerte y vida en el más allá. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM (Historia Novohispana, 81), 2009, pp. 77-92.
- SANTA CRUZ VARGAS, Julia y Enrique TOVAR ESQUIVEL, “La muerte niña. Costumbre mortuoria para despedir angelitos”, en *Atisbo. Una Mirada a la Historia*, año 5, núm. 25, marzo-abril de 2010, pp. 5-10.
- SOLÍS DOMÍNGUEZ, Daniel y Gustavo AVIÑA CERECER, “Conversión y apostasía religiosa como ritos de paso en la sociedad contemporánea”, en *Ritos de paso. Arqueología y antropología de las religiones*, México, ENAH-INAH, vol. III, 2009, pp. 35-52.
- SOTO CORTÉS, Alberto, *Reina y soberana. Una historia sobre la muerte en el México del siglo XVIII*, México, UNAM (Posgrado), 2010.
- TANCK DE ESTRADA, Dorothy, “Muerte precoz. Los niños en el siglo XVIII”, *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, México, Colmex/FCE, t. III, 2005, pp. 213-245.
- TURNER, Victor, *Antropología del ritual*, Ingrid Geist (comp.), México, ENAH-INAH, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Entre lo uno y lo otro”, en *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- WOBESER, Gisela von, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, IHH-UNAM, 2011.
- \_\_\_\_\_, “El más allá en la pintura novohispana. Siglos XVI al XVIII”, en *Muerte y vida en el más allá. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM (Historia Novohispana, 81), 2009, pp. 137-164.
- ZÁRATE TOSCANO, Verónica, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, Instituto Mora/El Colegio de México, 2005.

# El arte funerario de Francisco Eduardo Tresguerras: la penitencia para alcanzar la vida eterna

Luz Paola López Amezcua  
Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo

## RESUMEN

Francisco Eduardo Tresguerras (1759-1833) fue un artista neoclásico que transitó entre los siglos XVIII y XIX ejecutando proyectos de arquitectura, pintura, escultura y literatura. Pese a que promovió un arte racional como el neoclásico, no pudo evitar que el contexto barroco se hiciera presente en sus obras. De manera particular, en este artículo se aborda el programa iconográfico que pintó en la capilla de San Plácido de la ciudad de Celaya, Guanajuato, así como el arte funerario de Nueva España y los conceptos de arrepentimiento de los pecados y desprecio a la vida mundana para aspirar a la existencia eterna en el reino celestial.

*Palabras clave:* Tresguerras, muerte, arte funerario, penitencia, barroco, Nueva España.

## ABSTRACT

Francisco Eduardo Tresguerras (1759–1833) was a neoclassical artist whose life spanned the 18th to 19th centuries, when he carried out projects in architecture, painting, sculpture and literature. Despite promoting an art both rational and neoclassical, he could not prevent the Baroque context from appearing in his works. This article focuses on the iconographic program that he painted in the chapel of San Plácido in the city of Celaya, Guanajuato; as well as on funerary art in New Spain and the concepts of repentance of sins and disregard for mundane life to aspire to the eternal existence in the Celestial Kingdom.

*Keywords:* Tresguerras, death, funerary art, penance, Baroque, New Spain.

“Éste es el Juicio infalible, que aterrará al pecador, el día cruel. Día del Señor y la verdad más terrible que el juez deja [...]”. Así se inicia una sentencia del mural de *El Juicio Final* en San Plácido, una capilla que tomó su nombre por contener en el altar principal las reliquias del santo italiano del mismo nombre. Este conjunto forma parte del templo del Carmen de la ciudad de Celaya, Guanajuato, de estilo neoclásico y con la autoría de Francisco Eduardo Tresguerras, artista autodidacta contratado entre 1802 y 1807 para erigir ese inmueble en su ciudad natal. Además de la arquitectura del recinto, Tresguerras ejecutó pinturas y esculturas en el edificio.

Uno de los aspectos que llama la atención de *El Juicio Final* es que, bajo un Jesucristo glorioso, encontramos la propia osamenta del artista, colocada en medio de la composición entre los justos y los pecadores, ante lo cual no podemos dejar de preguntarnos por qué Tresguerras aparece pintado en ese conjunto y, además, como osamenta.

En Celaya se ha propagado una especie de leyenda según la cual Tresguerras se pintó así en el mural porque uno de los grandes miedos de su vida era ser enterrado vivo. Sin duda implicaría un error analizar este elemento sin tomar en cuenta el con-



Francisco Eduardo Tresguerras, *El Juicio Final*, mural

texto total de la obra; como bien dice Jean Claude Schmitt (1999: 34): “Ninguna imagen está aislada, con frecuencia forma parte de una serie [...]”. Así, para hacer una interpretación de este conjunto de pinturas, nos será de gran ayuda el contexto tanto del entorno de la pintura como del tiempo en que se realizó. Además de este mural apocalíptico, otros dos completan una serie: *La resurrección de Lázaro* y *El entierro de Tobías*, relacionados



La osamenta de Tresguerras en el mural de *El Juicio Final*

con *El Juicio Final* por la idea de muerte y resurrección. Asimismo la capilla tiene una serie de criptas y osamentas pintadas con simbología alusiva a la vida eterna, por lo cual mediante este trabajo se busca señalar los elementos bíblicos incluidos en estas obras, para dar paso al análisis de la obra en conjunto, mediante la revisión del significado de la muerte en Nueva España, a modo de entender el contexto religioso en que el artista ornamentó la capilla de San Plácido.

### *Morirse en Nueva España*

A principios del siglo XIX, los ideales religiosos de la mentalidad barroca del siglo XVIII seguían vigentes. Como explica Benito Navarrete (2001: 349), estamos frente a una espiritualidad barroca “pesimista y moralizante”, encaminada a concebir a la vida como un momento fugaz y a la muerte como un castigo, de tal suerte que hay que prepararse lo mejor posible para tener una “buena muerte, cuyo ritual cotidiano incluía oraciones, honras fúnebres, lutos, duelos, exequias, ofrendas, entierros, sermones, procesiones, entre otros” (Bazarte y Malvido, 1991: 68). La Iglesia tenía un papel importante en el ritual de la muerte, ya que aparte de la esencia de la doctrina católica, la cual contiene postulados de vida-muerte-resurrección, se ocupó de organizar a la gente para involucrarla en el ritual; de ahí la existencia de instituciones como gremios y cofradías (*idem*).

Por cierto, Francisco Eduardo Tresguerras formó parte de la Archicofradía del Cordón de San Francisco, agrupación cuyo postulados principales eran el rezo de los “hermanos” por las almas de los difuntos y la ayuda económica para entierros y misas. Es importante mencionar que el artista hizo un novenario a la Virgen de los Dolores, de la

cual fue muy devoto, donde se le ruega su asistencia a la hora de la muerte. Con estos elementos es posible formarse una idea acerca de la inquietud del artista por alcanzar la vida eterna, una inquietud que sin duda flotaba en el ambiente que lo rodeaba.

¿Por qué los novohispanos concebían a la muerte como “presente, constante y masiva” en todo momento? (*idem*). Debido al marco histórico que les tocó vivir. Similar a lo ocurrido en la Edad Media con las pestes y enfermedades, las sociedades del Antiguo Régimen vivieron en un contexto con pocos avances sanitarios y médicos, lo cual originó que la muerte se convirtiera en parte de lo cotidiano (Rodríguez, 2006: 2). Una de las formas de reforzar visualmente esta mentalidad fue el arte. Manifestaciones religiosas como las *vamitas*, las postrimerías, los túmulos funerarios, el “árbol de la vida” o “árbol vano”, ésta última encaminada a mostrar la fugacidad de la vida para instar a la gente a recurrir a la penitencia, fueron los instrumentos para recordar de manera permanente que la vida terrestre se acaba (Navarrete, 2001: 357). Se trata de obras con una marcada intención pedagógica para hacer conciencia sobre el paso efímero por este mundo, para lo cual se mostraban cuerpos descarnados que contrastaban con el lujo y el placer terrenales ante la advertencia de perder la gloria eterna por ceder a las tentaciones mundanas y pasajeras.

Vayamos a la obra de Tresguerras en la capilla de San Plácido. El análisis se hará en forma cronológica, según como la Biblia presenta los acontecimientos, por lo cual primero nos remontaremos al Antiguo Testamento, donde veremos el mural *El entierro de Tobías*, para luego abordar el Nuevo Testamento con *La resurrección de Lázaro* y *El Juicio Final*. Después abordaremos el resto de las pinturas de criptas y osamentas para conocer en conjunto el programa iconográfico de la obra de Tresguerras en esta capilla.



*Alegoría de la muerte* **Imagen** Acervo de la Pinacoteca del Templo de la Profesa

Como base tomaré el análisis iconológico de Erwin Panofsky (1976: 13-26), mediante una breve descripción del contenido de cada obra, para luego dar paso a la interpretación de los motivos. Debo advertir que omito la descripción formal de la obra porque ése no es mi objetivo, así como “las tendencias esenciales de la mente humana” en la interpretación.

El libro de Tobías se encuentra contenido en el Antiguo Testamento y narra la historia del joven Tobías, hijo único de Tobit y Ana, de la tribu de Neftalí. Tobit se encarga de dar limosna a los pobres y de sepultar a los muertos. Cierta día queda ciego y el arcángel Rafael se le aparece para acompañar a Tobías a cobrar un dinero que le deben a su padre en otra ciudad. En el trayecto, Rafael le ordena que mate a un pez y guarde el hígado y la hiel del mismo; también le hace saber que le dará a Sara como esposa, una judía que ya ha enterrado a siete esposos, pues un demonio está enamorada de ella y mata a todo aquel que osa casarse con ella. Con el hígado del



Francisco Eduardo Tresguerras, *El entierro de Tobías*



Cita en la pintura de Tobías

pez Tobías aniquila al demonio, y con la hiel le regresa la vista a su padre (Nácar y Colunga, 2003: 573-584).

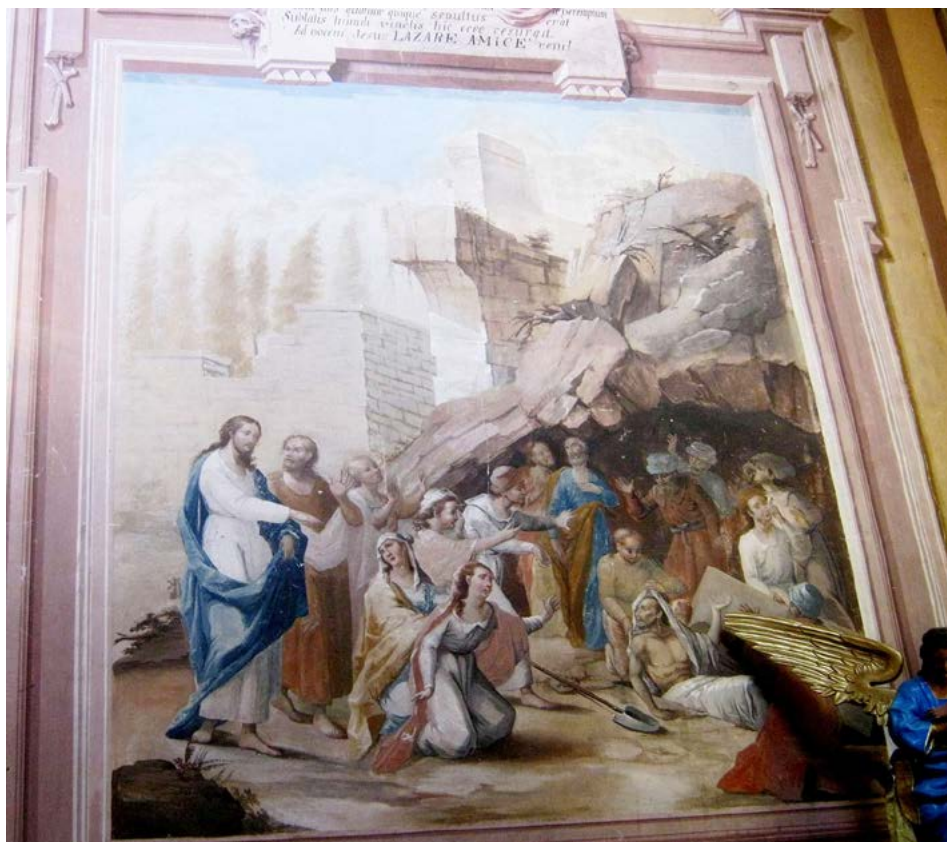
La pintura de Tresguerras se localiza del lado derecho del altar de la capilla. Ésta muestra a 13 personas que atestiguan el entierro de dos cuerpos. Siete son mujeres y el resto hombres, incluido un niño. La vestimenta de la mayoría de los personajes es poco llamativa, excepto la de algunas mujeres y la del hombre que aparece en primer plano, con túnica amarilla. Entre las primeros observamos diversas actitudes, desde las que se muestran afligidas ante el entierro de los cuerpos hasta las que parecen más resignadas. Dos jóvenes yacen en el interior de los sepulcros, acatando las indicaciones del hombre de la túnica amarilla. Uno de los cuerpos está amortajado por completo; otro está descubierto y se nota con claridad su estado de descomposición. Los personajes se hallan en un escenario de arquitectura clásica; incluso su ropa tiene tintes griegos, de seguro en un afán de Tresguerras por retomar las formas clásicas que dictaba el estilo neoclásico.

La representación de Tobías ejecutada por Tresguerras no es la que se solía hacer sobre este pasaje; en otras obras sobre el tema, algunas pintadas por Botticelli, Rembrandt y Tiziano, se representa al joven Tobías acompañado en el camino por el arcángel Rafael. Del mismo modo, la iconografía lo describe como un joven que camina junto a un ángel. Es el momento oportuno para recurrir al pasaje que aparece en la parte superior del mural, donde aparecen dos frases, una del libro de Tobías y otra de Romanos:

*Tobia pietas mortuos sepeliens Tob II V 2*

*Flete cum flentibus. Rom XII V 15<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Tobías el piadoso sepulta a los muertos. Tobías, capítulo 2, versículo 2/ Llorar con los que lloran. Romanos, capítulo XII, versículo 15 (Nácar y Colunga, 2003: 1432).



Francisco Eduardo Tresguerras, *La resurrección de Lázaro*

A los cuerpos se les daba sepultura en fosas que yacían bajo árboles, como se observa en la pintura de Tresguerras (Browning, 1998: 419). El mensaje del mural parece más claro: la caridad de sepultar a los cuerpos y tomar conciencia de la descomposición del cuerpo físico, es decir, de la fragilidad de la condición humana. Los padres carmelitas de Celaya contaban en su templo con un cementerio, el cual “tenía un profundo significado para la vida, ya que los feligreses debían recordar su vulnerabilidad terrestre, prepararse para la próxima partida de su alma y rogar por el descanso eterno de los muertos” (Bazarte y Malvido, 1991: 68). De este modo es posible interpretar que los carmelitas buscaban transmitir un mensaje de arrepentimiento como pecadores, a la par que se muestran como los practicantes de aquella caridad, al contar con un cementerio para albergar los cuerpos de los fallecidos.



El evangelista Juan narra en el Nuevo Testamento la historia de Marta y María, dos amigas de Cristo que tienen un hermano llamado Lázaro, el cual fallece días antes de recibir una visita de Jesús. Al enterarse de lo ocurrido, éste ordena retirar la piedra del sepulcro donde yace Lázaro. Marta replica: “Señor, ya hiede, pues lleva cuatro días”, ante lo cual Jesús la cuestiona acerca de su fe y le ordena a Lázaro que se levante del sepulcro con “el rostro envuelto en un sudario” (Nácar y Colunga, 2003: 1360-1361).

En la pintura de Tresguerras, ubicada del lado izquierdo del altar, hay una cantidad considerable de personas, incluyendo a las hermanas de Lázaro –las mujeres que aparecen en primer plano, agachadas y afligidas–. En el fondo se observa una población.

Según María Soledad de Silva (2010: 129-130), la representación de la resurrección de Lázaro, junto con la curación que hace Jesús de un leproso, se usan como alegoría de la penitencia, en especial el episodio sobre Lázaro, pues “resucita, del mismo modo que el pecador por la confesión y la penitencia recupera la vida espiritual”. El sacramento de la penitencia, también llamado de la reconciliación o confesión, forma parte de los siete sacramentos de la Iglesia católica, y se le considera uno de los indispensables para la salvación del alma, pues el católico dice sus faltas a un sacerdote, quien lo perdona en el nombre de Dios a cambio de una penitencia, la cual puede ser oración o ayuno (Lugo, 2011: 42, 44-45). Aplicada al arte la penitencia, Émile Male (1952: 163) nos dice que tras el concilio de Trento “el arte defiende los sacramentos [...] y, en primer lugar, el sacramento de la penitencia”.

En *El Juicio Final*, el tercero y último mural de Tresguerras, se aprecia cómo el sacramento de la penitencia continúa siendo reforzado. Derivada del libro del Apocalipsis, esta pintura se encuentra del lado izquierdo del altar de la capilla de San



En *La resurrección de Lázaro* se lee la siguiente cita: *Quem soror ac populus deflebant morte peremptum / Ante dies quatuor quique sepultus erat / Sublatis tumuli vinculis hic ecce resurgit / Ad vocem Jesu LAZARE AMICE veni!* [Sus hermanas lamentan su muerte / Hace cuatro días que fue sepultado / Se eliminan las cadenas que lo aprisionan / ¡A la voz de Jesús de LÁZARO, AMIGO, veni!]

Plácido, justo al lado de *La resurrección de Lázaro*. El término “Apocalipsis” proviene del griego y significa “revelación” (García, 2001: 1711), lo cual alude a las revelaciones que Dios hace a los seres humanos por medio de visiones sobre el futuro que se descifran de acuerdo con la interpretación de símbolos que aparecen en estas visiones.

El Apocalipsis del Nuevo Testamento se escribió durante la primera centuria de nuestra era. Una teoría ubica la primera parte en 70 d.C., durante el imperio de Nerón, y se habría concluido en el año 95 bajo el gobierno de Domiciano, en el marco de una persecución contra los cristianos. De ahí que a lo largo del texto se haga referencia a “la Bestia”, la cual representa al imperio romano. Por eso, el principal propósito de ese texto era transmitir la fe al pueblo cristiano en cuanto a que Dios vencería y castigaría a la Bestia para que no aquél no desistiera de su religión.

El Apocalipsis se divide en varios apartados, entre los cuales se ubica la escena tantas veces propagada por la religión y representada en el arte: el momento de la segunda venida de Jesucristo, quien separa a los justos de los pecadores.

Conocido también como Juicio Universal o Segunda Parusía, la tradición de pintar los juicios finales en Europa tuvo mayor énfasis durante la Contrarreforma, aunque en el caso de España se retomaron en el siglo XV en el marco de los conflictos contra musulmanes, judíos y protestantes, así como por la instauración de la Inquisición española. La tradición apocalíptica siguió durante el XVI para permitir que la monarquía tuviera mayor control sobre sus reinos conquistados, entre ellos, desde luego, los americanos (Domínguez, 2002: 327-332). Aparte del objetivo evangélico, el investigador Antonio Rubial (1998: 13) explica que el éxito de los temas apocalípticos en Nueva España se debió a “[...] la presencia de catástrofes cíclicas que asolaron el territorio desde el siglo XVI; a la mortandad provocada por las epidemias se unían temblores, lluvias excesivas, sequías, hambres, cometas y eclipses que eran a menudo interpretadas por los novohispanos como anuncios del próximo fin del mundo; el último sello estaría por abrirse [...]”.

Tanto en la metrópoli como en las colonias, los juicios finales fueron la mayoría de las veces costeados por cofradías. A esta manifestación artística se le conoció como “retable de ánimas”, pues además de mandarse a hacer con las imágenes propias de las ánimas dolientes del purgatorio, se elaboraban los juicios finales, que en ocasiones también incluían en su composición al purgatorio (Domínguez, 2002: 327-332).

En el mural de *El Juicio Final* de Tresguerras se observa la división en dos partes: el cielo y la Tierra. Desglosemos primero el nivel del cielo: el firmamento muestra al Sol y a la Luna. En la parte central aparece la figura de Jesucristo, quien con la mano derecha señala a los elegidos y, con la izquierda, a los pecadores. A la derecha del

juez se encuentra la Virgen María y a su izquierda, el apóstol san Juan, ambos “primicias de la resurrección” (Male, 1952: 44-47, 75). Recordemos que, según la tradición, la Virgen subió en cuerpo y alma al cielo. De ambos lados, acompañan a Jesús los que parecieran ser santos y mártires; un personaje a la derecha porta un cáliz, que significa la sangre derramada, en tanto que un hombre y una mujer a la izquierda portan cruces, que son los “instrumentos de sacrificio” (*idem*; Monreal, 2000: 527-528), al representar el medio por el cual Cristo murió por redimir a los pecadores. Al fondo, del lado izquierdo, se ve a un religioso carmelita que posiblemente represente a san Simón Stock o a san Juan de la Cruz, pilares de la orden de los carmelitas descalzos, como una manera de mostrar la influencia celestial que tenía esta orden para la salvación de las almas (Rubial, 1998: 19).

En esta composición del cielo aparecen varios tipos de ángeles. Debajo de Jesucristo y de su corte se ubican cuatro ángeles que hacen sonar sus trompetas, de seguro en representación de las siete trompetas descritas en la Biblia como plagas y calamidades que asolarán a la humanidad.

Vayamos ahora al nivel de la Tierra, dividido en tres partes. La de la derecha muestra a los justos que salen de su tumba en forma de calavera y se encarnan para ir al paraíso. Dos ángeles asisten a estos justos, donde observamos a hombres, mujeres y el que al parecer es un fraile de espaldas. Los ángeles son los encargados de ejecutar las órdenes de Dios y custodios de



Imagen de Jesucristo



Los demonios atormentan a los pecadores



Los pecadores

los hombres (Anaya, 2006: 138-139). En el centro de la imagen hay un esqueleto que emerge de la tierra, cuya lápida tiene las iniciales FET: Francisco Eduardo Tresguerras. Más adelante nos ocuparemos de analizar este elemento.

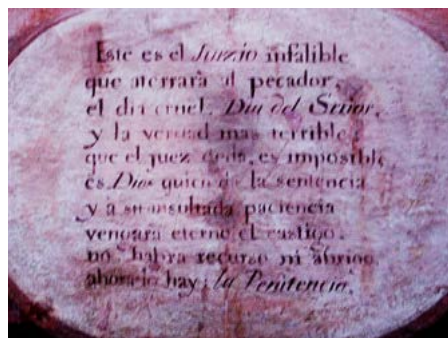
Del lado izquierdo aparecen los pecadores, atormentados por demonios con tridentes, instrumentos propios para martirizar (Monreal, 2000: 552). Al fondo está una fumarola que evoca al infierno, lugar donde los condenados pasarán la eternidad. Tanto del lado de los justos como de los pecadores, los personajes juzgados parecen de la misma edad, quizá para evocar la tradición en cuanto a que el día del Juicio todos los muertos resucitarán a la edad de 33 años (Male, 1952: 76), la misma que Cristo resucitó, a diferencia de lo marcado en la Biblia, donde se dice que de la tumba emergen “los muertos grandes y los muertos chicos”.

Los muertos salen de fosas en la tierra, que es una representación tomada de las obras de teatro, pues con anterioridad la pintura y la escultura emulaban esta resurrección con cuerpos saliendo de cuevas, lo cual implicaba una gran dificultad al momento de recrear esta escena en las funciones teatrales; por motivos de practicidad, los actores emergían de rectángulos colocados en el escenario (*ibidem*: 157-158.). Los seres humanos aparecen desnudos, como para dar a entender que ante el juicio de Dios todos somos iguales.

El mural muestra dos textos, uno en la parte superior y otra en la inferior. El primero dice en latín:

*Ecce dies domini veniet, crudeliter indignationis plenus,  
et trahet evorsisques ad ponendam terram in solitudinem  
et peccatores eius conterendos de ea (Isa XIII).<sup>2</sup>*

En la parte inferior se aprecia un medallón con una sentencia que parafrasea a la anterior, con la diferencia de que ofrece la posibilidad de obtener la salvación a través de la penitencia:



<sup>2</sup> Ved que se acerca del día de Yavé, y cruel, con cólera y furor ardiente,/ para hacer de la tierra un desierto y exterminar a los pecadores./ Isaías, capítulo 13, versículo 9 (Nácar y Colunga, 2003: 952).

Éste es el Juicio infalible, que aterrará al pecador, el día cruel. Día del Señor y la verdad más terrible que el juez deja, es imposible, es Dios quien da la sentencia y a su insultada paciencia, vengará eterno el castigo, no habrá recurso ni abrigo y ahora lo hay: la Penitencia.

Esta frase resume lo que los padres carmelitas buscaban transmitir a sus feligreses: recurrir a la confesión.

### *La puerta hacia la eternidad*

En la parte posterior de la capilla hay una puerta que conduce al altar principal, en el interior del templo del Carmen. La puerta se divide en tres secciones. La superior presenta un nicho con una cripta y un esqueleto. La central es rematada por unas alas en cuyo interior se observa una mano esquelética que porta una vela. Tanto la vela como la mano cadavérica que la sostiene representan la fugacidad de la vida (Tervarent, 2002: 522).

Esta figura aparece rodeada por mariposas, las cuales contienen la inicial de cada uno de los días de la semana, acompañados a su vez por su respectivo signo zodiacal. Las alas de mariposa significan las horas (*ibidem*: 40). La cita de esta imagen se refiere a que desconocemos la fecha de nuestra muerte, por lo que debemos hacer méritos para alcanzar la vida eterna:

*Latet ultimus dies, ut observentur omnes.*<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ocultó el día de nuestra muerte para emplear de forma útil los días de nuestra vida.



En conjunto, la composición nos invita a estar atentos y a aprovechar cada hora y día de nuestras vidas para ser buenos cristianos, pues la muerte puede llegar en cualquier momento. Debajo, y de modo simétrico de cada lado de la puerta, cuelga una cadena compuesta por tres serpientes aladas en forma de círculos que simbolizan a la eternidad (*ibidem*: 469).

La resurrección prometida por Cristo es el triunfo sobre la muerte, de modo que el alma, cuyo cuerpo despojado ha seguido los preceptos del buen cristiano, tiene derecho a cruzar la puerta del cielo para gozar de la vida eterna.



#### *La obra del artista como escenario para representarse*

Tresguerras fue un artista que gustaba de autorretratarse tanto en pintura como en la literatura. En el mural de *El Juicio Final* plasmó su retrato a manera de osamenta, al cobrar conciencia de que él mismo terminaría siendo un despojo humano, como parte de la mentalidad barroca en que las representaciones artísticas incluían los retratos ante la muerte. En el muro del lado derecho del altar, al lado de *El entierro de Tobías*, Tresguerras hizo un autorretrato de la que sería su edad al momento de ornamentar la capilla. De manera simétrica aparece otro retrato del artista a una edad madura —65 años—, según refiere la frase de la pintura: *Cataplexis hoc munus oppert anno 1871*.

Este retrato fue realizado en 1871 por José María Yerena, quien fue discípulo de Tresguerras. La palabra *cataplexis* significaría “catalepsia,” es decir, muerte aparente. En 1833 Tresguerras murió de cólera *morbus*. Durante esta epidemia se cuenta que en la ciudad de Celaya muchas personas fueron enterradas vivas debido a la contingencia de la situación. José María Yerena se encargó de dar sepultura a su maestro, y muchos años después, en 1872, relataba que temía que Tresguerras hubiera sido enterrado con vida: “Todavía se conmovía al referir a quien quería escucharlo que él se



superior de la capilla están las pinturas, que a modo de mascarón de representación teatral muestran cráneos. En la iconografía religiosa las calaveras son signo de “meditación de la muerte y desprecio de las cosas de este mundo” (Monreal, 2000: 458). Lo mismo significarían los huesos que cuelgan un poco más abajo. La parte central la ocupan el mensaje de salvación y los medios para obtener la vida eterna. Y en la parte inferior, otra vez los cráneos en los nichos, pero ahora en alusión a la muerte como putrefacción del cuerpo físico y podredumbre, motivo por el que se hallan en el nivel más bajo.

### *Conclusiones*

El tema iconográfico de la capilla de San Plácido es la penitencia, cuyos motivos presentan un claro ejercicio de intersección (Gombrich, 1983: 19-20) de temas acerca de lo efímero de la vida terrestre, los tormentos para los pecadores y la resurrección para los justos a través de los pasajes bíblicos de *El entierro de Tobías*, *La resurrección de Lázaro* y *El Juicio Final*. Mendoza Villafuerte (2003: 53) explica que la pintura novohispana





que abordó a la muerte se divide en cuatro categorías: anatomías moralizantes, las *vanitas*, las variaciones sobre el tema de la muerte y los retratos de la muerte.

La obra de Tresguerras se adscribiría principalmente en las “anatomías moralizantes”, pues las pinturas revisadas aquí muestran esqueletos como signo de putrefacción para cuidar el alma y acercarse a las enseñanzas de la Iglesia (*ibidem*: 53-54). En el caso del esqueleto en el mural de *El Juicio Final*, se trata de un retrato de



él mismo ante la muerte. Tresguerras como artista hizo cierta apropiación del arte sobre la muerte, como sucedió con otros artistas novohispanos que tomaron las bases del *ars moriendi* proveniente de Europa. Sin embargo, en la mayoría de los casos hicieron adecuaciones (*ibidem*: 38, 53), pues con Tresguerras observamos, aparte de las anatomías moralizantes, ciertas similitudes con los *vanitas* y en ciertos casos con el árbol vano.





Aunque en estas obras pesa el estilo de Tresguerras, no olvidemos que fue contratado por una orden religiosa con ideas y principios filosóficos claros. En Celaya los carmelitas tenían un colegio de teología moral encaminado a preparar a los confesores (Ornelas, 2009: 20-21). Así, se vislumbra un claro objetivo de los carmelitas a principios del siglo XIX de fomentar el sacramento de la penitencia con los murales de la capilla y una forma de propaganda para que los fieles acudieran a ellos para confesarse y sepultar a sus difuntos. La imagen dice más que mil palabras y hay que saber leerla. En este caso nos interesaba conocer la intención de los carmelitas de Celaya al realizar esta obra, la cual, como revisamos a lo largo del texto, tiene marcadas intenciones de penitencia y caridad por los difuntos.

### *Bibliografía*

- ANAYA LARIOS, José Rodolfo, *Ensayos iconográficos e históricos de Querétaro*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro (Humanidades), 2006.
- BAZARTE, Alicia y Elsa MALVIDO, “Los túmulos funerarios y su función social en Nueva España: la cera, uno de sus elementos básicos”, en *Espacios de mestizaje cultural: anuario conmemorativo del V centenario de la llegada de España a América*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades-Departamento de Humanidades-Área de Historia de México-UAM-Azcapotzalco, t. 3, 1991, pp. 65-88, en línea [[http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/524/5\\_los\\_tumulos\\_funerarios.pdf?sequen=1](http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/524/5_los_tumulos_funerarios.pdf?sequen=1)], consultado el 12 de noviembre de 2013.
- BROWNING, W. R. F., *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Paidós, 1998.
- DOMÍNGUEZ TORRES, Mónica, “Imágenes de dos reinos: las interpretaciones del juicio universal en el orbe hispánico del seiscientos”, en *Archivo Español de Arte*, vol. LXXV, núm. 299, 2002, pp. 293-334, en línea [<http://archivospañoldearte.revistas.csic.es>], consultado el 11 de abril de 2013.

- GARCÍA, Santiago (coord.), *Biblia de Jerusalén Latinoamericana*, Madrid, Desclée de Brouwer, 2001.
- GOMBRICH, E. H., “Introducción: objetivos y límites de la iconología”, en *Imágenes simbólicas*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 13-48.
- LUGO OLÍN, María Concepción, “Los sacramentos: un armamento para santificar el cuerpo y sanar el alma”, en Antonio RUBIAL y Doris BIANCO (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Construcción de Identidades y Visiones del Mundo en Sociedades Complejas-Programa de Mejoramiento del Profesorado-SEP, 2011, pp. 41-62.
- MALE, Émile, *El arte religioso*, México, FCE, 1952.
- MENDOZA VILLAFUERTE, I., “Estudio de la producción novohispana de retratos de monjas muertas”, tesis de licenciatura en historia del arte, Puebla, Departamento de Filosofía y Letras-Escuela de Artes y Humanidades-Universidad de las Américas, 2003, en línea [[http://catarina.udlap.mx/u\\_dl\\_a/tales/documentos/lha/mendoza\\_v\\_i/indice.html](http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lha/mendoza_v_i/indice.html)], consultado el 2 de noviembre de 2013.
- MONREAL y TEJEDA, Luis, *Iconografía del cristianismo*, Barcelona, El Acanalado, 2000.
- NÁCAR FUSTER, Eloino y Alberto COLUNGA CUERTO, *Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- NAVARETE PRIETO, Benito, “Iconografía del árbol de la vida en la península ibérica y América”, en *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Americano. Territorio, Arte, Espacios y Sociedad*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2001, pp. 349-358, en línea [[www.upo.es/depa/webdhumas/areas/arte/3cb/documentos/028f.pdf](http://www.upo.es/depa/webdhumas/areas/arte/3cb/documentos/028f.pdf)], consultado el 26 de noviembre de 2013.
- ORNELAS LEAL, Lorena de la Cruz, *El templo del Carmen de Celaya: breve descripción de su historia, retablo y reliquias*, Celaya, Ayuntamiento Constitucional de Celaya 2006-2009/Consejo Consultativo Editorial del Bajío, 2009.
- PANOFKY, Erwin, *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza, 1976.
- RODRÍGUEZ BABÍO, Amparo, “Iconografía de la muerte: el paso del triunfo de la Santa Cruz”, en *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, núm. 573, 2006, pp. 752-756, en línea [<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2414031>], consultado el 2 de noviembre de 2013.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, “*Civitas Dei et novus orbis*. La Jerusalén celeste en la pintura de Nueva España”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XX, núm. 72, primavera de 1998, pp. 5-37, en línea [[www.redalyc.org/articulo.oa?id=36907201](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36907201)], consultado el 22 de abril de 2013.
- SCHMITT, Jean-Claude, “El historiador y las imágenes”, en *Relaciones*, vol. XX, núm. 77, 1999, pp. 17-47, en línea [[www.colmich.edu.mx/relaciones/index.php?option=com\\_content&task=view&id=41&Itemid=28](http://www.colmich.edu.mx/relaciones/index.php?option=com_content&task=view&id=41&Itemid=28)], consultado el 26 de agosto de 2013.
- SILVA VERÁSTEGUI, María Soledad de, “Espacios para la penitencia pública y sus programas iconográficos en el Románico Hispano”, en *Clío y Crimen*, núm. 7, 2010, pp. 111-135, en línea [[www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/1\\_3434\\_3.pdf](http://www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/1_3434_3.pdf)], consultado el 26 de noviembre de 2013.
- TERVARENT, Guy, *Atributos y símbolos en el arte profano*, Barcelona, Serbal, 2002.
- ZAMARRONI ARROYO, Rafael, *Narraciones y leyendas de Celaya y del Bajío*, Celaya, Periodística e Impresora de México, t. I, 1959.

# *Vanitas per veritatem*: la persistencia de un modelo en dos obras de Roberto Montenegro

Andrea Montiel López

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

## RESUMEN

El México de finales del siglo XIX se vio imbuido por un sentimiento decadentista perceptible en las imágenes que parecían evocar tanto temas como soluciones iconográficas de centurias pasadas. Uno de los artistas que creció e inició su producción artística en medio de ese clima fue el jalisciense Roberto Montenegro (1881-1968). Para este trabajo se seleccionaron dos obras del artista donde el sentimiento de fascinación e incertidumbre por la muerte se hace presente, pero también permiten adentrarse en la psique humana, entender al ser humano en su contexto y vislumbrar los pensamientos de la época.

*Palabras clave*: modernismo, decadentismo, Roberto Montenegro, *vanitas*, vida y muerte, *femme fatale*, iconografía.

## ABSTRACT

Late 19th-century Mexico was imbued with a decadent feeling perceptible in images that seemed to evoke themes and iconographic solutions of past centuries. One of the artists who grew up and began his artistic production in the midst of this milieu was Roberto Montenegro (1881–1968), an artist born in Jalisco. This article discusses two of his works that convey the artist's fascination and uncertainty concerning death and that give us insight into the human psyche, to understand humanity in its context and to provide a glimpse of thought from the time.

*Keywords*: Modernism, Decadentism, Roberto Montenegro, *vanitas*, life and death, *femme fatale*, iconography.

El México de finales del siglo XIX se vio imbuido por un sentimiento decadentista exteriorizado en imágenes que evocaban siglos pasados tanto en temas como en soluciones iconográficas; así, el crepúsculo de esta era expresó a través de la soledad, la melancolía y la muerte un cúmulo de sensaciones que trascendió el periodo (Gutiérrez, 2013: 21). Uno de los artistas que creció y se desarrolló profesionalmente en medio de este clima fue el jalisciense Roberto Montenegro (1881-1968), quien en palabras de Olivier Debroise (1984: 9) “observa, con terror, el derrumbe de un estado de civilización: en México, una estructura social se deshace bajo los golpes continuos de diversas facciones y en las trincheras lodosas del norte de Europa, mueren las últimas esperanzas de continuidad”.

Para el presente trabajo seleccioné dos obras de Montenegro donde la fascinación y la incertidumbre por la muerte se hacen presentes, a la vez que permiten adentrarse en la psique humana, entender al hombre en su contexto y vislumbrar pensamientos de la época. Ambas comparten tipos iconográficos y, a pesar de sus diferencias, se complementan de manera significativa. La primera parece ser un óleo consignado por Justino Fernández como alegoría de *Vida y muerte*, fechada en 1937 (Fernández, 1962: 24), cuyo paradero actual se desconoce y de la que sólo hay una reproducción en blanco y negro. La segunda es una litografía sin fechar, titulada *Veritas*, de colección particular, que se expuso en la muestra *El universo de Montenegro. Fragmentos*, en el Museo Mural Diego Rivera.<sup>1</sup>

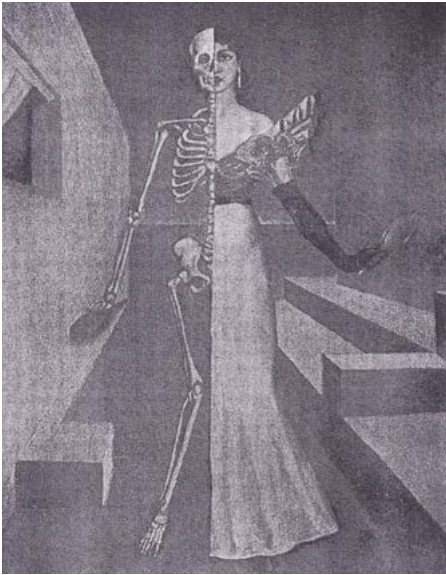
Se trata de obras que ofrecen una multiplicidad de interpretaciones, por lo que me enfocaré en abordar temáticas específicas como la muerte y el desengaño, la concepción de la mujer en relación con éstas, los modelos que pudieron servir de inspiración al artista, así como el contexto que influyó en su creación.

*Otra era melancólica: “Nuestra generación es una generación de tristes”*

El periodo en que vivió Roberto Montenegro recuerda aquello que Fernando Rodríguez de la Flor denominó como “era melancólica” para la época barroca cuando, en medio de una situación de crisis, los modelos previos dejaron de dar respuestas satisfactorias. De la misma forma, en el México de principios del siglo XX existía una

---

<sup>1</sup> En la cronología que realizó Esperanza Balderas para el catálogo se menciona una litografía titulada *Tema sobre la muerte*, datada en 1948. Ignoro si se refiere a *Vanitas* o a alguna otra obra, ya que el tema fue recurrente en la producción del jalisciense (Sánchez, 2011: 96).



**Arriba** Roberto Montenegro, *Vida y muerte*, 1937, paradero desconocido **Fuente** Fernández (1962)

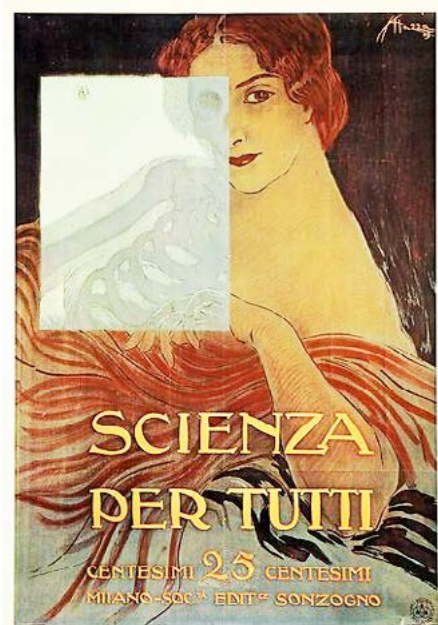
**Derecha** Roberto Montenegro, *Veritas*, litografía, 49.2 x 33 cm, colección Ernesto Arnaux **Fuente** Sánchez (2011)



desilusión ante las promesas de paz, orden y progreso del porfiriato. Se vivía la caída de un régimen a través de la violencia; los valores políticos y sociales de antaño eran cuestionados y los movimientos bélicos afectaban tanto a escala nacional con la Revolución mexicana como internacional con la Primera Guerra Mundial. Así, en palabras de Rodríguez de la Flor (2007: 79), “los productores simbólicos excavan en la fascinación por la muerte [...] Se trata de la puesta en crisis del concepto de progreso”.

Así lo expresaba Carlos Díaz Dufoo en su artículo *Los tristes*, publicado en la *Revista Azul* en 1894: “Nuestra generación es una generación de tristes; parece [...] que arrasamos los dolores de muchos siglos: nada tenemos por qué padecer, y no obstante, padecemos por todo; llevamos dentro de nosotros esperanzas sin ideal, sufrimientos sin causa; nos sentimos infinitamente fatigados, y las sensaciones que recibimos son tan profundas, tan intensas, nos conmueven por tan hondo modo que semejan heridas que manan eternamente sangre” (Pascual, 2012: 129).

Por otra parte, los avances científicos que antes avivaron la fe en el progreso y la supremacía de la racionalidad parecían plantear más preguntas que respuestas certeras, como bien analiza Fausto Ramírez (2013: 70): “Después de todo, el cono-



Aldo Mazza, *Scienza per Tutti*, 1909 **Fuente** [http://max46ma.altervista.org/manifesti\\_mazza\\_scienza.html](http://max46ma.altervista.org/manifesti_mazza_scienza.html)

cimiento del mundo suponía algo más, mucho más, que la acumulación de conocimientos parciales y fragmentarios. Una sensación de falta de coherencia, de pérdida de sentido, en la relación del hombre con el cosmos, percibida a veces como un sentimiento de orfandad metafísica, se apoderó de los espíritus [...]”.

Conviene recordar el ejemplo que Bram Dijkstra (1994: 361) menciona al respecto, el cual se aproxima en cuanto a iconografía a las imágenes que nos atañen de Roberto Montenegro. Se trata de la portada de la revista *Scienza per Tutti*, publicada en 1909, en la que Aldo Mazza “se aprovechó del desarrollo de los rayos X para demostrar que bajo la piel de la mujer sólo podía hallarse un espantoso esqueleto [...]”.

### Vanitas vs. veritas: *la belleza que se marchita y la belleza que engaña*

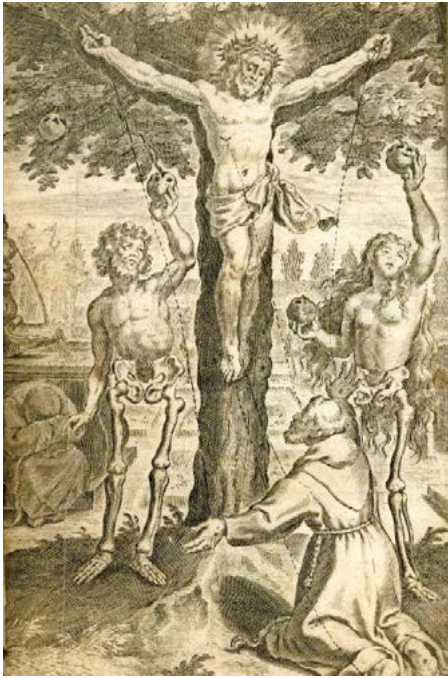
La belleza de estas mujeres, tanto la de Mazza como las de Montenegro, complace, es un oasis de placer en medio del desencanto; su belleza adquiere significación por sí misma y ésta puede ser un sustituto de las creencias pasadas, sean dioses, ciencia, democracia o cristianismo (Viañuales, 2013: 21; Ramírez, 2013: 70). No es casual que Montenegro, al encontrar similitudes entre el pensamiento de su tiempo y este antiguo tópic de la mujer-calavera, recurriera a los modelos con que fue representado para reinterpretarlos y ofrecer su propia visión. Ya Alfonso de Neuville (1970) hacía notar la afinidad entre Montenegro y los “espíritus barrocos” a quienes no copiaba ni heredó, sino que actualizó y reinventó.

No obstante, esas soluciones iconográficas respondían a necesidades diferentes. Desde el siglo XVII imágenes como éstas circularon en tratados de pintura con el objetivo de realizar estudios anatómicos. Fue el caso de José García Hidalgo, quien en 1693 publicó *Principios para estudiar el nobilísimo y real arte de la pintura*, donde incluyó un





*Vanitas per veritatem*: la persistencia de un modelo en dos obras de Roberto Montenegro



Raphael Sadler, *Adán y Eva* Fuente Puget (1666)



*Le miroir de la vie et de la mort*, siglo XVII

Fuente <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/53/8e/66/538e66052ceb1e2793e4dd7f55122c85.jpg>



*La mujer y la muerte*, óleo sobre lienzo, Jerez de la Frontera, colección particular Fuente Mañara (2010)



Maestro austriaco, *Vánitas*, siglo XVIII, col. particular

**Fuente** <https://artdone.wordpress.com/category/szwajcaria-switzerland/bazylea-basel/kunstmuseum-basel/#jp-carousel-3617>



*Memento mori*, siglo XVIII, escuela alemana

**Fuente** [www.dorotheum.com/auktionen/aktuelle-auktionen/kataloge/list-lots-detail/auktion/9767-alte-meister/lotID/110/lot/1422900-sueddeutsche-schule-des-18-jahrhunderts.html?no\\_cache=1&source=resultList&cHash=c4688172545796fa722d78650efd110b](http://www.dorotheum.com/auktionen/aktuelle-auktionen/kataloge/list-lots-detail/auktion/9767-alte-meister/lotID/110/lot/1422900-sueddeutsche-schule-des-18-jahrhunderts.html?no_cache=1&source=resultList&cHash=c4688172545796fa722d78650efd110b)

y el riesgo de la condenación eterna. Además, se evidenciaban los estragos irremediables del tiempo, la belleza que se marchita, el carácter igualatorio de la muerte y la fragilidad de la vida (Vives-Ferrándiz, 2013: 44).

Sin embargo, para la época de Montenegro el modelo se había secularizado y el contenido moralizante se diluía para dar preeminencia a la idea de una belleza que engaña, que debajo de su elaborado artificio esconde la verdad (*veritas*); una mujer que puede llevar a la destrucción, mas no por el pecado ni la culpa, sino por placer; engaña con su apariencia, pero desengaña al mostrar la única verdad: la muerte.

En este conjunto de mujeres que se esconden tras máscaras para ocultar una terrible verdad mencionaré dos ejemplos más. Uno de ellos es el grabado que ilustraba la cuarta edición del poema *Syphilis* de Auguste Barthélemy (1851), donde una mujer tan hermosa en apariencia como peligrosa en el fondo alista su guadaña para acabar con el enamorado, quien rendido a sus pies ignora el riesgo de su amor. Si bien este tema no es invención del siglo, ya que lo encontramos en otros lienzos como *El caballero y la muerte* de Pedro de Campobón (siglo XVII), hay diferencias importantes que se evidencian en au-

tores como Félicien Rops, quien en *Mors syphilitica* (1875) y *La parodie humaine* (1878) reitera el miedo a esta enfermedad, tan extendida en la época e íntimamente relacionada con las mujeres, así como con la muerte causada por ésta.

### *La persistencia de un modelo*

Las estancias de Montenegro en Europa le habrían permitido conocer muchas de las representaciones que circulaban por entonces, ya fueran lienzos, grabados, pinturas o esculturas.

Lo mismo ocurrió en Sudamérica, ya que en 1922 Montenegro formó parte de la comitiva que acompañó a José Vasconcelos en su gira por Brasil, Chile y Argentina. En la capital de este último país, en la que fue la Casa de Ejercicios Espirituales de los jesuitas, se conserva un lienzo de Jean Visier titulado *La muerte y la vida* (1836), y sabemos que el artista visitó Buenos Aires porque ahí se encontró con el poeta Leopoldo Lugones (Debroise, 1984: 37), de modo que existe la posibilidad de que conociera el lienzo.

Asimismo, cabe mencionar que el escritor Ramón Gómez de la Serna poseía en su despacho un interesante lienzo conocido como *La muerta viva*. Él mismo lo describía como “un cuadro conmovedor [en el cual] una mujer de tamaño natural aparece hermosa y orgullosa por un lado y desollada y descarnada por el otro [...] *esta mujer pone orden en todas las cosas y nos señala la verdad [...]*” (Muñoz-Alonso, 1993: 197-198). No encontré algún dato que confirmara el contacto entre Montenegro y Gómez de la Serna; sin embargo, esto no es improbable considerando que tenían varios conocidos en común.

Por otra parte, la recuperación de modelos locales y su adaptación a una nueva realidad fue un rasgo muy característico del modernismo. Desde su regreso a México, en 1919, el jalisciense se dio a la tarea de recabar información sobre pintura mexicana del siglo XIX y de autores poco conocidos de ese periodo.

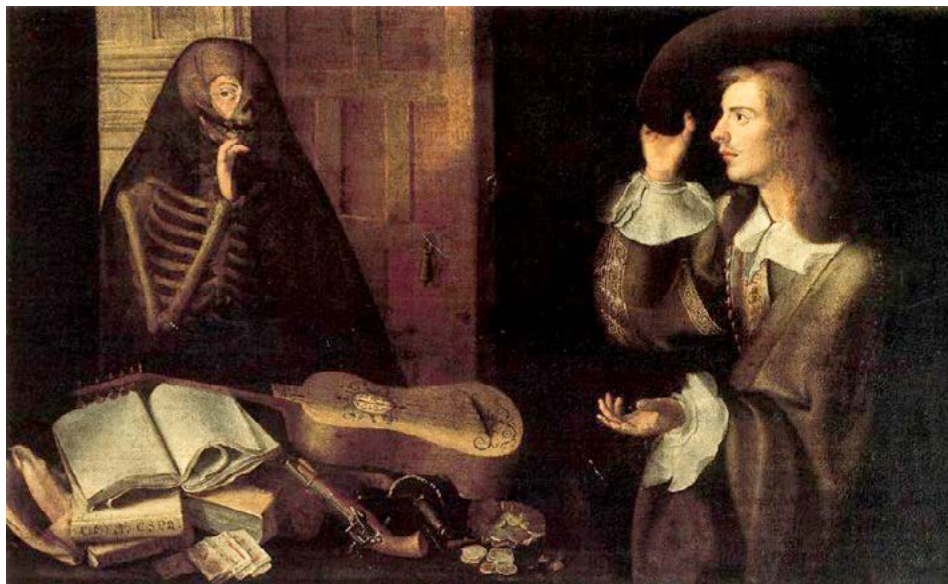
Este trabajo desembocaría en la publicación del libro *Pintura mexicana, 1800-1860* (Montenegro, 1934). Acaso su investigación lo llevó a una de las fuentes que inspiró



Luis Cosón, *Catáfalco* (detalle), Parroquia de Santa María Magdalena, La Torre de Esteban Hambrán, Toledo, 1753  
**Fotografía** Jesús del Castillo Martín



Auguste Barthélemy, *Syphilis*, 1851 **Fuente** Barthélemy (1851)



Pedro de Camprobín, *El caballero y la muerte*, siglo XVII **Fuente** Tomada de Mañara (2010)

su obra.<sup>2</sup> Me refiero a *Alegoría de la muerte* de Tomás Mondragón (1856), lienzo realizado para la antigua Casa de Ejercicios Espirituales de la Profesa que antaño perteneció a los jesuitas. ¿Será que Montenegro admiró estas obras y que la repetición constante de este motivo iconográfico dejó una huella tan profunda en él como para inspirarlo a realizar dos versiones de una misma obra?

### *Eros y Thanatos*

Las protagonistas de estas obras son mujeres hermosas, enojadas y ricamente vestidas a la moda del momento. Montenegro no escapó a esa fascinación por el detalle en las ropas y esto quedaría patente tanto en *Veritas* como en *Vida y muerte*. Llama la atención que los vestidos de las dos mujeres son muy similares –más

---

<sup>2</sup> Si bien *Alegoría de la muerte* no se incluyó en esta monografía de pintura, ya que la mayoría de las obras seleccionadas son retratos o bodegones, es notorio el interés de Montenegro por el arte popular a lo largo de su vida, así como el conocimiento de la temática que abordó en las dos obras de nuestro interés, la cual fue una presencia constante en su producción artística, por lo que no dudamos ante la posibilidad de que conociera el lienzo de Mondragón.



Félicien Rops, *Mors syphilitica*, ca. 1892 **Fuente** [www.cfm-gallery.com/Artwork/Felican-Rops/Rops-Artwork/Rops-Mors-syphilitica.jpg](http://www.cfm-gallery.com/Artwork/Felican-Rops/Rops-Artwork/Rops-Mors-syphilitica.jpg)



Félicien Rops, *La parodie humaine*, 1878 **Fuente** <http://british-library.typepad.co.uk/european/2014/10/19/C3%A9licien-rops-baudelaire-and-skeleton-passions.html>

adelante retomaremos este punto—, pues comparten el mismo diseño, las flores y el adorno de perlas.

El interés de Montenegro en el vestuario remite a sus trabajos para el mundo teatral; se sabe que creó múltiples escenografías y que diseñó vestuarios (Debroise, 1984: 12; Fernández, 1962: 20). Por otra parte, también estaba consciente del significado de éste, tal como escribió en su momento José Juan Tablada: “Montenegro, con aguda intuición, ha comprendido que el encanto de la mujer moderna consiste principalmente en sus atavíos. El artista contemporáneo, para traducir el encanto morboso y complicado de la mujer actual, tiene que conservar el prestigio artificioso de su joyero y de su guardarropa” (Ramírez, 2001: 120).

En lo que respecta a la escenografía de las obras, en el caso de *Vida y muerte* el paisaje es un espacio desolado, en el que sólo se aprecia una arquitectura muy geometrizada y poco natural. Quizá esto responda a la concepción de la época de la ciudad “como algo artificial, opuesto a la verdad” (Ramírez, 2013: 75), lo cual reforzaría la propia



Valentine Green, *Essay of a Woman*, ca. 1770

**Fuente** <http://publicdomainreview.org/collections/life-and-death-contrasted-ca-1770/>

femenina sosteniendo una luna con rostro (De la Perrière, 1553).

Sin embargo, existe una imagen aún más reveladora donde no sólo convergen la luna y la mujer, sino también la muerte. Se trata de un grabado del francés Jacques Lagniet, titulado *Les femme sont inconstante comme la lune* (1657) el cual podría ligarse con estas palabras de Bram Dijkstra (1994: 361): “La mujer, como la luna, se caracteriza por su lejanía del hombre. El varón que intentaba aproximarse a ella sólo podía esperar un desengaño inevitable”. Es decir, aunque la mujer se revista de una serie de artificios, revela al hombre su única certeza: la muerte.

“*El espejo que no te engaña*”<sup>3</sup>

Tengo para mí que ambas obras pudieron funcionar a manera de espejo, donde una hermosa mujer refleja su mitad macabra, aunque por las semejanzas entre las pro-

<sup>3</sup> El subtítulo hace referencia a la inscripción de *Alegoría de la muerte*, de Tomás Mondragón.

## + Messenger Or Life, and

*She that death in pleasure, is dead while she  
lives in sin, &c.  
Dust thou art, and unto dust  
shalt thou  
return.*  
ECCLES. ix. 3, 10.  
Vanity of Man, Job. vii. 1, 2.  
There shall the dust return to earth,  
and the spirit unto God,  
who gave it. ECCLES. iii. 19.  
Lies they say we live in this  
world, shall lead upon them, that they  
shall come to the Grave,  
and have appointed for us a  
To be laid in the silence,  
they shall awake again that awake.  
PSALM, lxx. 4.  
FOR, xxx. 5.  
O That they would consider  
their latter end,  
they wou'd  
live, xxix. 20.

*For what is your life? It is even  
as a vapour, that appeareth for a  
little, and then vanishes away.  
James, iv. 14.  
I have said in corruption, they  
are my father: in the water, whither  
I am my mother: & now, I do cast it  
away. Job. xiv. 17.  
Tremble ye, women that are at  
ease, Isaiah, lxxv. 11.*

## of Mortality, Death Contrasted.

*Because the daughters of Zion are haughty and walk  
with swollen eyes, the Lord will take away  
their ornaments, and inward sweet  
smell, their shall be none, Isa. xl. 16  
Frown is dreadful and heavy rain Prov. 2.  
One night Corinna was all glairy in her spirit, all  
silly in her apprehensions, as a negligent soul: the next  
night she lay an extended corpse, and ready to be man-  
aged with her mauling death. Mrs. M.  
How true'd how valued once again they dot,  
To whom coming, as to whom they dot,  
A heap of dust alone remains at their  
The 28 hours, and all the good must be  
In the wide of life we are in death  
Common Pray  
Life how short I tremble how long.  
Now get you back to my Lady's la-  
zar, and tell her, in her presence was  
such to his complexion, she must  
not sit at all. — Shakespeare*

### A DIALOGUE,

**D**EATH, Fair Lady, for your costly robes aside  
No longer may you glory in your pride:  
Take care of all your casual vanidlight;  
I'm come to summon you away this night.  
Lady, What bold attempt is this? I pray let me know  
From whence you come, and whither I must go,  
I'm sure I who am a Lady stoop or bow,  
To such a vile fact venge? Who art thou?  
D. Do you not know me? I will tell thee then,  
'Tis I that conquer all the senses here,  
No pitched answer from my dust I seek;  
My title is Death, have you not heard of me?  
L. Yes, I've heard of thee since after time  
Hast being in the glory of my prime,  
I did not think you would have come so soon,  
Why must my mourning suit go down at noon?  
D. Talk not of sorrow, you may as well be sure;  
This is no time at all for your despair:  
Your riches, garments, gold, and jewels brighten  
Your tresses and hands must be now obscure light.  
L. My heart is cold, it trembles in my breast,  
The's bags of gold, it yields to the disease,  
And now no longer can I distinguish the earth;  
Who wou'd not see and witness all these things?  
Are there no more bounds in prison strong,  
In this great world who's longer to be?  
Who would not find a place to sit or stand,  
From all the joys, I wish they were a stop and?  
Heard at all's means with a hollow sound,  
And passed perceptions when as eyes are blind  
Frown, then, from whose no figure are so great,  
But spare my life, to have it  
Fitzpatrick White's Tale Toy and Manil. Warehouse, Great St. Andrew street 7 doors

**D.** Tho' the vain heart to riches is inclin'd  
For those must die and leave them all behind  
I come to move before their wagers ended  
And when it is they must submit and yield  
Till some by age be full of grief and pain  
Till their appointed time they must remain  
I take no heed before me, this is true  
Peruse yours I beg, I'll come for you,  
L. But if you were to me once obtain  
My freedom and a longer life to reign,  
You would I stay if thou my life would spare  
I have a daughter beautiful and fair,  
I'd fain see her wed' whom I adore,  
Grant me but this and I will ask no more  
D. This is a slender frivolous request,  
I have you first and will not let you loose  
I can be no Providence, for you must go,  
Along with me, with your son with me,  
If I do's command the King to leave his crown  
It is not usual by his scepter down  
Thus of his Kingdom's this favor give,  
But cut them off, can you expect to live,  
To yield a crown of your time and space?  
No, I must see you in another place.  
L. You're mistaken now express your  
will and see that all you obtain his will,  
Prepare your mind to see the great end,  
I'll give you life, till I bid you the world,  
D. If you were to let me with you come,  
I'd see that there is here a world to me,  
I give the full reward you seek to care,  
I'll be in your bed, to dress and to care.  
Fitzpatrick White's Tale Toy and Manil. Warehouse, Great St. Andrew street 7 doors

**How freely can you let your riches fly,  
To purchase life rather than yield to die,  
But while you flourish here with all your store  
You would not give one penny to the poor  
Tho' it should name the suit to you, they make  
You would not give one penny for his sake,  
My Lord would have you you did know,  
And call you hence to give account for this.  
L. O happy news! must I no longer stay  
How shall I stand at the great judgment day,  
Down from her eyes the chivalry were did die  
The said some know what I do undergo,  
How my bed of sorrow here I lie,  
My selfish life makes me afraid to die,  
My nature many, great and good,  
Lord Jesu Christ, have mercy on my soul  
And thro' I do deserve the righteous frown  
Yet pardon Lord and pour a blessing down  
Then with a dying sigh heart did break  
and bid the pleasures of the world to take  
Thus may we see the mighty one and fall  
For each death shows no respect at all  
To those of rarer high in low degree  
The great school in death is well as we  
For they are gay their life is but a span  
A journey's end, as is a creature's span  
Then says those whom Christ has made his  
own  
Wander in the Land, and ever bend down,  
The grave's the market place where all men  
are sold  
The rich and poor, both small and great  
If he will, and those that think could keep  
The rich would be the poor soon would die,**

John Pitts (impresor), *Messenger of Mortality or Life and Death Contrasted*, ca. 1820-1844 **Fuente** National Library of Scotland, <http://digital.nls.uk/english-ballads/pageturner.cfm?id=74892691>



tagonistas, aunadas a la inversión de las composiciones, me lleva a sugerir una lectura intercalada entre ambas.

Así, la mujer que se completa con la mitad de *Vida y muerte* combinada con *Veritas* parece hacer eco de las palabras de Andrés de Olmos:

En vano te arreglas el peinado, en vano te miras en el espejo, te adornas con esplendor, porque es una trampa, es una astucia del hombre Búho [el diablo] por ahí es por donde se implanta, por donde se evidencia. Éste, el pecado de la vanidad en el adorno, quizá incurran más en él las mujeres, ya que lo cometen en público, quizá para aprovecharse de los hombres. Por eso está escrito: ‘La mujer es trampa del diablo para capturar almas’. Lo cual quiere decir: que ella, la mujer, es la mano del diablo para agarrar; para apoderarse de alguien, arrojarlo al pecado, para llevarlo a la región de los muertos [...] El Diablo quiere cogerte para maltratarte, para fustigarte con la falda y con la blusa [...] La mujer que se adorna como si fuera el Diablo no debe ser mirada (Morera, 2010: 256-257).



Modelo anatómico del Museo de Ciencias de Londres, ca. 1810-1830

**Fuente** Wellcome images, <http://wellcomeimages.org>

No obstante, el hombre es débil, se deja engañar y termina preso en la falda de esta mujer, donde se observan los rostros de los posibles admiradores que sucumbieron a sus encantos. También se distinguen extremidades que no corresponden a ninguno de los rostros pero que transmiten la idea de desmembramiento, acompañadas de pequeños corazones. Esta imagen se intensifica en el detalle de la mano de la mujer que, como una Salomé o Judith compulsiva, ha coleccionado las cabezas de sus víctimas, las cuales penden de los hilos que ella controla. Se evidencia así la idea de una mujer que, en palabras de Dijkstra (1994, 147), es “egoísta, cerrada en sí misma, los hombres le importaban un bledo, su única preocupación era ella misma. Y al dejar de ser abnegada, se convirtió, obviamente, en un peligro para el ego masculino”.



Jean Visier, *La muerte y la vida*, 1836, Casa de Ejercicios Espirituales, Buenos Aires **Fuentes** Fogelman (2004) y <https://turismoenbuenosaires.files.wordpress.com/2013/07/casa-de-ejercicios-espirituales-32.jpg>

Con la mano izquierda sostiene un espejo, arma de sus artificios, elemento que compartiría entonces con el esqueleto que se completa a modo de contraparte. Esta escena resulta bastante cruenta al analizar el fragmento inferior de la derecha, donde varios brazos que salen de entre las llamas se alzan tratando de alcanzar, demasiado tarde, la verdad que sostiene la muerte entre sus dedos.

También podríamos pensar que, en un último y desesperado intento, pretenden aferrarse al objeto de su fascinación, pues como expresó Ezra Pound: “Después de todo, nada hay más bello que un esqueleto, que la forma, la disposición y la caída de los huesos” (*ibidem*: 361).

### *Consideraciones finales*

Si bien las obras analizadas se realizaron en una época posterior al modernismo, es notorio que la sensibilidad de ese periodo se mantuvo con Montenegro hasta el final de sus días. La presencia obsesiva de la muerte, la crueldad unida a la belleza

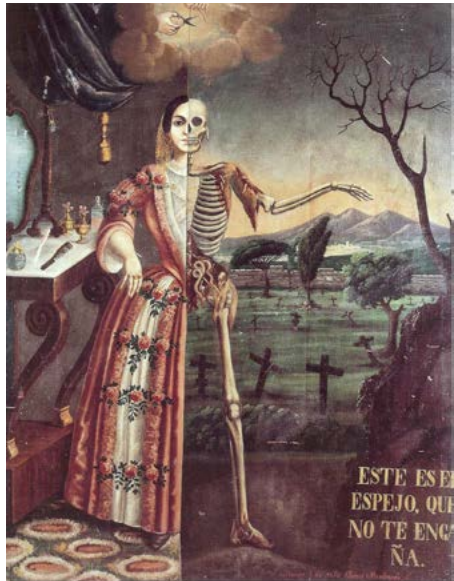
encarnada en una *femme fatale* y la recuperación de antiguos motivos iconográficos, (Ramírez, 2013: 81, 83) características del simbolismo, se hacen patentes en *Veritas y Vida y muerte* incluso pasados los años.

Para finalizar esta investigación, me gustaría abordar dos aspectos. El primero de ellos es el interés de Montenegro en la tradición iconográfica que se originó mucho tiempo antes de que realizara sus obras. Como argumentó Justino Fernández (1962: 32), el artista “se ha inspirado en lo antiguo y lo moderno, sin que su personalidad se haya diluido”, aunque tal pareciera que la inspiración en Mondragón va más allá de una cuestión de gusto y que en el fondo subyace una revaloración de la pintura de principios del siglo XIX.

En su monografía *Pintura mexicana, 1800-1860* (Montenegro, 1934: 6), el jalisciense calificó a la producción pictórica de este periodo como “la pintura más genuinamente mexicana posterior a la Conquista” y aquella que “une los comienzos de la cultura pictórica, en las decoraciones murales de los conventos del siglo XVI, con nuestra pintura contemporánea” (*ibidem*: 11). Es decir, Montenegro se situó como el continuador de una tradición a la que modernizó a través de su pincel.

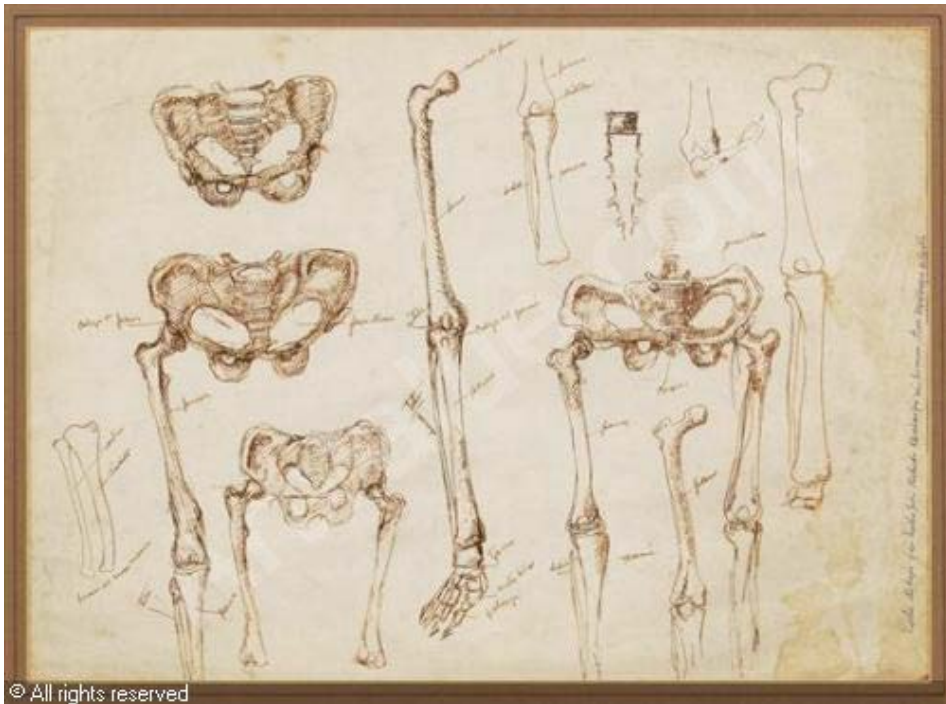


*La muerta viva*, col. Ramón Gómez de la Serna, paradero desconocido **Fuente** <http://seronoscr.free.fr/ramon/>



Tomás Mondragón, *Alegoría de la muerte*, 1856, Pinacoteca de la Profesa **Fuente** *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*





Roberto Montenegro, *Estudio anatómico de pelvis*, s.f., plumón sobre papel, Galerías Louis C. Morton. La anotación en el margen derecho reza: "Este dibujo fue hecho por Roberto Montenegro mi hermano. Ana Montenegro de Cantú"

**Fuente** [www.artvalue.com/auctionresult--montenegro-roberto-1887-1968-m-estudio-anatomico-de-la-pelvis-3057308.htm](http://www.artvalue.com/auctionresult--montenegro-roberto-1887-1968-m-estudio-anatomico-de-la-pelvis-3057308.htm)

El segundo punto versa sobre el carácter multifacético de este artista, quien buscó adaptarse a las diferentes corrientes estilísticas con que se encontró (*ibidem*: 53-57). Su aprendizaje académico es evidente, lo mismo que la calidad en el dibujo, tal como lo muestra un *Estudio anatómico de pelvis* que podríamos pensar que realizó para perfeccionar la figura que tanto plasmó en sus obras, incluyendo acaso *Veritas* y *Vida y muerte*.

También se hace patente una cuestión emotiva a través del trazo y, dadas las características y periodicidad de las obras, incluso podríamos ligarlas con el movimiento surrealista, el cual no parecía tan lejano de algunos ejemplos simbolistas (Fernández, 1962: 12; Yarza, 1979-1980: 126). En ese sentido, podríamos considerar a Montenegro como un artista de vanguardia que trabajó y supo adaptar sus obras de acuerdo con las corrientes en boga, el cual estuvo muy consciente de que "el perpetuo curso del torrente de los siglos nos rapta hacia la muerte, aun si a nosotros mismos o a otros les parecemos estar quietos" (De Róterdam, 1998: 35).

*Bibliografía*

- BARTHÉLEMY, Auguste, *Syphilis. Pôème en quatre chants*, París, Plon Frères, 1851.
- BOLAÑOS, fray Joaquín, *La portentosa vida de la Muerte*, México, 1792, Censura de MRP, fray Ignacio Gentil.
- DEBROISE, Olivier, *Roberto Montenegro, 1887-1968*, México, Museo Nacional de Arte-INBA, 1984.
- DIJKSTRA, Bram, *Ídolos de perversidad. La imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo*, Madrid, Debate, 1994.
- FERNÁNDEZ, Justino, *Roberto Montenegro*, México, UNAM, 1962.
- FOGELMAN, Patricia, “Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial”, en *Revista Andes*, núm. 15, 2004.
- GARCÍA HIDALGO, José, *Principios para estudiar el nobilísimo y real arte de la pintura*, Madrid, s.e., 1693.
- GUTIÉRREZ VIÑUALES, Rodrigo, “Bases para una comprensión del simbolismo y modernismo en el arte sudamericano”, en A. KENNEDY TROYA y R. GUTIÉRREZ VIÑUALES (coords.), *Alma mía. Simbolismo y modernidad. Ecuador 1900-1930*, Quito, Museo de la Ciudad-Centro Cultural Metropolitano, 2013.
- LAGNIET, Jacques, *Recueil des plus illustres proverbes divisés en trois livres*, París, s.e., 1657.
- MAÑARA, Miguel, *Espiritualidad y arte en el barroco sevillano, 1627-1679*, Sevilla, Hermandad de la Santa Caridad, 2010.
- MONTENEGRO, Roberto, *Pintura mexicana, 1800-1860*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1934.
- MORERA, Jaime, *Eternidad novohispana. Los novísimos en el arte virreinal*, México, Seminario de Cultura Novohispana, 2010.
- MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, Agustín, *Ramón y el teatro: la obra dramática de Ramón Gómez de la Serna*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1993.
- NEUVILLATE, Alfonso de, *Roberto Montenegro (1885-1968). Dibujos, grabados, óleos, pinturas murales*, México, Academia de Artes-INBA, 1970.
- PASCUAL GAY, Juan, “Lujuria, anomalías y excentricidades en la *Revista Azul* (1894-1896)”, en *Revista Internacional d’Humanitats*, 2012.
- PERRIÈRE, Guillaume de la, *Morosophie*, Lyon, s.e., 1553.
- PUGET DE LA SERRE, Jean, *Les douces pensées et les délices de la Mort*, 1666.
- RAMÍREZ, Fausto, “El simbolismo en México”, en A. KENNEDY TROYA y R. GUTIÉRREZ VIÑUALES (coords.), *Alma mía. Simbolismo y modernidad. Ecuador 1900-1930*, Quito, Museo de la Ciudad-Centro Cultural Metropolitano, 2013.
- \_\_\_\_\_, “Historia mínima del modernismo en diez imágenes”, en Stacie G. WIDDIFIELD y Esther ACEVEDO, *Hacia otra historia del arte en México. La amplitud del modernismo y la modernidad (1861-1920)*, México, Conaculta, t. II, 2001.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, Barcelona, José J. de Olañeta, 2007.
- RÓTERDAM, Erasmo de, *Preparación para la muerte*, 2ª ed., México, Jus, 1998.
- SÁNCHEZ SOLER, María Monserrat (coord.), *El universo de Roberto Montenegro. Fragmentos*, México, Museo Mural Diego Rivera-INBA-Conaculta, 2011.
- VIVES-FERRÁNDIZ, Luis, “Cuerpos de aire: retórica visual de la vanidad”, en *Goya. Revista de Arte*, núm. 342, 2013.
- YARZA C., Ofelia, “Roberto Montenegro (1884-1968). Ensayo bibliográfico”, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, 1979-1980.

# Algunos elementos para la interpretación simbólica de la escultura orante novohispana. Siglos XVII y XVIII

José Alejandro Vega Torres

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

## RESUMEN

El estudio de la escultura funeraria del periodo virreinal ha sido poco desarrollado. Quizá esto se deba a los pocos ejemplares que perduran en los diversos recintos religiosos de México. La historiografía acerca de este tema es pobre. Sin embargo, el trabajo de Manuel Toussaint realizado en 1942 dejó las bases para sustentar que la escultura funeraria puede tener una interpretación simbólica basada en su contexto de deposición e incluso en otros aspectos como la orientación de la vista o la inclusión de ojos pintados, de vidrio o en policromía. Como lo definió David Freedberg, se trata de elementos que permiten afirmar que la escultura funeraria constituyó una especie de doble cuerpo incorruptible del fallecido.

*Palabras clave:* escultura funeraria, simbolismo, doble cuerpo.

## ABSTRACT

The study of funerary sculpture from the viceregal period has received relatively little attention. Perhaps this is the result of the small number of sculptures that have survived in religious contexts in Mexico. The historiography on this topic is poor. However, the work of Manuel Toussaint in 1942 has left us the bases to propose that funerary sculpture may have a symbolic interpretation based on context of deposition and other elements, such as the orientation of the view of the sculpture or the inclusion of painted or glass eyes. These elements suggest that funerary sculpture constituted a kind of incorruptible double of the body of the deceased, as defined by David Freedberg.

*Keywords:* Funerary sculpture, symbolism, double body.

### *La problemática*

La escultura funeraria novohispana ha sido una de las expresiones desdeñadas y poco estudiadas. Basta ver que muchos de estos ejemplares han sido olvidados, mal comprendidos e incluso destruidos. Hace ya 93 años que Manuel Romero de Terreros, en su texto *Arte colonial* (1921), comenzó con el estudio de estos materiales. Si bien su análisis fue poco profundo, las descripciones de las esculturas que revisó resultaron más que exhaustivas. En cambio, hace 70 años Manuel Toussaint (1942) amplió la visión en su texto *Escultura funeraria de la Nueva España*, en el que agregó la descripción de otros ejemplares que Romero de Terreros no describió, mencionó esculturas que ya desaparecieron —en su mayoría orantes— y dio su opinión sobre la factura de los mismos. No obstante, la interpretación de estos elementos conforme a su contexto y posible aproximación simbólica me parecen ausentes.

Sirva pues como antecedente mencionar que las interpretaciones llevadas a cabo sobre las esculturas funerarias hasta este momento son vagas y han quedado en un nivel descriptivo. Mi intención con esta intervención es rescatar ciertos elementos que me parecen importantes para ofrecer una interpretación simbólica de ciertas esculturas de diversos recintos religiosos de la ciudad de México, principalmente. Esta escultura, definida como “orante”, ya fue analizada por diversos estudiosos como Phillippe Ariès o Émile Mâle, quienes las definieron como la representación de cuerpos gloriosos. Por su parte, David Freedberg concibió a la escultura funeraria como un sustituto corporal del difunto, la cual requiere de una ritualización para ser consagrada; por ejemplo, orientar la escultura hacia cierto punto o espacio, darle vestimenta o proporcionarle “vista” y policromía, pues éstas son un simulacro que sustituye al fallecido.

### *El cuerpo doble*

Dentro del arte funerario mundial podemos mencionar como objeto recurrente del rito funerario a la escultura, la cual es en sí un documento y a la vez un retrato. Ésta no debe ser necesariamente fiel al difunto al que alude. En palabras de Martínez Artero (2004: 23): “El retrato, como relato visual, es desde el principio una imagen-documento, eco de un suceso originario que fija una existencia, huella del interés del ser humano por saber la historia de cada cara”. Para esta investigadora el género de retrato, ya sea en pintura o escultura, nació de la necesidad de los individuos de



trascender a la muerte y de figurarse mediante un objeto o serie de objetos que los representen, en una especie de sustitución mágica. A esto la autora lo designa como la construcción de un “otro” o, mejor aún, de un “doble”:

Los comienzos del retrato pueden ser vistos como una sucesión de acciones que se caracterizan por la conciencia de la muerte y la construcción objetual de la última mirada. Para preservarla se sacaban las mascarillas mortuorias en cera, en las que aún quedaba la huella de la vida. Estas primeras muestras pueden ser llamadas ya “doble” del difunto por cuanto adquieren y portan un legado del sujeto vivo a través de la última mirada impresa en los rasgos fieles del rostro en el tránsito de la vida a la muerte [...] Por otra parte, hay un doble físico. El “doble” que procede del ámbito de la escultura [...] es la figura sólida que sustituye al difunto y acoge el fantasma inmaterial [...] Adelantando acontecimientos, el doble sería pues la construcción desesperada de la imagen del rostro ante el pavor de su disolución [...] la materialización de una posibilidad de seguir viviendo como viven los ancestros en los hijos y éstos en sus descendientes a través de la memoria del linaje, creando así otra memoria paralela a la de los acontecimientos hecha dobles [...] (*ibidem*: 27).

En efecto, la construcción de un “doble” obedece finalmente a la necesidad de generar una memoria del fallecido; sin embargo, será impercedera al constituirse sobre una base material concreto-sensible donde la esencia del fallecido permanezca. Asimismo, Martínez Artero explica que la “esencia” del difunto, al que podemos denominar de diversas maneras –como fantasma, aliento o espíritu–, puede residir mágicamente en la elaboración de un sustento físico como la escultura: “Nacimiento y escisión irreversible, el ‘doble’ es el enigma de la representación. Se trata de un segundo cuerpo que absorbe la sustancia espiritual, invisible (espectro, *eidolon*, *phantasma*, ánima) y es capaz de hacerla sobrevivir en su parte material visible, la imagen (*imago*, *similitudo*, *simulacrum*), lo que permite entender el surgir de la obra de arte como una construcción plástica, metáfora de la ausencia” (*ibidem*: 35).

### *La “esencia” en la escultura*

David Freedberg menciona que las esculturas, en especial aquellas que pertenecen a un contexto religioso, se consagran de diversas maneras para que sean “habitadas” por una esencia o sustancia. Entre estos ritos o formas de consagración se pueden enunciar los siguientes:

- a) “Abrir” o pintar los ojos.
- b) Dotar de vestimenta e incluso ponerle accesorios.
- c) Orientarlo hacia un contexto de lo sagrado, ya sea en un espacio u orientando su mirada hacia lo divino.
- d) Bendecir o lavar la imagen con agua bendita o lustral.

Investir o dar “vida” a una imagen se entiende, según Freedberg (2011: 107), como la etapa final que se da a una escultura, y a su vez inaugura su nuevo estatus: “Es la etapa final porque se realiza cuando se dan los toques finales a la estatua; pero también inaugura el nuevo estatus de la imagen, porque ésta es colocada en un santuario o en otro entorno sagrado. Como todos los ritos de consagración, es a la vez un rito de fin y de comienzo; es esencia, marca la transición de objeto inanimado hecho por el hombre a objeto con vida”.

### *La dicotomía yacente-orante*

Ya expresé que la escultura tratará de sostener la esencia de lo que representa. En el caso de la funeraria, buscará mantener la esencia del difunto, de sustituirlo, de darle permanencia mediante un objeto que reemplace el cuerpo que se descompondrá. En su libro *El cadáver* (1980), Louis-Vincent Thomas menciona que por lo general toda cultura se valdrá de diversos medios para darle un soporte material al fallecido; desde muñecos o esculturas de estricto parecido o mediante objetos que lo representen, como una máscara, una prenda de ropa o incluso una parte de su cuerpo: “[...] con las representaciones metonímicas o metaforizantes de las figuras, siempre se trata de reemplazar el cadáver que ya no está, de sustituir los desechos con una imagen que nos tranquilice, de ofrecer al difunto una base sólida que él podrá habitar o requerir, de perpetuar su recuerdo” (Thomas, 1980: 73).

Es común que en el arte funerario se represente una dicotomía casi universal, el ciclo vida-muerte, en la que se figura a la muerte como tránsito para renacer. En el caso de la escultura funeraria, encontramos esta dicotomía representada en los conceptos visuales del yacente-orante. Es importante mencionar que toda cultura, así como representa los efectos de la muerte, tiene en contraparte símbolos y elementos que nos remiten al renacimiento y al florecimiento en otra vida. Así, si la representación del yacente comienza a presentarse como un muerto ordinario, ¿cómo representar la bienaventuranza de la resurrección? (Vega, 2009: 162).

En Europa, hacia el siglo XIV y durante el XV, se tienen ejemplos de esculturas orantes junto con otro tipo de tumbas, como las laudas sepulcrales o los túmulos funerarios. Se define a las esculturas orantes como aquellas representaciones de personajes masculinos y femeninos que, arrodillados, parecen orar, y se les asocia con las primeras representaciones de la transmigración del alma. Así, en algunas tumbas comienza la asociación del yacente –ya como la parte física y muerta– y el orante –como la parte eterna y resucitada–. El orante constituye una representación que nos brinda la idea del triunfo sobre la muerte: “Al lado de los yacentes, y luego en su lugar, la mirada menos avisada descubre otra serie de efigies funerarias: el difunto está representado en ellas, por regla general de rodillas, a veces de pie, ante una persona de la Trinidad, y absorto en la contemplación de una escena santa. Los denominaremos orantes. Al principio se asocia a los yacentes. Luego están solos: entonces el orante ha sustituido al yacente en la convención funeraria” (Ariès, 1985: 208).

De esta forma el orante se convierte, dentro de la escultura tumbal, en la imagen de un bienaventurado que ahora presencia una hierofanía; es decir, una manifestación celestial y divina: “De hecho, los orantes aparecen en el espacio de las iglesias cuando el donante quiere simular su futuro en el más allá. Porque el orante es un personaje sobrenatural [...] entre el siglo XVI y el XVII, el orante nunca fue representado solo, y éste sobre su tumba [...] Forma parte de la Corte celestial [...] es una figura de eternidad: ante la majestad del padre eterno [...] ante la Virgen y el niño[...]o ante la vista de algunos grandes santos” (*ibidem*: 214).

### *Algunos elementos de interpretación simbólica de la escultura orante novohispana*

Entre los elementos simbólicos que me parece que están presentes en la escultura novohispana, sin duda uno de ellos es la orientación, de acuerdo con lo expresado por Freedberg. En el caso muy bien documentado por el padre jesuita Francisco Florencia, se menciona que la escultura de Alonso de Villaseca, ubicada en la capilla del colegio de San Pedro y San Pablo, se hallaba orientada hacia el altar mayor, ubicada por encima de su propia tumba; es decir, sobre sus restos, de manera que en este ejemplo tenemos presente la dicotomía yacente-orante:

[...] y porque se viese, que duraba, y permanecía en su ánimo la estimable memoria de quien con su hija le había dado tanta riqueza; años después, cuando se acabó la iglesia, le erigió un ostentoso mausoleo toda de mármol blanco obra corintia con columnas acana-

ladas, que sustentan el vistoso remate, que forman dos roleos que están teniendo un hermoso escudo de sus armas [...] Éstas eran las armas de su profunda nobleza, la de su hidalguía cristiana, son las cuatro virtudes cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, en los cuatro nichos del intercolumnio [...] la fe y la esperanza por remate de los roleos, y la caridad (todas con sus insignias) debajo del arco redondo, que cierra el nicho principal, en que está *su estatua de cuerpo entero de rodillas mirando al altar mayor* [...] Al un lado, y otro de su estatua, están dos cigüeñas de bronce dorado, y debajo, *sobre la loza de su sepulcro*, cuatro leones del mismo o metal [...]. (Florencia, 1955: 322-323).



**Figura 1** Escultura orante de Buenaventura Median y Picazo, Iglesia de Regina Coelli, ciudad de México

**Fotografía** José Alejandro Vega Torres

Respecto a lo anterior, Ariès (1985: 211) menciona que las tumbas reales de Felipe II y sus familiares están dispuestas de tal manera que las esculturas orantes, elaboradas por Pompeo Leoni, estén visibles en la iglesia superior, mientras que sus cuerpos son los yacentes que reposan en la cripta, tal como sucede en el caso anterior. Por su parte, Fernández y Veytia (1931: 520) mencionan casos similares en Puebla durante el siglo XVIII, en los que se menciona que se puso escultura sobre los restos mortales de Alonso Mota Escobar y de Diego Lagarche.

Otro ejemplo ubicado en la capilla de los Medina y Picazo, dentro de la parroquia de Regina Coelli, es la escultura de Buenaventura Medina y Picazo. La capilla de la Purísima Concepción, mandada a construir por el propio religioso, se bendijo el 15 de noviembre de 1733. Allí se mandó venerar a la Santísima Virgen en su advocación de la Purísima, y para ese año se menciona ya la existencia de la escultura de este benefactor; es decir, dos años después de su muerte (Obregón, 1971: 17-18).

En este ejemplo escultórico tenemos algunos elementos para realizar su interpretación simbólica contextual. La escultura de don Buenaventura Medina y Picazo se halla en un nicho, en la capilla que él mismo pidió construir del lado del Evangelio:



**Figura 2** Escultura orante de Diego del Castillo. Museo Nacional de las Intervenciones, ciudad de México

**Fotografía** José Alejandro Vega Torres



**Figura 3** Escultura orante de Elena de la Cruz, Museo Nacional de las Intervenciones, ciudad de México

**Fotografía** José Alejandro Vega Torres

mirando a una escultura hoy existente de la Purísima Concepción del siglo XVIII, se muestra arrodillado. De esta forma el orante —es decir, don Buenaventura Medina como resucitado— se encuentra frente a lo sagrado, representado por la Virgen María. Sin embargo, la dualidad yacente-orante aquí se encuentra ausente (figura 1).

Por último, debo mencionar dos esculturas de la segunda mitad del siglo XVII, las cuales corresponden a los benefactores del ex convento dieguino de Churubusco. Me refiero a las de don Diego del Castillo (figura 2) y Elena de la Cruz (figura 3), localizadas en las actuales instalaciones del Museo Nacional de las Intervenciones. Por desgracia las esculturas fueron removidas de su contexto original.

Diego del Castillo era natural de Granada, había llegado a la Nueva España como un modesto caldero y logró reunir una gran fortuna debido a su manejo con la plata. Donó a la iglesia el retablo mayor, que costó 3 300 pesos, y contrató al maestro escultor y ensamblador Juan Montero. Asimismo, se habla de la contratación para las pinturas de este retablo a Baltasar de Chávez (Castro, 1982: 9). Es posible que tanto

la escultura de este personaje como la de su esposa se hallaran cerca del presbiterio de la iglesia de Churubusco, empotrados en algún nicho: “Fue enterrado en la iglesia de Churubusco en el presbiterio del día 15 [1678]” (Mena, 1921: 262).

Desafortunadamente no sabemos cómo fueron sus sepulturas de manera integral. Su escultura, con las manos regocijadas en el pecho, probablemente dirigía la mirada hacia el altar mayor, hacia la presencia divina de Cristo. Junto con la escultura de su esposo, es muy probable que se situara en el presbiterio, donde reposaban los restos de Diego del Castillo. Ambas esculturas de seguro miraban hacia el altar mayor, aunque Lauro Rosell (1947: 10) menciona que se ubicaban en dos nichos hacia la entrada de la tribuna, en uno de los brazos del crucero de la iglesia, y que, en efecto, ambos personajes fueron enterrados en el presbiterio del lado del Evangelio.

### *Comentario final*

A pesar de los brevísimos ejemplos que perduran de la escultura funeraria orante, es posible obtener algunos elementos que nos permitan dar una interpretación simbólica de las mismas. Hemos tomado en cuenta que fueron dotadas de “vista” y, en relación con esto, quedaron orientadas hacia una imagen en particular considerada como sagrada. De acuerdo con Ariés, así dispuesto el orante se confirma que estos personajes representan a seres que trascendieron hacia el espacio de lo sagrado y lo sobrenatural. Asimismo, sus esculturas son el sustituto de un cuerpo que se descompondrá. En este caso la escultura es el asiento incorruptible donde se fija la esencia del individuo fallecido, sobre todo cuando a se le asocia —de ser el caso— con los restos del fallecido.

### *Bibliografía*

- ARIÉS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus (Humanidades), 1985.
- CASTRO, Efraín y Alonso ARMIDA, *Churubusco. Colecciones de la iglesia y ex convento de Nuestra Señora de los Ángeles*, México, INAH, 1981.
- FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA y Mariano VEYTIA, *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles de Nueva España*, Puebla, s.e., 1931.
- FERRER, Eulalio, *Pompas fúnebres*, México, FCE/Trillas, 2003.
- FLORENCIA, FRANCISCO, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, México, Academia Literaria, 1955.

- FREEDBERG, David, *El poder de las imágenes*, Madrid, Cátedra, 2011.
- MARTÍNEZ ARTERO, Rosa, *El retrato. Del sujeto en el retrato*, Madrid, Montesinos, 2004.
- MENA, Ramón, *Churubusco-Huitzilopochco*, México, Departamento Universitario de Bellas Artes-Dirección de Talleres Gráficos, 1921.
- OBREGÓN, Gonzalo, *La capilla de los Medina Pícazo en la iglesia de Regina Coeli*, México, Departamento de Monumentos Coloniales-INAH, 1971.
- \_\_\_\_\_, “Un sepulcro plateresco en México”, en *Anales del IIE*, vol. IX, núm. 33, 1964.
- ROMERO DE TERREROS, Manuel, *Arte colonial*, México, Librería Robredo, 3ª serie, vol. II, 1921.
- ROSELL, Lauro, *Convento dieguino de Santa María de los Ángeles*, México, INAH, 1974.
- THOMAS, Louis-Vincent, *El cadáver. De la biología a la antropología*, México, Paidós, 1980.
- TOUSSAINT, Manuel, “La escultura funeraria en la Nueva España”, en *Anales del IIE*, núm. 11, 1944.
- VEGA TORRES, José Alejandro, “Reflexión sobre algunos ejemplos de escultura funeraria colonial. Una propuesta interpretativa”, en *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, año 6, núm. 10, 2009.

# Los sermones del Purgatorio en el pensamiento novohispano

María del Consuelo García Ponce / Alan Eduardo Hurtado Arce  
Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información,  
Universidad Nacional Autónoma de México

## RESUMEN

Durante el periodo novohispano se dio una gran importancia a la muerte. Este fenómeno resultó fundamental en las relaciones de la vida cotidiana. El deceso de cada individuo implicaba ciertas normas y la deuda moral de pedir por el alma del difunto para que llegara junto a Dios. La obligación de orar por el fallecido no sólo era para los familiares, sino también para el resto de la comunidad. En este artículo se profundiza en el pensamiento novohispano mediante la investigación en fuentes primarias que permitan explicar las diversas manifestaciones sociales, culturales e ideológicas respecto a la idea que se tenía del Purgatorio como lugar de purificación para llegar al cielo, tras la expiación de los pecados.

*Palabras clave:* Purgatorio, sermones, almas, Nueva España, muerte, discurso.

## ABSTRACT

Great importance was given to death during the colonial period in New Spain. This phenomenon was crucial in everyday relationships. The demise of each individual implied certain rules and a moral debt in order to ensure the deceased's spirit join God. Prayers were required for the dead, not just on the part of their relatives but also the entire community. This paper delves into thought in New Spain, based on research in primary sources that make it possible to explain social, cultural and ideological elements concerning the idea of Purgatory as a place for purification to atone for sins to be able to reach heaven.

*Keywords:* Purgatory, sermons, souls, New Spain, death, discourse.



*Subvenite*  
*Subvenite Sancti Dei*  
*Occurrite Angeli Domini*  
*Suscipientes animam ejus*  
*Offerentes eam In conspectu Altissimi.*  
*Suscipiat te Christus*  
*Qui vocavit te et in sinum*  
*Abrahae Angeli deducant te.*  
*Suscipientes animam ejus. Offerentes eam*  
*In conspectu Altissimi Requiem aeternam*  
*Dona ei Domine et lux perpetua luceat ei.*<sup>1</sup>

El mundo novohispano, reflejo del europeo, dio una gran importancia a la muerte. La sociedad novohispana giró en torno a la salvación y su cosmos cotidiano se entrelazó con el mundo sobrenatural, viviendo así alrededor del acontecer soteriológico. El fenómeno de la muerte resultó fundamental en las relaciones de la vida. El deceso de cada individuo implicó ciertas reglas y una deuda moral de pedir por el alma del difunto para que ascendiera junto a Dios. La obligación de orar no sólo era de los familiares, sino también de los miembros de la comunidad. Debido a este contexto, los frailes y sacerdotes insistieron en sus prédicas y sermones en la magnitud que implicaba el quehacer colectivo y pagar la deuda del difunto de modo que fuera al cielo.

En este artículo se profundiza acerca de la muerte y lo que acontece después de ella desde la mirada cristiana. La investigación se realizó con base en fuentes primarias que permiten explicar el tema en las diversas manifestaciones sociales, culturales e ideológicas del pensamiento novohispano. En su objetivo de disponer a los fieles para su muerte, la Iglesia normó su comportamiento, ayudándose de diversos compendios y sermonarios con temas morales o tropológicos.<sup>2</sup> La hoy llamada “literatura

---

<sup>1</sup> Aliviar Santos de Dios/ Los ángeles se reúnen/ en la recepción de su alma/ ofrecerlo en presencia del Altísimo./ ¿Usted acepta a Cristo?/ A quien los ángeles le conducen/ al llamado Seno de Abraham./ Tome su lugar al ofrecerlo/ en presencia del Altísimo./ El Señor le conceda el descanso eterno,/ y dejar que la luz perpetua brille sobre él.

<sup>2</sup> La tropología, del latín *tropos*, significa “giro” o “vuelta”, “girar a la razón”. Forma parte de la teología y es la que se encarga de hacer reflexionar al ser humano sobre su comportamiento y lo hace responsable de su conducta, al ayudarlo para que alcance el fin que se propone el cristianismo, que es la salvación de su alma.



Miguel Cabrera, *La preciosa sangre*, Museo Nacional del Virreinato **Fuente** plus.google

para salvar el alma” es un conjunto de manuscritos e impresos que hicieron de la vida una constante preparación.

La misión de los libros del “bien morir” era apoyar a los cristianos para que meditaran sobre una vida ejemplar y a la hora de la muerte alcanzaran un estado ideal de santidad. Entre estas obras se encuentran *Agonías del tránsito de la muerte*, *El incrédulo sin excusa*, *Preparación al bien morir*, *Caminos al Cielo*, *Cura de almas* y *Maná del alma*, entre muchas otras, donde se explican los hechos que suceden entre la agonía y la muerte física, los juicios y el final de los tiempos; también se dan consejos y se enseñan las oraciones que el cristiano debía saber para salvar su alma.

Durante la agonía, los cristianos debían saber cómo vencer al demonio, el cual estaba al acecho para llevarse el alma. Había que estar dispuesto, puesto que cuando alguien sucumbía, el primer juicio tenía lugar en el interior de la alcoba del moribundo, quien era el único capaz de observar la lucha entablada entre el bien y el mal. Las plegarias socorrían para que Cristo, la Virgen, los ángeles o los santos vinieran en su ayuda y combatieran en contra del demonio, que intentaba convencer al agonizante para que se fuera al infierno. Los diablos y los santos se disputaban las obras anotadas en el libro de cuentas del moribundo, quien rezaba para que ganaran las obras buenas.

En las fuentes no sólo se examinaron sermonarios, sino que también se analizaron diversos tratados que sirvieron para ilustrar a los predicadores que realizaban sermones. En esos textos se observa que muchos escritos son similares y se refieren al tema en forma semejante, quizá a veces insistiendo en algún contenido en particular. Muchos compendios fueron traídos de Europa por los misioneros y fueron llegando América a lo largo del periodo novohispano.

En su inciso de jaculatorias, fray Juan Nieto (1763: 188) escribió lo siguiente: “[...] para que el sacerdote, leyendo una, o más para consigo, tenga materia sobre qué



Destierro de ignorancias Fuente Google



Sermones de las almas del Purgatorio Fuente Google

hacer en alguna breve plática al enfermo, añadiendo o quitando, según y cómo le pareciere [...].”

De estos escritos citaremos los más significativos; por ejemplo, el conocido libro de Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla y virrey de Nueva España, *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*,<sup>3</sup> en cuya “Dedicatoria” manifiesta su sentir respecto a las almas del Purgatorio. El prelado comenta que reunió el libro con las visitas que realizó en las diócesis donde sirvió, y anota que añadió a su obra una recopilación de hechos de las “visiones de las almas del Purgatorio” que tuvo la madre sor Francisca del Santísimo Sacramento.

El padre Boneta, uno de los autores más consultados en el mundo novohispano, de extensa pluma y cuyas obras tuvieron varias reimpressiones, asienta que publicó sus

<sup>3</sup> Editado en 1661, dos años después de su muerte, el libro de Palafox y Mendoza se terminó de escribir en 1658. Sus obras se encuentran disponibles en 15 tomos, impresas en Madrid en 1762 por iniciativa de los carmelitas descalzos. Palafox llegó a México en 1642, donde vivió casi hasta sus últimos años, y regresó a España en 1649.

*Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos* para el beneficio de las benditas almas, con la intención de que al leerlo se pensara que no fue escrito por él, sino que estuvo articulado por las difuntas almas, de modo que se debía leer haciendo aprehensión de que uno ve u oye a su difunto padre, deudo o amigo, clamándolo por su nombre desde aquel fuego en que está angustiadamente braceando, dice el padre Boneta; se lanzan así esos *Gritos* con el clamor que lo encamina a uno y no a los otros.

Otro manual es el de fray Alonso Vascones, *Destierro de Ignorancias y aviso de Penitentes, Pictima del Alma y arte de ayudar a bien morir*, en cuyo tercer apartado se relata lo relacionado con la brevedad de la vida, la muerte y lo que pasa después de ella, en un tratado completo del Purgatorio. En el prólogo de sus *Noticias de la otra vida y del estado de las Almas en el otro mundo*, el jesuita Pinelli indica que el contenido del libro son las armas con que el lector cristiano logrará defenderse de los asaltos del peligrosísimo infernal enemigo, el cual acarrea a los hombres hacia una vida relajada y epicúrea. Ofrece tratar con claridad sobre la otra vida, de modo que los fieles procedan como verdaderos cristianos y salgan vencedores, alcanzando la eterna corona que Dios les tiene preparada.

En sus *Prácticas de Curas y confesores y doctrina para penitentes*, el padre Benito Remigio Noydens, de los regulares menores, acopia un sumario interesante sobre la confesión de los pecados, parte trascendental en los breviarios del Purgatorio, y expone sobre las indulgencias. El manual curioso y de diversos asuntos de fray Juan Nieto, titulado *Manogito de Flores [...] da esfuerzo a los moribundos, enseña a seguir a Christo y ofrece seguras armas para hacer guerra al demonio, ahuyentar las tempestades, y todo animal nocivo*, dedica —entre conjuros y exorcismos— algunas páginas del capítulo sexto al bien morir.

Respecto a los libros explícitos de sermones, dedicados a las almas del Purgatorio, están el compendio *Sermones de las almas del purgatorio*, de Joseph Brò (1767); los *Sermones fúnebres* del padre Manuel de Naxera; los *Sermones varios, morales y panegíricos* de Alexo Bonet, y *Voces al Alma, dadas dentro, y fuera de España* de Agustín de Castejón.

De las fuentes actuales consultadas, los diversos escritos sobre las almas de María Concepción Lugo Olín resultan imprescindibles para entender el tema en el pensamiento novohispano.

### *El descanso eterno*

Desde la Antigüedad, en las distintas religiones y civilizaciones existió el cuestionamiento hacia la muerte: qué pasaba después de ella y si existiría un más allá, para lo cual se han ofrecido múltiples respuestas.

En la religión cristiana, y según los Evangelios, Cristo fue enviado a la Tierra con el propósito de consumar su misión salvadora, que consistía en resguardar a la humanidad inmersa en el pecado, según san Agustín como resultado del abuso de la confianza de Dios establecida en el libre albedrío. La apologética y la patristica reforzaron este extenso mecanismo discursivo, el cual tuvo sus inicios en la época paleocristiana. La instrucción cristiana instauró la semilla de la fe en los necios del saber divino, con una catequesis que enseñaba que Cristo vino a redimir a los hombres del pecado, ofreciendo la salvación del alma en el momento de la muerte.

La salvación se prometía a cambio de una conducta virtuosa que conduciría a un cielo maravilloso, empíreo, pleno de placeres y bondades, y sobre todo colmado por la presencia de Dios. Por otra parte, y de manera antitética, quienes pecan y se comportan mal serán acreedores al infierno, conocido como el reino del mal, un sitio envuelto en un mundo de tinieblas, fuego, castigos y padecimiento perpetuos. A partir de la dualidad vicio-virtud/bien-mal se realiza el análisis axiológico pío. La trama diegética del hombre cristiano se divide de esta manera en dos brechas: mientras que la primera muestra a la fe como un dogma, la segunda aborda el aspecto cultural.

Por esta razón, el discurso soteriológico posee un complejo aparato muy articulado, con múltiples ilustraciones sobre cómo debe ser la conducta del ser humano, de modo que al fenecer alcance sin percances el eterno descanso. La educación moral y social proporcionó una serie de modelos de virtudes y valores, con el objetivo de dejar los bienes terrenales o físicos, las riquezas adquiridas, los objetos e incluso las relaciones familiares y amistades en un plano secundario. Esto permite al hombre hacer conciencia y lo despierta del sueño y deseo ilusos de controlar los hados.

La Iglesia católica alecciona que hay un Dios omnipotente y omnipresente en un sistema de poder que observa la vida de los hombres, registrando las acciones de cada uno; por tal motivo es imposible evitar las consecuencias de sus actos. Según la doctrina cristiana, al arribar el fin del mundo se llevará a cabo el Juicio Final, donde, según las creencias, Jesucristo juzgará a vivos y muertos según hayan obrado –bien o mal–, y se les asignará como morada un lugar donde pasarán la eternidad: el cielo o el infierno.

Pero ¿qué pasa después de la muerte y antes del fin del mundo y el Juicio Final? El cristianismo predica que luego de morir se realizará un juicio particular para cada hombre, a modo de calificar las acciones de su vida. Las almas manchadas de pecado venial serán enviadas a un lugar intermedio, donde purificarán estos pecados hasta que se presente el Juicio Final; a este sitio se le conoce como Purgatorio.

### *El Purgatorio*

Basado en las premisas de la teología medieval, el Purgatorio es el sitio de la ablución de los elegidos, totalmente distinto del castigo de los condenados al infierno. En este espacio extraterrenal se expían las culpas y pecados en un fuego abrazador, hasta que las almas cumplan su castigo y sean guiadas a un estado de gracia que las haga dignas de la recepción celestial.

Se dice que los antecedentes del Purgatorio se iniciaron con la purificación empleada en tiempos bíblicos, en la llamada Piscina de Bethesda o Probática (Libro de los Reyes II, 18, 17 y también en el Libro de Isaías, 36, 2) conocida como un recinto lavador donde se preparaba a las ovejas antes de ser sacrificadas en la liturgia judía; posteriormente obtuvo un significado de purificación, por lo cual los inválidos y enfermos acudían ahí en busca de curación. El Purgatorio tendría esa misma función de elementos en común; mediante la catarsis, el rebaño del Señor pagaría sus pecados. Allí el castigo mayor para los dolientes sería que sufrirían a causa de la falta de Dios.

La Iglesia formuló la doctrina de la fe relativa al Purgatorio en los concilios de Florencia y de Trento, basándose en la tradición referida en ciertos textos de las Escrituras donde se habla de un fuego purificador (1 Cor., 3, 15; 1 P 1, 7). Interesada en combatir los avances del protestantismo, la Contrarreforma realizó el Concilio de Trento, donde los teólogos definieron la nueva doctrina de la Iglesia cristiana. En el mundo novohispano, Felipe II mandó guardar y observar este concilio.

En la vigésima quinta sesión, del día 2 de diciembre de 1565, se exponen los puntos del Purgatorio y se indica que la Iglesia católica, instruida por el Espíritu Santo –según la doctrina de la Sagrada Escritura y de la antigua tradición de los padres e ilustrado en los sagrados concilios– precisa que las almas detenidas en el Purgatorio reciban alivio con los sufragios de los fieles y, en especial, con el sacrificio de la misa.

El santo concilio manda a los obispos que cuiden con suma diligencia que la sana doctrina del Purgatorio se instruya en todas partes y sea conservada por los fieles cristianos. Se añade que en los sermones de lengua vulgar para la ruda plebe se descarten las cuestiones muy difíciles y sutiles que nada conducen a la edificación y con las que rara vez se acrecienta la piedad, y que tampoco se consienta que se divulguen y traten cosas inciertas o con indicios de falsedad. Además, que se prohíban las escandalosas que sirven de tropiezo a los fieles; aquellas que tocan en cierta curiosidad, superstición o tienen restos de interés o sórdida ganancia.

Asimismo se asiente que los obispos cuiden que los sufragios de los fieles se destinen para las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad, ejecutados

de forma piadosa y devota según lo señalado, y que se satisfaga con diligencia y exactitud cuanto se deba hacer por los difuntos, según exijan las fundaciones de los testadores u otras razones, por parte de sacerdotes y ministros de la Iglesia y otros con esta obligación (López, 1847: XXV).

¿En qué lugar se halla el Purgatorio? Fray Vascones asienta que, antes de que naciera Cristo, había cuatro regiones o receptáculos debajo de la Tierra, destinados para mostrar en ellos la divina justicia de Dios. Uno era el Limbo de los santos padres y los demás justos a la espera de la venida del mesías, a quienes se les perdonaba el pecado original por la circuncisión, en tanto que a las mujeres se les perdonaba por sacrificios y oblações. El segundo era el Limbo de los niños que morían antes de que les perdonaran el pecado original. El tercero era el Purgatorio, a donde iban las ánimas a purgar. Y el cuarto lugar

era el Infierno. El autor se apoya en que esta teología la tratan en particular Escoto, san Buenaventura, el maestro de las Sentencias, Beda y otros (Vascones, 1718: 260).

La Iglesia enseñó a los fieles que los pecados veniales podían ser perdonados en vida mediante los santísimos sacramentos, entre éstos la confesión y las obras de misericordia. Sin embargo, para obtener el indulto fue esencial el reconocimiento y el dolor de la acción. La penitencia interior era necesaria para gozar de la presencia del creador y librarse del reato, para disfrutar así de las promesas celestes. Los reos que yacen en el suplicio del Purgatorio eran evocados como los parientes, amigos y bienhechores a quienes, por mandato de la Ley Divina, los fieles debían amar como si fueran ellos mismos, considerando lo siguiente: “[...] Que están presas en tinieblas, con dolores de muerte, pobres, y mendigas. Reparo en esto último de que están como mendigas. ¿Y qué nos querrá decir en esto? [...] Mendigo es propiamente



Cruz de cofradía de las almas del Purgatorio, Casa de la Zacatecana, Querétaro **Fuente** Fotografía del autor

aquel que no teniendo bienes, ni pudiéndolos ganar, pide limosna para su socorro [...]” (Brò, 1767: 68).

La piadosa devoción a las ánimas del Purgatorio fue alentada por los discursos novohispanos, que señalan a la misma como santa y saludable: santa, por ser un ejercicio perfecto, y saludable, por ser conveniente y favorable tanto para las almas sufrientes como para los fieles. De esta manera se fundaron las cofradías de almas, cuyo objetivo fue ayudarlas a salir del Purgatorio.

Los libros narran que este culto abre los ojos a los que van por el mundo en vida, haciéndolos pensar en las penas venideras; asimismo, que los creyentes oigan y atiendan, ya que los suplicios piden socorro y ni siquiera la mayor tolerancia es capaz de aplacarlos. Según la explicación teológica, el fuego que abrasa a las almas siempre arde y no se apaga; los dolores que penetran a cada instante son los más agudos y, por desgracia para los pecadores, no encuentran alivio. Fray Alonso Vascones (1718: 262) da un ejemplo de lo que vieron o supieron varios santos:

[...] santa Brígida vio cierta revelación donde grande multitud de ánimas en figura corporal, llegaban a los atormentadores y les ponían una corona de fuego que les apretaba la cabeza hasta hacerles saltar los sesos por las narices, orejas y ojos de la cara, otros les tiraban la lengua con una tenaza de fuego, otros le rompían y magullaban a palos todo el cuerpo y otros les echaban grandes sartenes de pez y azufre derretido por encima y otros los echaban en unas tinas como ollas y con unos grandes fierros y garfios revolviéndolos de una parte a otra y de arriba abajo. Otros le atravesaban con un clavo de una oreja a la otra. En un campo había otros tendidos en el suelo que los clavaban en la espalda, vientre o pechos con clavos de fuego. Todos daban grandes alaridos quejándose [...] San Vicente diciendo misa, vio a su hermana en medio del fuego, que estaba comiendo un niño negro y luego lo trocaba y luego lo tornaba a comer y tenía un hombre muerto a sus pies [...]

Los manuales conciben una alegoría con la muerte de Cristo y su agonía, señalando que, para él, una de las causas de mayor pena fue el olvido de los hombres. Con esto presente, se enfatiza que si el propio Dios es colmado por una inmensa congoja, los espíritus de los mortales son más propensos a padecer el abandono por parte del mundo de los vivos: “[...] clama con desengaño porque si el mundo sólo de engaños puede ser escuela, el Purgatorio sólo de desengaños puede ser Cátedra porque un alma del Purgatorio toda circuida de penas y llamas, toda angustia, toda atado de grillos no es menos que una animada doctrina, y una desengañada eloquencia que íntima a todos los que en esta vida van por el mundo [...]” (Brò, 1767: 151).



### *Sermones del Purgatorio*

Hay que recordar que la finalidad de la religión católica fue llevar las almas por el camino de la salvación; por tal motivo, la Iglesia se dedicó a la prédica de sus principios, y alrededor de ese propósito giró la historia de muchos pueblos durante siglos, formando la Ciudad de Dios.

Con este objetivo a lo largo de su historia, el cristianismo ha buscado herramientas y métodos para lograr sus términos de conversión, los cuales se han ido perfeccionando y enseñando a sus predicadores a fin de que la evangelización resulte eficaz. En este adiestramiento, la tradición cristiana dio primacía al estudio de la oralidad; la palabra enseñada promovía valores y virtudes como la humildad, la generosidad, la templanza, la caridad, la misericordia y el perdón, entre otras enseñanzas. Las prédicas y los sermones ayudaron a formar una sociedad armónica, la cual miraba desde la norma y la lección moral, que ha sido la misma a través de la plenitud de los tiempos.

El espacio escatológico adquirió así una significación central en la vida presente de los fieles, quienes vivían en función de la vida futura; los devotos debían recordar constantemente la necesidad de la salvación de su alma. Esto hizo que se viviera con temor, en una pastoral del miedo y en una lucha constante contra el pecado, reflejada en la destrucción del mal y, por ende, del demonio. De esta manera los fieles siempre estuvieron bajo la mirada vigilante de los miembros de la Iglesia, que marcaron los modelos morales y sociales a seguir.

Los teólogos y moralistas juzgaron conveniente introducir sermones para la preparación de la muerte. Como elemento de la retórica cristiana, este discurso enseñaba al predicador —el cual debía estar perfectamente preparado: conocer la Biblia, las autoridades de la Iglesia y un sinnúmero de recursos— el arte de encontrar, apelar, narrar, conocer y disponer lo perteneciente a la salvación de las almas, a modo de dar ejemplos para enseñar, emocionar, conciliar y, sobre todo, conmover y convencer a los oyentes.



*Cuadro de ánimas*, Real de Catorce **Fuente** Worlddisround



*Preciosa sangre*, Templo de Ozumba **Fuente** Pueblos de México

Al comenzar un sermón, en primer lugar se invocaba el auxilio divino, con lo que se exponía un tema de manera clara y devota. Éste podía ser hagiográfico, conmemorativo o normativo, con una explicación tropológica o moral, si bien el arte iba más allá y residía en la forma en que era expresado, por lo que debía desplegar de manera oral o escrita una historia con imágenes, logrando que el oyente las recreara en la mente a fin de recordarlas, a veces con ejemplos muy persuasivos para que los fieles entendieran los escarmientos a sus faltas.

En *Voces al Alma*, al referirse a los castigos ocultos de Dios a los pecadores, proporciona algunos ejemplos:

[...] Ahora mirad: Aquel tirano de Sicilia no le dio otro tormento a un delincente, que sentarle a una mesa regalada y espléndida; pero sobre ella havia una espada cortante, pendiente de un hilo, que cada instante le amenazaba con la muerte: fue horrible castigo por que le estuvo matando todo aquel tiempo con el susto. Pues ven acá alma [...] ¿Pues qué tiene que ver todo aquel peligro con el que a tí te amenaza? [...] ¿Tú segura? Maldita sea tu seguridad, pues debajo de ella, como de calma engañosa, se esconde tu perdición (Castejón, 1739: 247-248).

Así, los sermones del Purgatorio predicaron el dogma, el culto a las ánimas, las indulgencias, los sufragios, las actitudes que el hombre debe evitar y las que han de seguir, con lo que se exhortaba a despertar del embeleso en que se encuentran los vivos por ser propensos a caer bajo el engaño de que los bienes físicos y los placeres: si en la vida corpórea se abusaba de ellos, en el más allá se debería rendir cuentas por todo exceso, de modo que los gritos de las ánimas los ayudarían a discernir.

El padre Boneta (1703: 62-63) predicaba en *Gritos del Alma*:

[...] ¡Ay, Jesús! ¿Qué lugar es este en que me hallo? ¿Dónde me habéis traído, Santo Dios? [...] ¿Qué caverna es ésta? Ay de mí. ¡Donde no veo sino lobregueces; donde no oygo sino gemitos...

dos; donde no huelo sino ascos; donde no toco sino víboras; donde no siento sino golpes; donde no piso sino sierpes y desde donde escucho maldiciones, que contra mi amantísimo Dios están bramando los condenados, y demonios [...] humo que no se deshace, un fuego que no luze [...] la justicia de Dios en él me tiene [...]

En la pastoral del miedo abundan los relatos de apariciones. Estos espectros son los que dan testimonios del fuego abrasador del Purgatorio y sus castigos. Las ánimas aparecidas buscaban quien las socorriera para que les dijeran algunas misas y cumplieran con los sufragios. Hay narraciones muy descriptivas que servían para que, durante los sermones, los fieles imaginaran como eran en realidad los tormentos que recibirían. Expresan los autores que a estas almas del Purgatorio es verdad que muchas veces les da Dios licencia para que se aparezcan y hablen a algunas personas, o para remedio de sus tormentos o para revelar su estado a quien Dios es servido. Los sermones hacen referencia a santos que han ido hasta ese sitio. Vascones (1718: 265) expresa:

[...] Dionisio Cartusiano y Pedro Abad cuentan que en Inglaterra, el jueves santo, un religioso fue arrebatado en su espíritu y estuvo sin volver hasta el sábado santo y cuando le preguntaron dónde había estado y que había visto, éste contestó que el glorioso san Nicolás lo guió a una región muy ancha y muy grande, pero de horribilísimo aspecto, en la cual vio multitud innumerable de gente que eran atormentados con cruelísimos y terribilísimos tormentos de fuego, donde todos gemían, lloraban y daban voces por lo cruelísimos tormentos, más adelante en un profundo valle, con un río igual de profundo, cubierto de gran niebla y abominable olor, estaba también encendido en fuego con llamas que llegaban al cielo y junto un monte cargado de nieve escarcha y helados por lo que me maravillé de ver dos contrarios tan juntos, vi almas subiendo el río y que entraban en las llamas y salían de ellas para entrar en la nieve. Había un río de fuego lleno de licores de azufre, de pez y de resina y otras mezclas y vio muchos atormentados, el mayor incendio del mundo sería tibio en comparación. Las espantosas penas es imposible que lengua humana lo pueda explicar; aseveró el santo que pensó era el infierno, pero no, era el Purgatorio [...]

Aclaran los escritos que estas ánimas en pena a veces no hablan ni escandalizan ni espantan, sino que consuelan y animan. Sin embargo, hay que estar atentos, ya que a veces es una ilusión del demonio, quien ronda como león, bramando y buscando a quien tragar y engañar, para aparecerse a algunos tomando del aire formas y figuras de diferentes animales o, de otra manera, para sacar muchos males y pecados de



Cuadro de ánimas, San Agustín Salamanca, Fuente Señor del Hospital, fotografía de Benjamín Arredondo

ellas. Otras veces se aparece en figura de ángel de luz o de alguna imagen, o de crucifijo, para engañar a algún novicio. Con estos ejemplos queda claro que es el demonio el que espanta o altera, o deja soberbio, hipócrita, indevoto, distraído, atrevido o cuanto resulta en deshonra, afrenta o infamia de algún próximo vivo.

En su *Introducción de Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, Palafox explica cómo llegaron a sus manos los escritos de las “apariciones” de sor Francisca del Santísimo Sacramento y cómo los leyó con atención, sin la intención de acumular más ejemplos de almas aparecidas, aunque aclara que con lo que registró alumbraría más de cerca la luz.<sup>4</sup> En estas apariciones, por ejemplo, el regidor se presentó y ella le preguntó: ¿Por qué está detenido? A lo que el aparecido le contestó que por las demasiadas pretensiones que tuvo en el mundo, por no haber despachado los negocios con brevedad.

Otro hombre se le apareció y le preguntó de dónde y quién era. Respondió que un gran pecador que mataba a sus hijos y tenía ya 80 años en el Purgatorio, por lo que

---

<sup>4</sup> Son varias las apariciones que la monja va anotando con sus fechas, las cuales se enumeran en el libro para un total de 229. Dice que las escribió por obediencia, para que la obra sea utilísima para las almas en este valle de miserias. El padre Boneta (1709: 121) también habla de estas apariciones de sor Francisca.

le pedía que lo encomendara a Dios por sus pecados tan grandes. El oidor se le apareció y le pidió que dijera a su hermana que estaba agradecido de lo que hacía por él. Un día un difunto espantó a sor Francisca, pero le dijo: “No temas, soy el hermano del prior que murió en las Indias; quería que le dijeras a mi hermano que le estoy agradecido por la caridad que ha hecho, ya que en vida fui muy malo”.

### *Conclusiones*

Para conocer y analizar historiográficamente a la Nueva España, se requiere la comprensión del discurso bajo el cual se edificó. La sociedad fue el resultado de una minuciosa formación religiosa donde los ideales institucionales y teológicos se encargaron de la ejecución de un sistema educativo, instruyendo en los dogmas mediante procedimientos prácticos para la conversión y el control de la población.

El método didáctico retórico se basó en la persuasión oral y audiovisual que estimuló a los creyentes y neófitos, implantando los modelos moralistas deseados, y a su vez dio lugar a la ruptura entre las civilizaciones precolombinas, impulsando el modo europeo. La predicación como base activa de la Iglesia logró convertir de esta forma el ideario colectivo, combatiendo la idolatría y la antigua religión, para integrar en la medida de lo posible a la población en las filas de Cristo, el único capaz de realizar el acto soteriológico prometido desde tiempos remotos.

Para este fin, la escatología cobró una importancia vital, ya que fue atemporal; en contraste con la cronología del hombre, en sus sermones ésta indicaba en forma dinámica desde el nacimiento del mundo hasta el Juicio Final, así como la plenitud de la eternidad, donde convergen elementos semióticos como la iconografía y la iconología, empleando alegorías naturales y abstractas que permitieran la recepción del significante a todos los estratos sociales.

Así, la salvación adquirió un carácter central en la vida presente del hombre, ligada por antonomasia con la vida futura. Esto hizo que se viviera con inquietud, bajo la mirada permanente del clero, pero aún más importante, bajo el yugo del Todopoderoso.

Retomando las consideraciones de Paul Ricœur (2003: 577), esto es una forma de suggestionar y someter a la memoria colectiva mediante un discurso demagógico, reflejado en esta premisa: “El reconocimiento, a menudo inopinado, de una imagen del pasado, ha constituido hasta ahora la experiencia del retorno de un pasado olvidado, en que se induce a una acción y *modus vivendi* predeterminado por los arquetipos éticos del clero”.

Reflexionar sobre esto lleva a percibir el mundo novohispano que habitó en un tiempo teológico cristiano, donde como en la Edad Media todo sucedía a causa de la mano de la Divina Providencia y, al igual que en Europa, la sociedad se movilizó alrededor de la salvación y el mundo sobrenatural cristiano se fusionó con América.

### *Bibliografía*

- BONETA Y LAPLANA, Joseph, *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos. Libro primero, y segundo dedicados a la santísima Virgen del Carmen*, París, Anisson y Posue, 1709.
- BRÒ, Joseph (cop.), *Sermones de las almas del purgatorio, sacados de diversos, y graves autores, por un Sacerdote Devoto de las mismas almas. Obra utilísima para desempeño y luz de los Predicadores, y aprovechamiento de los fieles, añádense a lo último muchos, y escogidos exemplos tocantes al Purgatorio*, Gerona, Joseph Brò Impresor, 1767.
- LÓPEZ DE AYA, Ignacio, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano*, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indás, 1874.
- NIETO, fray Juan, *Manogito de Flores cuya fragancia descifra los misterios de la misa y oficio divino: da esfuerzo a los moribundos, enseña a seguir a Christo y ofrece seguras armas para hacer guerra al demonio, ahuyentar las tempestades, y todo animal nocivo; con otras curiosidades, que se hallarán por la Tabla que va al fin*, Barcelona, Imprenta de María Ángela Martí, 1763.
- PALAFIX Y MENDOZA, Juan, *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, Madrid, María Quiñones, 1661.
- RICŒUR, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.
- VASCONES, fray Alonso, *Destierro de Ignorancias y aviso de Penitentes. Primer, segunda y tercera parte, Pictima del Alma y arte de ayudar a bien morir*, Pamplona, Imprenta Francisco Picart, 1718.

# “Atentados contra Dios.” Acercamiento a la concepción del suicidio entre religiosas durante los siglos XVI y XVII

Andrea Guerra Luna

Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia

## RESUMEN

A finales del siglo XVI y principios del XVII el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, encargado de controlar las ideas que iban en sentido contrario a la religión, entró en estado de alerta por dos casos que llegaron a sus manos: María de la Natividad y María de San Joseph habían tenido visiones demoniacas que las condujeron a la idea del suicidio, una acción castigada por tratarse de un atentado directo contra Dios. ¿Qué motivo las llevó a caer en esa tentación, cuando ellas eran las que estaban al cuidado de la religión y debían ser un ejemplo para la sociedad?

*Palabras clave:* muerte, suicidio, Nueva España, monjas.

## ABSTRACT

In the late 16th and early 17th century, the Holy Inquisition, responsible for controlling any ideas that went against the Church, entered a state of alert when its attention was drawn to two cases involving nuns: María de la Natividad and María de San Joseph had demonic visions that drove them to suicidal thoughts. This was regarded as a direct offense against God and hence was strongly punished. What could have led them to fall victim to this temptation, when they were within the fold of the Church and were expected to be exemplary members of society?

*Keywords:* death, suicide, New Spain, nun.

**E**l Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición fue la institución encargada de juzgar a todo aquel que osara quebrantar las normas novohispanas, impuestas en su mayoría por la religión llegada de la tradición española. Estas normas incluían tanto el comportamiento en la vida cotidiana como en la religiosa, así como prácticamente todas las calidades en la sociedad, con la excepción de los indígenas por tratarse de seres “neófitos” para comprenderlas.

De esta manera, entre los crímenes más “atroces” que alguien podía cometer estaban el homicidio, el aborto y el suicidio. Este último era el máximo pecado por tratarse de un atentado directo contra uno mismo y, peor aún, contra Dios. Tal fue el caso de María de la Natividad y María de San Joseph, quienes ante la presencia del demonio se vieron tentadas a cometer suicidio mediante sogas y cuchillos clavados con la intención de provocarles la finitud de su vida predilecta.

En este artículo se abarcan estos casos para ofrecer un acercamiento a la concepción del suicidio en la mente de las religiosas a finales del siglo XVI y principios del XVII. De este modo, en un principio cabe preguntarnos: ¿quiénes eran estas mujeres? ¿Cómo vivían y qué ocasionó tal rebeldía contra Dios Todopoderoso?

Las respuestas pueden ser muy subjetivas; sin embargo, un acercamiento a la manera en que se desenvolvían en estos espacios será de utilidad para alcanzar esa “iluminación celestial” faltante que nos permita esclarecer dicha motivación.

Se tiene conocimiento de que, a principios del siglo XVII, en Nueva España se habían fundado ya 19 conventos femeninos, ubicados en el centro de la actual ciudad de México, Puebla, Valladolid, Guadalajara, Antequera y Mérida. Éstos surgieron por la preocupación de construir espacios donde se resguardaran la castidad y la pureza femenina, además de albergar y educar a las españolas y criollas que por vocación, orfandad o pobreza no podían o no habían contraído matrimonio (Loreto, 2010: 238). En ese momento era muy común que las nuevas profesas tuvieran parentesco con los patrocinadores, ya que la mayoría eran españolas o criollas (Salazar, 2011: 221).

Un aspecto importante que llevó a la proliferación de esos lugares fue que sólo se autorizaba la construcción de conventos cuando había una garantía económica para su permanencia, de modo que los establecimientos siempre estaban en manos de las personas más acaudaladas de la región (*ibidem*: 223). De igual manera, las mujeres que profesaban pertenecían a una posición económica cómoda o a capas medias de las ciudades (Rubial, 2013: 350).

Por otra parte, los donativos, tanto en efectivo como en especie, lograron el equilibrio y garantizaron la manutención y la construcción de nuevas sedes. Fue así como



los comerciantes y los mercaderes de plata –o sus viudas– se convirtieron en la base económica de esos espacios (Salazar, 2011: 223).

Lo anterior fue una tarea para la estancia de los conventos, si bien en su interior las profesas tenían el encargo moral de rezar por el bienestar físico y espiritual de aquellos agentes que les permitían la cercanía con Dios, además de que debían asegurar la llegada de nuevas mujeres para su educación religiosa.

Para que una joven ingresara a cualquier convento era indispensable que “estuviera bautizada, respondiera a un interrogatorio, diera a conocer la identidad de sus ascendientes y en el caso de las foráneas, la declaración de varios testigos que conocieran a la aspirante y a su familia para garantizar su virtud y limpieza de sangre” (*ibidem*: 224). Por supuesto, también necesitaban otorgar la dote para pagar su manutención, aparte de tener cumplidos al menos los 15 años de edad.

Tanto las monjas profesas como las laicas vieron al convento como una forma de refugio, protección, costumbre o la vía para recibir una educación diferente, con la finalidad de tener un lazo fortificado con Dios. En muchos casos se inclinaban a seguir la trayectoria de monjas que habían tenido vidas ejemplares.

La muerte entre las monjas profesas se cuidaba mucho para que trascendieran de la mejor manera posible. Entre las causas de muerte se encontraba la natural, la accidental, el disgusto, la alegría extrema o a causa del amor de Dios. Recordemos que la salud física estaba estrechamente vinculada con la del alma, por lo que era indispensable haber cumplido con la confesión para obtener los remedios necesarios que curaran su mal (*ibidem*: 242).

Pareciera que, al entrar las monjas a estos conventos, no volvían a tener contacto alguno con el exterior; sin embargo, la comunicación resultaba constante, ya fuera mediante una pequeña ventana o por medio del envío de cartas de contrabando con las personas que llegaban a trabajar ahí.

Si bien las vidas que llevaban supondría una relación moral destacada e impecable por tratarse de personas “ejemplares” para la sociedad novohispana, ¿qué sucedía cuando alguna de ellas quebraba su camino y lo desviaba hacia las tentaciones del demonio?

De esta manera entramos al primer caso de estudio. En 1598, María de la Natividad, monja profesas del convento de Regina Coeli, acudió a sus superiores con la intención de hacer una autodenuncia “por haber dicho y hecho cosas contra la fe” (AGN, Inquisición, vol. 166, exp. 5: f. 1), las cuales iban desde decir malas palabras contra la religión hasta tomar un crucifijo y aventarlo contra el piso en repetidas ocasiones para después escupirlo, quemarlo y maldecirlo. Asimismo declaró que el

demonio le llegaba a su imaginación diciéndole que “no tenía ésta la sangre de nuestro señor Jesucristo” (*idem*).

Antes de continuar, es pertinente mencionar que, en Nueva España, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición llevaba el encargo de combatir ideas que fueran en “contraflujo” a la Iglesia católica; por lo tanto, la mayoría de los procesos que llegaban a juicio eran los relacionados con delitos menores, renegos de los esclavos negros y mulatos, blasfemias, palabras escandalosas, propuestas heréticas –conscientes o no–, transgresiones como la poligamia y la bigamia, dichos contra la castidad y la virginidad, y entre los más destacados por la cantidad de procesos, aquellos relacionados con los religiosos, como los de solicitudión y las manifestaciones contra el propio Santo Oficio (Alberro, 2013: 169).

Otro aspecto de estos delitos religiosos menores eran las irreverencias, ya fuera mediante alguna acción o palabras, contra los sacramentos, personajes, lugares y objetos sagrados, en desobediencia a los mandamientos y las prescripciones de la Iglesia (*ibidem*: 179). De igual manera llegaban a la Inquisición aquellos casos de monjas alumbradas, “ilusos” y beatas verdaderas o falsas poseídas por el demonio (*ibidem*: 491).

La petición de María de la Natividad llegó al Santo Oficio por tratarse de una transgresión contra las normas y conductas apropiadas del buen cristiano. Por otro lado, María de San Joseph, monja terciaria con hábito de la orden de Santo Domingo, fue acusada por sospecha de ilusa alumbrada (AGN, Inquisición, vol. 450, exp. 13: f. 1).

Adriana Rodríguez (2013: 63-64) menciona que en el siglo XVII “se admiró y aclamó como personas santas y dotadas a cuantas se presentaban como portadoras de un nuevo mensaje divino”, como las alumbradas. Sin embargo, estos dos casos resultan interesantes porque las tentaciones del demonio alcanzaron las ideas suicidas.

María de la Natividad presentaba visiones en las que el demonio la hacía cuestionarse si Jesucristo estaba en la hostia consagrada y ponía en duda la virginidad de María. Lo más alertador del caso fue el hecho de que en varias ocasiones el demonio se le apareció, obligándola a blasfemar y a atentar contra su buena y valiosa voluntad; aún más grave, cuando le preguntaron por qué no se valía de la ayuda de Dios, ella contestó que el demonio la hacía cometer pecados para que se desesperara y en “algunas ocasiones le había traído a la memoria que se ahorcara y en otras veces que se corte los dedos y la lengua y que ha cuatro días se lo trajo a la imaginación que se metiese un cuchillo por el corazón” (AGN, Inquisición, vol. 166, exp. 5: f. 6).

Durante el virreinato de la Nueva España, los suicidas o aquellos que atentaban contra su propia vida fueron severamente castigados por la Inquisición, ya que se trataba de una agresión directa contra Dios, pues Él era quien otorgaba la vida y el

único que podía quitarla. La persona que intentara esta rebeldía sin conseguirlo caía en manos de la Inquisición para someterse a un juicio donde se cuestionarían sus acciones vinculadas con una mala muerte.

Hay que tomar en cuenta que dentro del pensamiento novohispano acerca de la muerte se buscaba la trascendencia del alma una vez que el cuerpo exhalara su último aliento en la fase terrenal, con la intención de que el alma, al desprenderse, encontrara un camino a salvo hacia las manos celestes.

Esto se lograba a partir de la concepción de la buena muerte, desarrollada en Europa a partir de los libros de *ars moriendi*, los cuales tenían el firme propósito de enseñar a la gente cómo evitar el pecado y las tentaciones que aparecieran en el momento de la agonía, ya que éstos resultaban un riesgo por ser el momento en que las fuerzas del mal se aparecían para provocar una recaída entre las personas de bien (Lugo, 2001: 20-24).

Debido a lo anterior, para tener acceso a una buena muerte era necesario cumplir con tres sacramentos. En primer lugar la confesión, que en el caso de las monjas era una acción común; en segundo lugar la comunión viático, y en tercero la extremaunción –aplicación de los santos óleos–, que constituía tanto un alivio físico como espiritual (Rodríguez, 2001: 77-86).

Si no se cumplía con lo anterior, el destino del alma corría sumo peligro, si bien al acatar los tres sacramentos mencionados se obtenía una “muerte domesticada o domada” (Ariès, 2011: 15-20). En caso contrario existía la posibilidad de una mayor permanencia en el purgatorio o, cuando los pecados eran graves –como el suicidio–, de llegar directamente al infierno. A esto se le conocía como la mala muerte, ante la imposibilidad de librarse de aquellas faltas.

En 1687 María de San Joseph fue acusada ante la Inquisición por haber incurrido en faltas contra la fe católica. En el proceso se relata que, al igual que María de la Natividad, tuvo visiones demoniacas donde el propio diablo había “persuadido a la susodicha a que se matase y que para ello le había puesto en las manos un hierro de zapatero y en otra ocasión una soga para que se ahorcase” (AGN, Inquisición, vol. 450, exp. 13); al entrar su confesor y darse cuenta de lo que tenía en las manos, de inmediato se acercó a quitárselo.

Ahora bien, si la mayoría del tiempo se realizaban en los tribunales investigaciones largas y tediosas, en la mayoría de los procesos por haber expresado palabras mundanas y coléricas había tolerancia, con la excepción de aquellas que denigraban o insultaban a Dios (Greenleaf, 2010: 185). Así, los dos casos presentados llegaron ante las autoridades inquisitoriales.

Por otra parte, esa institución se ponía en alerta al percatarse de intentos de suicidios, y ponía mayor énfasis cuando se trataba de personas que llevaban y resguardaban la religión, como en los casos mencionados, ya que la fe se ponía en peligro cuando las monjas se veían tentadas por las “garras” del demonio.

Las sentencias inquisitoriales abarcaban desde penitencias espirituales, las cuales ocurrían en la mayoría de la resolución de los procesos, oraciones en días predeterminados, la asistencia del reo revestido con las insignias de su culpa y el arrepentimiento en una misa pública, hasta, de ser necesario, el adoctrinamiento (Alberro, 2013: 192).

En el caso de las personas que consumaban el suicidio, el castigo pasado a sus descendientes, al prohibirles un entierro cristiano, además de la confiscación de sus bienes. La familia quedaba exhibida pues se le enviaba a enterrar a su difunto a lugares que no contaminaran la santidad de la ciudad. El único modo en que el suicida podía recibir el perdón y conseguir el derecho a la sepultura en tierras sagradas era si éste se hallaba en un estado de desesperación, melancolía o locura; de no ser así, el proceso seguía de la manera referida (Baldó, 2007: 28-69).

¿Qué pasaba con las religiosas? En primera instancia, sólo una de ellas, María de la Natividad, llegó a recibir sentencia en 1602, cuando se le acusó formalmente por ideas heréticas, blasfemia, apostasía, perjurio y por haberse desviado del camino cristiano (AGN, Inquisición, vol. 166, exp. 5: ff. 54-55; Pérez, 2014), aunque en ningún momento se le acusó por sus ideas suicidas.

En el caso de María de San Joseph, resultó absuelta de los cargos y devuelta al convento, para que ahí se le castigara. Aun así, se pidió clemencia por los martirios que había padecido. De igual manera, el Santo Oficio no juzgó las ideas que atentaban contra su vida.

Una respuesta a la aparente benevolencia de la Inquisición se vincula con que no era prudente exponer a la sociedad a estas monjas juzgadas como personas tentadas por el demonio al grado de querer quitarse la vida, ya fuera que estuvieran en un estado de visión o no. De igual manera, no era posible evidencia que incluso las protectoras de la fe sufrieran una ruptura en el camino tan cuidadosamente procurado desde los primeros días de su estancia conventual.

Por otra parte, aunque las monjas citadas hubieran conseguido el propósito demoníaco del suicidio, no se les habría podido dar la sentencia adecuada porque no era posible aplicar el castigo de la confiscación de bienes, pues en realidad ellas ya no contaban con ellos.

Para finalizar, tal vez la intención de estas dos monjas que llegaron hasta las puertas de la Inquisición haya recaído en la veneración de las propias religiosas, al ser

consideradas con un lazo aun mayor con Dios, al ponerlas ante pruebas tan graves y tediosas como la lucha contra el demonio y la tentación de culminar con sus vidas. Recordemos que a la postre las noticias de lo que pasaba en el interior de los conventos se conocían en el exterior, por lo que es probable que buscaran la exaltación de sus vidas como monjas venerables que lograron combatir el mal.

### *Bibliografía*

- Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, vol. 166, exp. 5, y vol. 450, exp. 13.
- ALBERRO, Solange, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, FCE, 2013.
- ARIÈS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Sevilla, Taurus, 2011.
- BALDÓ, Julia, “Por la quoa cosa es dapnado. Suicidio y muerte accidental en la Navarra bajomedieval”, en *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 37, núm. 1, enero-junio de 2007, pp. 27-69.
- GREENLEAF, Richard, *La inquisición en Nueva España*, México, FCE, 2010.
- LORETO, Rosalva, “La función social y urbana del monacato femenino novohispano”, en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, IIH-UNAM, 2010, pp. 237-265.
- LUGO, Concepción, *Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género. 1600-1760*, México, INAH, 2001.
- PÉREZ DE LEÓN, Evy, “Las religiosas y sus prácticas transgresoras en el siglo XVIII”, en Luis René Guerrero Galván (comp.), *Inquisición y derecho. Nuevas visiones de las transgresiones inquisitoriales en el Nuevo Mundo. Del Antiguo Régimen a los albores de la modernidad*, México, UNAM, 2014, pp. 15-28, en línea [<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/8/3654/16.pdf>].
- RODRÍGUEZ, Adriana, *Santos o embusteros. Los alumbrados novohispanos del siglo XVII*, Veracruz, Gobierno de Veracruz de Ignacio de la Llave, 2013.
- RODRÍGUEZ, María, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, Zamora/Toluca, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 2001.
- RUBIAL, Antonio (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, UNAM/BUAP/Educación y Cultura, Asesoría y Promoción, 2013.
- SALAZAR, Nuria, “Los monasterios femeninos”, en *Historia de la vida cotidiana en México*, México, Colmex/FCE, 2011, pp. 221-259.

# De la muerte ilustrada a la fiesta liberal. El transcurso del paseo de Todos los Santos en el centro de México

Juan Pablo García Urióstegui

Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia

## RESUMEN

La celebración del Día de Muertos en México es una de las más populares en el mundo. En la actualidad esta fiesta se lleva a cabo en los panteones y cementerios, donde según las creencias los difuntos regresan para convivir con sus familiares. Al respecto se ha escrito una gran cantidad de libros y artículos, aunque muy pocos la abordan en su devenir histórico. En el presente trabajo se expone esta celebración en una etapa coyuntural, cuando la población estaba permeada entre las incipientes ideas ilustradas y los problemas sanitarios. Así, a finales del siglo XVIII se establecieron los primeros cementerios en Nueva España y, a su vez, a lo largo del siglo XIX éstos modificaron la conmemoración tanto en la práctica como en su esencia.

*Palabras clave:* celebración, cementerio, muerte, reliquias, Todos los Santos.

## ABSTRACT

The celebration of the Day of the Dead in Mexico is one of the most popular and well-known worldwide. Today it is carried out in cemeteries and graveyards, where, as belief would have it, the dead return to spend the day with relatives. Numerous books and articles have been written on the subject, but little has been said of its historical development. The present work examines the celebration at a particular time of transition, in which the population was permeated with incipient Enlightened ideas and sanitation problems. Thus, at the end of the 18th century the first cemeteries were established in New Spain and throughout the 19th century, these locations modified the commemoration both in practice and in its essence.

*Keywords:* celebration, cemetery, death, relics, All Saints' Day.

Hablar del Día de Muertos en México es muy vasto y complejo, y se vuelve más abstracto si se aborda desde su acontecer histórico. A lo largo de la historiografía este tema ha sido interpretado de diversas maneras, la mayoría de las cuales concluyen en lo mismo: en afirmar que la celebración tiene raíces prehispánicas y en algunos casos sólo mexicas. En esta afirmación encontramos dos problemas fundamentales. En primer lugar, observamos una celebración de manera estática, como si no sufriera modificaciones, y a su vez se tiende a insertar en un pasado histórico idealizado, cuando la concepción de la muerte y de su conmemoración se hallaba en otro plano.

Esta celebración ha sido poco revisada para el periodo colonial, que a mi parecer es donde podemos observar sus muy incipientes y particulares representaciones. Así, este trabajo se centra en un periodo muy particular de la celebración: el siglo XVIII, cuando influyeron muchos cambios políticos, económicos, religiosos y sociales, observables con mayor claridad en el siglo XIX, en particular los respectivos a la muerte. El modo en que se aborda este tema es a partir de los escritos de algunos personajes de la época, quienes muestran un panorama subjetivo de la fiesta, así como una actitud por parte de la población hacia la muerte. Con base en estos ejemplos expondré cómo la celebración se realizó y sufrió diversos cambios en un corto tiempo.

Para situarnos en este periodo es necesario mencionar sus antecedentes, sin profundizar en los mismos, ya que no es el propósito de este trabajo, si bien resultan de suma importancia para entender el acontecer tanto de la fiesta como de los espacios de enterramiento. A mediados del siglo XVI, después de la conquista española en el centro de México y con la llegada de los primeros frailes, todas las fiestas indígenas marcadas en el calendario agrícola-religioso habían quedado prohibidas y los religiosos se encargaron de evangelizar y erradicar cualquier comportamiento que tuvieran algún carácter religioso diferente al católico, ya que los indígenas “tenían día a día ceremonias religiosas interminables: los misioneros multiplicaron ceremonias, instituyeron representaciones edificantes, pero al obrar así reemplazaban lo antiguo por lo nuevo” (Ricard, 1986: 105).

Entre los cambios que se fueron implementando encontramos la conmemoración de Todos los Santos y Fieles Difuntos, que junto con otras celebraciones religiosas se adaptaron de manera paulatina sin dejar de lado la parte espiritual, con lo que se fomentó la creencia en la vida después de la muerte y la pervivencia del alma en el más allá, para de esta manera percibir la muerte física no como “un punto final del recorrido de la vida, sino un momento clave en el que el alma se deshace del cuerpo que la aprisiona y escapa hacia su vida eterna” (Lavrin, 2014: 51).

Una vez entrado el siglo XVII encontramos a una sociedad novohispana más establecida y mejor organizada, ya que existía una relación más estrecha entre vivos y muertos, afianzada con la celebración de difuntos y, en específico, por medio de las reliquias, pues las personas de esos días “tenían presente la fragilidad de la vida, pero también imaginaban el estado físico de sus difuntos, por lo que el culto a los huesos de los santos arraigó rápidamente en el pensamiento de la cristiandad novohispana” (Bazarte, 2006: 59).

### *Todos los Santos y Fieles Difuntos durante el siglo XVIII*

La veneración a las reliquias fue la “consecuencia tanto del interés de los frailes por promover tales manifestaciones religiosas como de la necesidad de la población por poseer una tierra santificada” (Rubial, 2010: 194). En algunos casos las reliquias no eran fragmentos corporales de los santos, sino trozos de hábitos, tierra o cualquier objeto que haya estado en contacto con ellos. Un caso muy particular fue el de la Catedral de la ciudad de México, que albergaba un osario que a su vez era la sede de la cofradía del Santísimo Rosario de las Benditas Ánimas del Purgatorio (Bazarte, 2000: 166). Ésta celebraba su fiesta el 1 de noviembre, fecha en que los huesos se exponían a los ojos de los cofrades y de la población en general. A lo largo de ese día y el subsecuente se celebraban tres misas, ordenadas por el Tercer Concilio Provincial Mexicano (Martínez, 2004).

Antes de continuar, hay que tener en cuenta que el mundo novohispano estaba agrupado en corporaciones, entre las que sobresalían los ayuntamientos, las repúblicas de indios, las órdenes religiosas, los gremios, el cuerpo de mineros, las universidades, los colegios e incluso las cofradías, las cuales adoptaron una constitución corporativista y contaban con privilegios que en algunos casos son difíciles de delimitar, ya que se determinaban mediante la antigüedad o la jerarquía de sus miembros, entre otros aspectos (Rojas, 2007: 50-51).

Estos cuerpos creaban y daban identidad y privilegio a sus miembros, en el caso de las cofradías reflejados en las misas celebradas por sus almas y en los espacios de enterramiento. Estas agrupaciones enterraban a sus miembros en su iglesia sede; es decir: “[...] si la cofradía contaba con una capilla dentro de la iglesia tanto mejor, los difuntos serían enterrados en la capilla o si no en el altar dentro de la nave de la iglesia” correspondiente (Bazarte, 2000: 163).

La concepción de los espacios de enterramiento se estableció desde mediados del siglo XVI, cuando la concepción católica de la resurrección de los cuerpos y la



vida perenne marcó y delimitó el espacio del campo santo en este caso dentro de los templos. Claro está que no siempre fue así, ya que la noción de calidad influyó en este punto, en vista de que los peninsulares y criollos con mayor posición económica y social estaban más cerca del altar o presbiterio de la iglesia; conforme disminuía la calidad social, más lejos eran enterrados, hasta llegar al atrio. Éste es un ejemplo de los privilegios arriba mencionados.

El factor de las castas también estuvo presente en las festividades, en particular las religiosas. Todas las calidades participaban pero no se mezclaban, pues hay que considerar que se hallaban organizadas jerárquicamente y en las celebraciones se “congregaban en la fe compartida a todos los miembros de la comunidad, desde los más encumbrados hasta los más humildes” (Bravo, 2011: 445), y no era menos en la de Todos los Santos y Fieles Difuntos, donde se hacían grandes vendimias en las que se encontraban artículos tanto recreativos como comestibles, estos últimos de temporada, los cuales se vendían, en el caso de la ciudad de México, en los arcos del mercado del Parián, frente a la catedral.

Para el siglo XVIII el tiempo festivo fue una parte integral de la cultura novohispana y no resultaron menos importantes los espacios donde tenían lugar las celebraciones (*ibidem*: 435). Un ejemplo lo menciona fray Francisco de Ajofrín, fraile capuchino que junto con fray Fermín de Olite llegó a las costas de Veracruz a finales de noviembre de 1763, enviados a tierras novohispanas para recabar limosnas a causa de un adeudo que se tenía con las misiones capuchinas del Gran Tíbet. Durante su recorrido por estas tierras Ajofrín redactó un diario de viaje, donde mencionó diversos sucesos que llamaron su atención. Entre las cosas que en particular lo sorprendieron está la forma en que se realizaba la celebración de Todos los Santos y la de Fieles Difuntos. El capuchino anotó:

Antes del día de los difuntos venden mil figuras de ovejitas, cráneos, etc., de alfeñique, y llaman ofrenda, y es obsequio que se ha de hacer por fuerza a los niños y niñas de las casas de su conocimiento. Venden también féretros, tumbas y mil figuritas de muertos, clérigos, frailes y monjas de todas las religiones, obispos, caballeros, cuyo gran mercado y vistosa feria es en los portales de los mercados, a donde es increíble el concurso de señoras y señores de México la víspera y Día de Todos los Santos (Ajofrín, 1986: 71).

De este ejemplo podemos resaltar la elaboración de las figurillas, las cuales se vendían en las vísperas y durante estas fiestas como los féretros, las calaverillas o las figuritas de huesos, que en conjunto aluden a las reliquias de los santos o al cuerpo del difunto. Éstas las realizaban “los léperos con gran primor, breve y por poco precio” (*idem*). Asi-

mismo, los dulces que se consumían tenían figuras alusivas a partes del cuerpo. Para las calidades mejor acomodadas, los alfeñiques eran el dulce más requerido, mientras que el resto de la población consumía los producidos por los indígenas con “azúcar derretida elaborados en moldes de barro, así como panes diversos con formas de niños cubiertos con azúcar rosada o redondos con los huesos alrededor, ofrecidos en puestos ambulantes situados cerca de la catedral” (Malvido, 2006: 48).

Como se observa, para la segunda mitad del siglo XVIII la celebración de Todos los Santos y Fieles Difuntos ya era muy popular, no obstante que la población enfrentaba un cambio sociopolítico y estructural debido al cual se intentó frenar estas fiestas por medio de las autoridades, ya que éstas se “opusieron también a los desórdenes y excesos a que daban lugar las celebraciones religiosas, provocando una privatización de la fiesta” (Viqueira, 2001: 267). Sin embargo, esto no logró calmar del todo dichas celebraciones.

Esta actitud se debió a las ideas ilustradas que llegaron junto con las reformas borbónicas, las cuales tenían tres ejes importantes: por un lado económico, para transformar y mejorar la producción y circulación de bienes y servicios; en segundo término, el poblamiento del norte del territorio, que permitiría la ampliación de las rentas reales a modo de impulsar la minería; por último, el cambio institucional que se encargó de la variable de los costos de transacción que enfrentaban los diversos sectores económicos del virreinato. En palabras de Clara García (2010: 13): “Las reformas no buscaron un cambio radical en el orden establecido sino una transformación sin mutabilidad para que todo se modificara, pero al mismo tiempo siguiera igual”.

En este contexto, uno de los cambios notorios para este estudio fue la creación de los primeros cementerios, en la última mitad del siglo XVIII. Existen muchas razones e hipótesis al respecto, pero entre las principales rescatamos aquí las ideas ilustradas y los problemas de sanidad que vivía la ciudad a raíz de los entierros en las iglesias. Así, el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta expidió una cedula en la cual se ordenaba la creación de un cementerio para los fallecidos del hospital de San Andrés, el cual se intentó establecer en unos terrenos comprados por el propio arzobispo. De este modo se erigió una capilla en el sitio conocido como Santa Paula, el cual más tarde le daría nombre al cementerio.

Tres años después el rey Carlos III expidió la real cedula por sanidad (1787), con lo que el virrey Revillagigedo intento implementar cementerios en diversos espacios, aunque esto no fue posible hasta el siglo XIX. En consecuencia, Santa Paula no se llegó establecer hasta una vez entrado el siglo XIX, debido a una pugna entre el arzobispo y el virrey (Morales, 1992: 98-99).

*Albores del siglo XIX*

En el siglo XIX estas conmemoraciones se hicieron cada vez más grandes. Ignacio Manuel Altamirano (1970: 221-222) narra cómo se realizaba la fiesta tanto en la ciudad como en los panteones el día 2 de noviembre: “[...] al funeral clamor de la campana que dobla en las iglesias, recordando que era el día de la conmemoración de los fieles difuntos [...] era, en fin, ese doble continuo una invitación al recogimiento, al recuerdo, a la plegaria, a las lágrimas, al dolor”. En esta cita notamos un poco del sentir del autor al momento de escuchar las campanas en esas fechas y cómo se inundaba de diversas emociones comunes en la época. Durante ese periodo se realizaron varios cambios a la celebración. Ahora ya no sólo se realizaban en los atrios de las iglesias o en las afueras de catedral, como antes, sino que con la introducción de los nuevos espacios de enterramiento comenzó la denominada secularización de la muerte (Lugo, 1997: 83-102). De este modo la fiesta se dividió en dos escenarios: el cementerio y la plaza central.

Los cementerios no sólo se convirtieron en camposantos, sino también en un medio de consumo para todo lo relacionado con el ser humano y su buen morir, pero con fines meramente comerciales. Por ende, el entierro se transformó de manera directa en una acción de compra-venta, al insertarse en un contexto comercial; sucedió igual con la celebración de Todos los Santos y Fieles Difuntos. Altamirano (1970: 222) narra lo siguiente: “[...] las familias llevaban juntamente con algunos cirios y crespones o flores negras, ramos de flores naturales, coronas de siempre viva o de ciprés y cestos con comida y frutas y enormes jarros de pulque”.

Notamos así que la muerte adoptó un nuevo espacio y un nuevo carácter festivo, en el cual no todos tenían acceso. Por ejemplo, en el cementerio Francés de La Piedad las clases altas podían ser enterradas, pero no todas de la misma manera, ya que la forma de llegar al más allá tenía un precio. Su objetivo principal estaba justificado económicamente. De esta manera se ampliaban los campos de trabajo para arquitectos y escultores. Como señala Altamirano (*idem*), hasta los jardineros ganaban mucho con sus ramilletes; los que labraban la cera ganaban con la venta de sus cirios, y las modistas veían llegar el Día de los Muertos con alborozo.

Mientras que la elite mexicana entraba en una nueva etapa de la modernidad, en la cual se reflejaba una actitud hacia la muerte donde el culto a la vanidad y a la vida pública dotaba de estatus, las clases bajas o “peligrosas”, como las nombró Torcuato di Tella (1994), no podían solventar estos gastos, de modo que eran enterradas en pequeños espacios, sin cajón de madera. En un recorrido que hizo Altamirano el 2

de noviembre por el cementerio, apuntó que “hormigueaba la gente, era una feria. Penetramos en el cementerio pobre y triste, el más cuidado de los cementerios que podía estar lleno de árboles y está erizado de yerba silvestre. Allí se entierra toda clase de gente, pero con particularidad la pobre” (*ibidem*: 223).

Esto ocurría en los cementerios, pero en el centro de la ciudad la celebración se seguía realizando de una manera particular. La población se congregaba en la plaza mayor, cerca de la Catedral, y principalmente en los templos donde se hallaban las reliquias, de las cuales Antonio García Cubas enlistó las que se veneraban en la época. De nuevo en las fuentes encontramos que para la celebración se hacían grandes vendimias en las que había artículos tanto recreativos como comestibles, estos últimos de temporada.

Por ejemplo:

Tumbas de tejamanil, pintadas de negro con orlas blancas [...] el muñeco de barro que representaba al prelado mexicano o a un general muerto, como tampoco faltaba la estatuilla de la fe que coronaba al monumento [...] esqueletos de barro, que, por tener sus cráneos, piernas y brazos sujetos con alambres, adquirían movimientos epilépticos [...] Sobre una mesa bizcochos de diversas figurillas coloreadas de gragea y pendientes de unos barrotes horizontales de madera (García, 1945: 390).

Todos estos objetos se vendían en el denominado paseo de Todos los Santos (Lomnitz, 2006: 294; Malvido, 2006; García, 1945), en el cual también se realizaban verbenas y funciones teatrales según la festividad; por ejemplo, según García Cubas, *Don Juan Tenorio*. Como su nombre lo indica, éste consistía en pasearse entre los puestos de figurillas y dulces con el afán de regalarlos y estrenar o lucir las mejores ropas. García Cubas también comenta que un día antes todos hacían lo concerniente para la compostura de los pantalones, a fin de aparecerse por los sepulcros y monumentos vestidos de gala (García, 1945: 390).

Altamirano comenta que la visita a los panteones no era la causa principal de los “estrenos” de noviembre, aunque sí influía en mucho, pues “el traje negro y nuevo es de rigor mostrarse aquí [...] y sale usted de esta necrópolis del Fausto y del orgullo” (Altamirano, 1970: 223).

Como ya se mencionó, aquí sólo se realizó un breve recorrido por la celebración durante un periodo de cambios, ya que ésta es mucho más rica, principalmente para este último periodo. Acaso mucho de lo que conocemos en la actualidad se gestó y reinventó a finales del siglo XIX.

Ahora bien, con los ejemplos expuestos notamos un cambio en la forma de realizar la celebración e igualmente de ver la expansión de la plaza al panteón, así como el ir y venir de las personas en ambos espacios. Asimismo observamos que el paseo de Todos los Santos se encuentra presente desde el siglo XVIII, con su auge en el siglo XIX, cuando coexistió con los cementerios que al final de esa centuria le robaron su titularidad.

### *Bibliografía*

- AJOFRÍN, fray Francisco de, *Diario de viaje a la Nueva España (ca. 1740)*, México, SEP, 1986.
- ALTAMIRANO, Ignacio Manuel, “El Día de Muertos”, en Luis ÁLVAREZ Y ÁLVAREZ DE LA CADENA, *México leyendas, costumbres, trajes y danzas*, México, Jesus Medina, 1970, pp. 221-223.
- BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia, “Veneración de las reliquias y cuerpos de cera en los días de Santos y Fieles Difuntos”, en *Patrimonio, Cultura y Turismo*, núm. 16, 2006, pp. 57-68.
- \_\_\_\_\_, “El espacio vivo de la muerte”, en M. ALBA PASTOR y A. MAYER, *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, FFL-UNAM, 2000, pp. 159-177.
- BRAVO, María Dolores, “La fiesta pública: su tiempo y su espacio”, en Pilar GONZALBO AIZPURU, *Historia de la vida cotidiana en México*, t. II: “La ciudad barroca”, México, El Colegio de México/FCE, 2011, pp. 435-460.
- GARCÍA AYLUARDO, Clara, “Introducción. La paradoja de las reformas”, en C. GARCÍA AYLUARDO, *Las reformas borbónicas, 1755-1808*, México, FCE, 2010, pp. 11-21.
- GARCÍA CUBAS, Antonio, *El libro de mis recuerdos*, México, Patria, 1945.
- LAVRIN, Asunción, “Los espacios de la muerte”, en P. GONZALBO AIZPURU, *Espacios en la historia, invención y transformación de los espacios sociales*, México, El Colegio de México, 2014, pp. 49-73.
- LOMNITZ, Claudio, *Idea de la muerte en México*, México, FCE, 2006.
- LUGO OLÍN, María Concepción, “Del púlpito a las tribunas. El proceso de secularización en el discurso de la muerte, México, 1760-1867”, en *Historias*, núm. 35, 1996, pp. 83-102.
- MALVIDO, Elsa, “La fiesta de Todos los Santos, Fieles Difuntos y su altar de muertos en México. Patrimonio intangible de la humanidad”, México, Conaculta (Patrimonio, cultura y turismo, cuadernos, 16), 2006, pp. 42-56.
- MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Pilar, *Concilios Provinciales Mexicanos*, México, UNAM, 2004.
- MORALES, María Dolores, “Cambios en las prácticas funerarias. Los lugares de sepultura en la ciudad de México, 1784-1857”, en *Historias*, núm. 27, 1992, pp. 97-102.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.
- ROJAS, Beatriz, “Los privilegios como articulación del cuerpo político, Nueva España, 1750-1821”, en B. ROJAS, *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, México, Instituto Mora/CIDE, 2007, pp. 45-84.

Juan Pablo García Urióstegui

RUBIAL GARCÍA, Antonio, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, FCE/FFYL-UNAM, 2010.

TELLA, Torcuato di, *Política nacional y popular en México, 1820-1847*, México, FCE, 1994.

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 2001.

# Los santos que desafían a la muerte: el fenómeno religioso y hagiográfico de la Edad Media

Diana Iraís Rangel Pichardo

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

## RESUMEN

En este trabajo se analiza cómo se transformó la concepción de la muerte y el tratamiento de los cuerpos desde la Antigüedad hasta la Edad Media, y cómo influyó en el fenómeno de la santidad, sobre todo entre los mártires. Esta nueva manera de convivir en torno a la muerte desembocó en la forma en que se plasmó en la literatura hagiográfica. Asimismo se establecen algunos parámetros que se plantean en las circunstancias narradas en los textos.

*Palabras clave:* santidad, hagiografía, milagros, muerte, Edad Media, religión.

## ABSTRACT

This paper analyzes how the conception of death and the treatment of bodies from Classical Antiquity to the Middle Ages changed and how it influenced the phenomenon of holiness, especially for martyrs. This new way of living with death led to the way it was expressed in the hagiographic literature. It also seeks to establish some parameters that arise in the circumstances described in the texts.

*Keywords:* Sanctity, hagiography, miracles, death, Middle Age, religion.

*En memoria de Enrique, que desafió a la muerte pero no logró ganar la batalla.*

A lo largo de la historia de la humanidad el miedo a fallecer ha estado presente en el imaginario colectivo. Se han buscado múltiples formas de detener el deterioro natural del cuerpo, hasta el punto de volverse una obsesión en el ser humano. Por eso las maravillas<sup>1</sup> y el desafío a las leyes de la naturaleza que se contaban en las hagiografías y los sermones religiosos causaron tanto interés entre la población medieval. Uno de los ejemplos más importantes de estos fenómenos asombrosos fueron las proezas de los santos, seres iluminados capaces de realizar prodigios increíbles, como sanar a los enfermos, expulsar demonios e incluso impedir el curso natural del fin de la vida humana, aunque fuera por unos instantes.

Es importante mencionar que durante la gestación del cristianismo y los comienzos del Medioevo surgió un cambio importante en la concepción de la muerte. En la Antigüedad pagana los muertos pertenecían al mundo externo de las ciudades, a lo silvestre, a lo alejado de la civilización. Aunque se les homenajeara y se les elaboraban diversos rituales, la población les temía y buscaba mantenerlos apartados para evitar que perturbaran a los vivos (Ariès, 2000: 34). Por eso los cementerios se ubicaban en las afueras de las ciudades. Ariès señala que, “en Roma, la ley de las XII Tablas prohibía los entierros *in urbe*, en el interior de la ciudad”, una prohibición que también se menciona en el *Código teodisiano* (*ibidem*: 35).

El auge del cristianismo marcó un parteaguas en la relación con el cuerpo humano, tanto vivo como muerto. La muerte de Cristo significó el sacrificio del espíritu encarnado para el perdón de los pecados, lo cual desarrolló un culto alrededor del cuerpo beatificado, así como la promesa de la vida después de la muerte. Del mismo modo, el desarrollo de la santidad enriqueció el espectro cultural del cristianismo. Una de las aportaciones más importantes fue la introducción de los muertos a las ciudades, como consecuencia directa del culto a los santos, sobre todo de los mártires. Estos seres ejemplares conformaron una parte indispensable para la consagración de la santidad como fenómeno social y cultural.

Los mártires fueron los primeros cristianos que se volvieron testigos de la nueva fe; es decir, afirmaron la veracidad de la palabra de Cristo y la defendieron ante el

---

<sup>1</sup> Le Goff (1986: 13) señala que para los siglos XII y XIII lo sobrenatural occidental se divide en tres partes: *mirabilis*, *magicus* y *miraculosus*: “*Mirabilis*. Es nuestro maravilloso con sus orígenes precristianos [...] El término *magicus* orienta rápidamente hacia la parte del mal, hacia la parte de Satanás. *Magicus* es lo sobrenatural maléfico, lo sobrenatural satánico [...] Lo sobrenatural propiamente cristiano, lo que se podría llamar justamente lo maravilloso cristiano, es lo que se desprende de lo *miraculosus*”.



paganismo. Por lo tanto, resultaron perseguidos por el imperio romano y asesinados en nombre de su salvador. Por medio de las terribles torturas y castigos a que fueron sometidos, se consagraron a Dios. Ante su sacrificio se erigieron como seres dignos de imitar por el resto de la comunidad, tanto gentil como cristiana. Esto les dio una popularidad tan grande que el fervor de los creyentes y su nueva relación con el cuerpo y la muerte los empujó a romper con muchos paradigmas de la Antigüedad.

A partir del siglo IV y durante el V, en algunas zonas de África comenzó un fenómeno que enriqueció el culto a estos santos: el traslado de cadáveres de las necrópolis y la veneración de reliquias. En esa época se inició el traslado de los restos de los mártires a los templos para convertirlos en objetos de veneración por sus cualidades milagrosas. También se daba el caso contrario: los cuerpos de los difuntos se acercaban a los alrededores de los sepulcros de los santos. Por ejemplo, san Paulino mandó trasladar el cuerpo de su hijo a España para que estuviera cerca de los mártires de Aecole, a fin de “purificar su alma” por medio del contacto directo con los cuerpos de los santos.<sup>2</sup> Como afirma Peter Brown (*apud* Rubial, 1999: 21), esta nueva necesidad de estar en contacto con los cuerpos santificados se consideraba una situación fuera de lo común y escandalosa para una sociedad que había restringido por siglos el mundo de los muertos.

Posterior a esto se empezaron a edificar templos de oración en los sepulcros de los mártires y santos, o al contrario, se trasladaba el cuerpo a una catedral con tal de darle un estatus mayor ante otros santuarios. Estos templos se convirtieron en lugares de oración y veneración de los intercesores celestiales, en un principio de manera local y más tarde como centros de peregrinación. Tales espacios devinieron lugares sagrados que vinculaban el mundo terrenal con el espiritual.

La fascinación por los nuevos beatos desembocó en múltiples formas de veneración tanto populares como culturales; por ejemplo, la pintura como resultado del culto a las imágenes, las fiestas patronales y los textos literarios. De este modo surgieron los escritos hagiográficos. Los mártires comenzaron a ser reconocidos por la población y por los obispos locales. Así, se comenzó a difundir sus hazañas de manera oral como modo de propaganda, pero no fue hasta el siglo IV cuando se empezaron a plasmar por escrito. En sí no se trataba de la literatura hagiográfica como tal, sino de textos judiciales conocidos como las “actas” de los mártires, documentos oficiales que narraban con detalle las historias de las persecuciones contra cristianos, así como las torturas y los martirios a que eran sometidos. Conforme pasaba el tiempo se

---

<sup>2</sup> Ariès también señala que no sólo se honraba al muerto, sino que por medio de los cultos funerarios se impedía que los difuntos volvieran para molestar a los vivos.

fueron incluyendo elementos narrativos que exaltaban la valentía de los cristianos y la victoria del cristianismo al defender su fe ante los paganos.

El público que gozaba de escuchar estos relatos desarrolló un gusto por lo maravilloso; las historias que narraban vidas de santos no sólo referían hechos de su vida y la forma en que murieron, pues también se llenaron de elementos alejados de la realidad; por ejemplo, sus milagros.<sup>3</sup> La actividad milagrosa se volvió un rasgo distintivo de santidad, debido a que para la población era una muestra irrefutable de sus poderes superiores, los cuales beneficiaban a la población y los distinguían de los mortales comunes (Baños, 2003: 50)

Entre más se popularizaba el género de la hagiografía, mayor fue el interés por las maravillas y los milagros realizados por los santos y más increíbles las hazañas realizadas: los textos se llenaron de cabezas decapitadas que hablaban, cadáveres que no permitían su traslado a otro lugar de descanso, cuerpos incorruptos, llamas que no quemaban el cuerpo y múltiples intentos fallidos de ejecución, entre otros sucesos. Esto permitió que durante gran parte de la Edad Media, sobre todo antes del siglo XIII, la imagen del santo se percibiera como un ser sin vida; más que jubiloso o lleno de vivacidad, se le consideraba una especie de muerto ilustre que recobraba la integridad perdida al momento del martirio o después de la muerte, como ejemplo de elección divina (Vauchez, 1990: 345). Sin duda esta capacidad de enfrentarse a la muerte permitió que se consolidara el fenómeno religioso de la santidad.

Entre las múltiples hazañas mencionadas en la *Leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine, así como en algunos *Flos Sanctorum* y en los *Pasionarios*, las más espectaculares son aquellas que narran actos maravillosos mientras los santos eran martirizados, o bien después de morir y ser sepultados. Esto se debe a que la muerte era concebida por la población en general como un hecho latente e ineludible que la perseguía día tras día, sobre todo en épocas de peste, guerra y hambruna.

Es importante mencionar que, al final de las narraciones, los santos, sobre todo los mártires, mueren físicamente pese a la intervención divina, si bien renacen ante la vida eterna. Por eso utilizo el término “desafío” (RAE), ya que los últimos momentos de la vida del santo refieren a un enfrentamiento entre la vida y la muerte del cuerpo ante la promesa de una existencia del alma después del Juicio final.

Estos fenómenos maravillosos engloban muchas circunstancias a su alrededor; por lo tanto, en un primer acercamiento intentaré clasificar dos tipos de elementos

---

<sup>3</sup> No hay que olvidar que, para la Iglesia, el milagro era una intervención divina. El santo mismo no lo podría llevar a cabo si Dios no se lo permitiera.

que aparecen en las hagiografías medievales: quiénes son beneficiados por el milagro y bajo qué contexto se desafía a la muerte.

En primer lugar, los textos hagiográficos mencionan dos tipos de beneficiados por el milagro realizado por intercesión del beato: el santo mismo o algún miembro de la comunidad. La mayoría de los santos mártires suelen resultar beneficiados por la intervención divina al momento de su muerte. Por ejemplo, de la vida de santa Cristina se relatan las torturas a que fue sometida por orden de su propio padre, un defensor de los ritos paganos. Entre los múltiples castigos que sufrió, fue condenada a ser lanzada al mar con una piedra atada al cuello, “[...] pero los ángeles la salvan y Cristo se le aparece para bautizarla” (Baños, 2009: 536); además, se le condena a ser quemada viva en un horno, pero las llamas no la lastiman en absoluto: “[...] las sirpientes lamíanla los pies, e los áspides colgáronse de las tetas e non la fazían mal ninguno, e las culebras rebolvíanse al cuello e lamían el sudor”.

Otro ejemplo es el de santa Catalina de Alejandría, condenada a prisión y privada de alimentos. Ella sobrevivió gracias a los alimentos celestiales que se le otorgaban día tras día. Posteriormente fue condenada a morir en la rueda dentada, la cual se rompió antes del martirio.

Por su parte, san Alejandro fue condenado a morir por decapitación, aunque al momento de asestarle el golpe el verdugo perdió el control de los brazos y no consiguió ejecutarlo. Como estas hazañas maravillosas existen cientos que relatan la intervención divina que permite al santo sobrevivir a pesar de las adversidades.

En el caso de la ayuda a terceros hay infinidad de milagros en que se beneficia a la comunidad entera o a una persona en particular. Por ejemplo, mientras María Magdalena predicaba en una ciudad, una pareja se convirtió al cristianismo. El esposo decidió hacer un viaje a Tierra Santa y su mujer le suplicó acompañarlo. Durante el viaje, ella murió tras dar a luz en un barco y fue abandonada con el recién nacido en una isla. Por dos años el niño mamó del cuerpo de la madre muerta, quien resucitó al reencontrarse con el marido, el cual se había encomendado a María Magdalena.

San Acacio fue un soldado romano que luchó en nombre de Cristo. El santo y sus soldados fueron flagelados, coronados con espinas y lapidados, pero las piedras no les causaban daño alguno.

San Bavón fue un noble de origen germano conocido por su dedicación a la vida ascética. En la iconografía se le reconoce por sus curaciones, entre éstas a un hombre que fue salvado de morir aplastado por un carro.

En segundo lugar hay distintas circunstancias en que el propio santo desafía a la muerte. Éstas se pueden clasificar según la situación en que se lleva a cabo el

enfrentamiento con la muerte: *a)* tortura, *b)* muerte inminente ante una agresión con mayor violencia, y *c)* muerte y milagros *post mortem*, como la incorruptibilidad del cuerpo.

Mediante la tortura se intenta infligir un grave dolor físico o psicológico a alguien con métodos y utensilios diversos, a fin de obtener una confesión o como castigo. Es decir, ésta tiene como objetivo lastimar a quien la recibe, más su fin no es la muerte del individuo. Sin embargo, hay casos en que ésta daña tanto a los cautivos que la muerte resulta inminente. En el caso de los santos no es así, pues muestran una resistencia mayor a la tortura que el resto de las personas. Es decir, son martirizados hasta un punto en que un cuerpo común y corriente no soportaría. Por ejemplo, los verdugos arrancaron los pechos de santa Águeda y ella se recuperó con rapidez; también se le ordenó que caminara sobre brasas ardientes sin causarle daño alguno. San Dionisio es otra muestra de tales horrores: flagelado, encarcelado, atado con pesadas cadenas, colocado sobre una parrilla caliente y condenado a morir en manos de las fieras, nada de esto terminó con la vida del mártir. Después fue crucificado, torturado y encarcelado de nuevo. Su fin sólo ocurrió por medio de la decapitación, que es el atributo por el que se le reconoce iconográficamente, con la cabeza entre las manos.

Con “muerte inminente” me refiero a una agresión cuyo fin es el deceso rápido del santo, pero que no se lleva a cabo; es decir, el santo permanece vivo aun cuando se le aseste un golpe mortal. Por ejemplo, santa Lucía fue atravesada por la garganta con una espada y siguió hablando como si nada hubiera pasado. Del mismo modo los verdugos intentaron ejecutar a santa Inés, quien no se inmutó ante el ataque; en algunas versiones es arrojada al fuego sin que las llamas hagan mayor efecto en la santa. También se cuenta que san Pedro mártir fue atacado por los cátaros con un hacha que le atravesó el cráneo, y que con su sangre aún fue capaz de escribir “Credo”.

Con “muerte y milagros *post mortem*” aludo al deceso físico del santo, ya sea por causa natural o por martirio, donde el cuerpo no presenta las características naturales de la muerte, a lo cual se le conoce como incorruptibilidad. Gracias al origen sobrenatural de esta condición milagrosa, la incorruptibilidad del cuerpo se consideró como un factor muy importante para el proceso de canonización, aunque no era definitivo. Los fieles se entregaban a adorar a aquellos cuerpos milagrosos que se mantenían en perfectas condiciones, desafiando las leyes de la naturaleza.

Los santos debían cumplir con una serie de requisitos establecida por la Iglesia de manera paulatina. Se creía que el cadáver, al no sufrir descomposición ni mal olor, poseía poderes taumatúrgicos, y que al tocarlos era posible que ocurriera un milagro, incluso si sólo se trataba de la cabeza, de un dedo o cualquier otra parte del

cuerpo, pues se consideraban que las reliquias mantenían su eficacia aun divididas, del mismo modo que la hostia consagrada.

Como observamos, estos eventos maravillosos se sitúan en mayor medida en las vidas de los santos mártires. Esto se debe a que estuvieron en contacto cercano con la muerte en infinidad de ocasiones; también hemos visto que hay santos ascetas que realizan estos milagros, aunque en menor cantidad. Esto se debe al cambio ocurrido a partir del siglo XI, cuando surgió una concepción distinta de la santidad. Ahora se trataba de un cuerpo vivo y, por lo general, contemporáneo a los creyentes, como los ermitaños, mendicantes, obispos y laicos. A pesar de este nuevo concepto de santidad, los mártires no fueron olvidados y en repetidas ocasiones se han reelaborado sus leyendas. Su legado dejó una huella en la santidad y en la Edad Media.

### *Bibliografía*

- ARIÈS, Philippe, *Historia de la muerte en Occidente. De la Edad Media a nuestros días*, Barcelona, Acantilado, 2000.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando, “El *Flos Sanctorum* medieval para lectores de hoy”, en J. CAÑAS MURILLO, Francisco Javier GRANDE QUEJIGO y J. ROSO DÍAZ (eds.), *Medievalismo en Extremadura: estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, pp. 531-543, en línea [[https://sigarra.up.pt/flup/pt//pub\\_geral.show\\_file?pi\\_gdoc\\_id=476321](https://sigarra.up.pt/flup/pt//pub_geral.show_file?pi_gdoc_id=476321)].
- \_\_\_\_\_, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003.
- GIORGI, Rosa, *Santos. Los diccionarios del arte*, Madrid, Electa, 2002.
- LE GOFF, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, en línea [<http://dle.rae.es>].
- RUBIAL, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, UNAM/FCE, 1999.
- VAUCHEZ, André, “El santo”, en Jacques LE GOFF *et al.*, *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 3425-358.
- VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, tt. 1-2, 1982.

# Entre la pira funeraria y el Mictlán. La cremación de ofrendas y su valor energético

Aurea Gabriela Sánchez Montes  
Universidad Nacional Autónoma de México

## RESUMEN

El culto a los muertos en Mesoamérica fue de gran importancia e integraba diversos actos, entre los que se encontraban el tratamiento del cuerpo para evitar su rápida descomposición, el homenaje a los restos y la dádiva de bienes. Las ofrendas se entregaban y utilizaban en varias etapas de las exequias y para distintos fines. Aquí nos centramos en los dones con un valor energético para las entidades anímicas y la forma en que pasaban de modo simbólico del plano terrestre al inframundo por medio de la incineración. También se ofrece un acercamiento a la importancia de las ofrendas funerarias otorgadas a los *tlatoque* mexicas en relación con las entidades anímicas que se desprenden del cuerpo al morir. Se expone una propuesta de clasificación y se analiza de manera breve la importancia del fuego como elemento transformador de estos dones.

*Palabras clave:* fuego, ofrendas, muerte, mexicas, entidades anímicas, rituales funerarios.

## ABSTRACT

The veneration of the dead in Mesoamerica was of special importance and included several acts, including the treatment of the body to prevent rapid decomposition, honoring the remains, and placing offerings. These gifts were positioned and used at different stages of the funeral rites for different purposes. In this case we will focus on the gifts that have an energy value for souls and how they passed, symbolically, from the earthly plane to the underworld through incineration. This paper approached the importance of funerary offerings given to the Mexica *tlatoque* related to soul entities that emerged from the body at death. A classification is proposed and the importance of fire as a transformative agent of these offerings is briefly analyzed.

*Keywords:* fire, offerings, death, Mexicas, soul entities, funeral rituals.

La muerte nos ofrece un amplio panorama para la investigación sobre el complicado sistema ideológico mesoamericano. La concepción que tenían los indígenas acerca de la muerte, los distintos recintos a donde creían que iban los difuntos, los ritos que practicaban antes y después de que el personaje falleciera para facilitar su incorporación al mundo de los muertos (Chávez, 2007: 15), el ajuar funerario, las ofrendas y los depósitos, entre otros aspectos, poseen una riqueza simbólica inigualable y de sumo valor histórico.

Alfredo López Austin (1999: 9) menciona que el culto a los difuntos “incluía actos tan diversos como los encaminados a la reunión de las partes dispersas del *tonalli*<sup>1</sup> del difunto; el trato del cadáver para su conservación y el homenaje a los restos; el envío del *teyolia*<sup>2</sup> a su destino, tras proveerlo de recursos para el camino y para su estancia en el más allá [ofrendas]”; de ahí la importancia de cada parte del proceso ritual.

Los rituales funerarios mexicas se encuentran determinados de acuerdo con dos factores importantes: las circunstancias de la muerte y la posición social del difunto. Los personajes que fallecían por vejez o debido a alguna enfermedad común tenían como destino final el lugar de los muertos regido por Mictlantecuhltli, conocido como Mictlán. Al Inchan Tonatiuh Ilhuícatl iban los muertos en combate, las mujeres que espiraban durante su primer parto y los comerciantes fallecidos durante las expediciones mercantiles. El Tlalocan era el lugar regido por Tláloc, morada a donde llegaban los que habían perecido debido al golpe de un rayo, por alguna enfermedad “acuática” como la hidropesía o la gota y los ahogados. Por su parte, los niños fallecidos durante la lactancia se dirigían al Chichihualcuauhco (*ibidem*: 8).

Siguiendo esta norma, las exequias variaban de acuerdo con los factores sociales y el tipo de muerte. Para las personas de alto rango, en las cuales centraremos el presente trabajo, el esquema ritual se puede dividir de la siguiente manera, sin olvidar que en varios casos cada acción podía llevarse a cabo de manera simultánea con otras.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> El *tonalli* es “la fuerza [que] era introducida en el niño por medio de un ritual, y quedaba alojada en él a manera de una de sus entidades anímicas, unida estrechamente al hombre como su vínculo con el cosmos y condicionando su suerte” (López Austin, 2008: 223).

<sup>2</sup> Al igual que el *tonalli*, el *teyolia* era una entidad anímica importante: “Una de las características que pueden servir de base a la identificación es la de que el *teyolia* era la entidad anímica que iba a los mundos de los muertos” (*ibidem*: 252-253).

<sup>3</sup> Este esquema se basa en la división de las etapas realizada por Patrick Johansson (2002: 103-156).

- *Divulgación de la muerte.* Se mandaba informar acerca de la muerte al pueblo y a los señores de los *altepeme* vecinos.
- *Llanto y palabras solemnes.* La palabra entre los antiguos nahuas era muy importante. Es así como encontramos los discursos integrados a la parafernalia de los ritos funerarios. Por su parte, el llanto ayudaba a exacerbar la pena y a liberar el cuerpo del dolor.
- *Velación del cuerpo durante cuatro días.*
- *Lavado y preparación del cadáver.* Al lavar el cuerpo del difunto, se intentaba evitar los malos olores de la descomposición; a la par, el cuerpo se amortajaba en posición sedente, con varias mantas y papeles.

### *Ofrendas y sacrificios*

*Cremación.* La cremación era de suma importancia, destinada únicamente a las clases privilegiadas. Las inhumaciones en fresco sólo se llevaban a cabo en situaciones especiales; por ejemplo, que la causa de la muerte se relacionara con el agua (López Luján, 1993: 229):

Se pensaba que la cremación de los cadáveres y de ricas ofrendas mortuorias jugaban un papel decisivo en la travesía del alma. El fuego hacía las veces de un efectivo medio de comunicación entre el mundo de los hombres y el *teyolia* viajero. Gracias a la remisión ígnea, al alma del individuo recibía de sus deudos ofrendas para Mictlantecuhtli, así como los bienes necesarios para su subsistencia y las almas de sus servidores y de un perro que le volverían la empresa menos azarosa (*ibidem*: 231).

### *Enterramiento*

*Ofrendas.* Habitualmente, todos los rituales mesoamericanos contaban con ofrecimientos de alimentos o de objetos suntuarios; por eso no resulta sorprendente que en los ritos funerarios existiera una gran cantidad de ofrendas, sobre todo para las exequias de personajes de elevado rango social.

Pero ¿qué es una ofrenda? Lourdes Beauregard (2008: 25) explica que “[...] son dádivas o servicios por gratitud o amor. Se trata de objetos personales o de la vida diaria colocados como acompañantes de los individuos en el momento de su deposición”. Por su parte, López Luján (1993: 56) expresa que “[...] ofrenda y sacrificio se



consideran, pues, como regalos, tributos o compensaciones a la sobrenaturaleza; como manifestaciones tangibles del principio de reciprocidad que buscan el beneficio humano. Es más, se emplean como mecanismos homeostáticos en épocas de inestabilidad”. La muerte es un proceso de tal inestabilidad que requiere varios actos que ayuden tanto a la comunidad como al difunto a recuperar su quietud. Entonces, una ofrenda es aquel o aquellos dones entregados a lo sobrenatural para obtener algo a cambio.

Para el estudio de las ofrendas, en primer lugar debemos diferenciar, de acuerdo con Chávez Balderas (2007: 105), “entre las ofrendas colocadas en la sepultura –mismas que pueden ser destinadas a los dioses del más allá (que propiamente corresponden a actos de oblación)– de los bienes funerarios que se depositan para el beneficio del difunto”. Según la misma autora, a partir de la información de los cronistas es posible clasificar los objetos en cuatro grandes grupos: ajuar funerario, joyas e insignias, ofrendas para las deidades en el más allá y bienes ofrecidos por terceras personas para la celebración del ritual (*ibidem*: 107).

En este caso proponemos una clasificación similar para los objetos utilizados como ofrendas:

- *Ofrendas entregadas para el ritual del difunto.* Son los objetos entregados por miembros de la nobleza o señores de *altepeme* cercanos como señal de respeto y duelo, tales como armas, teas, ropa y sahumerios, entre otros.
- *Atavío de los tlatoque.* Aquí incluimos los atavíos que le colocaban al gobernante difunto, entre los que se encontraban las mantas y los papeles para la mortaja, joyas, plumajes y los ropajes de algunos dioses.
- *Pertenencias, individuos y objetos necesarios para el recorrido por el inframundo.* Objetos de uso personal, el perro bermejo y esclavos, entre otros, que eran útiles para su paso por el inframundo.
- *Bienes funerarios con destino a los dioses.* Ofrendas depositadas a fin de que el difunto las llevara ante los dioses, sobre todo a Mictlantecuhtli, como papeles, hilo colorado, mantas y ropa.

### *Simbolismo del fuego*

Muchos son los mitos y ritos que tienen al fuego como elemento primordial, el cual efectuaba diversas funciones y tenía diversos significados, según el papel que desem-

peñara en el acto ritual. Por ejemplo, sabemos que “[...] los mexicas ubicaron al fuego en el centro y al dios que lo personificaba [Xiuhtecuhtli] lo asociaron al eje del mundo, por lo que esta deidad tuvo la posibilidad de acceder en dirección ascendente hacia el cielo y en sentido descendente hacia el inframundo; por ello, el fuego constituyó para los mexicas un vehículo de comunicación y fungió como mediador entre el mundo humano y el sagrado, entre el hombre y los dioses” (Limón, 2001: 55).

Al mismo tiempo fue concebido como regenerador tanto de la naturaleza como de la vida y del cosmos. Esto se debe a la observación del sistema agrícola de tumba, roza y quema, pues se sabía que al quemar el campo de cultivo se favorecía el crecimiento de las plantas —provenientes del inframundo— que se cultivaban posteriormente. Los nahuas tenían esta misma noción respecto al mundo de los muertos, pues creían que el fuego beneficiaba su renovación (*ibidem*: 105).

De este modo el fuego se llegó a usar como tratamiento para el cadáver. “Cremar no implica únicamente deshacerse de un cuerpo, ni es sólo un proceso práctico en el sentido más simple de la palabra” (Chávez, 2007: 126), sino que tiene una connotación más profunda. Patrick Johansson (2003: 185) escribe:

De todas las valencias simbólicas que puede tener el fuego y que se actualizan según los contextos mítico-rituales, la *destrucción* es aquí el elemento decisivo. El fuego consume el cuerpo y nulifica de un cierto modo el proceso orgánico de tanatomorfosis permitiendo en algunas horas alcanzar una paz ósea o de ceniza. A nivel mítico el recorrido del difunto hacia el *Mictlan* es el mismo pero la consumación del cadáver por el dios-fuego añade un elemento de sacralidad [...]

Entonces, cremar es transformar debido a la acción que ejerce el fuego en el cuerpo y termina así con la existencia física del individuo. En relación con esta acción, Silvia Limón Olvera (2001: 61) señala que “el fuego fue relacionado con el transcurso del tiempo, ya que, además de su cualidad transformadora, implicaba el cambio de un estado a otro, lo que incluía el paso de un momento al siguiente”. La muerte es justamente un cambio de estado e incluso un cambio de “momento”.

Como se aprecia, el fuego tenía un papel de suma relevancia en los ritos mortuorios, ya que “[...] servía como vehículo que comunicaba la superficie de la tierra con el camino del *teyollía* viajero. Ofrendas, lágrimas y oraciones, dejadas por los deudos en las hogueras a él dedicadas eran conducidas por la acción mutante del fuego hacia el camino. Con ellas el *teyollía* se resguardaba, se fortificaba y recibía los instrumentos necesarios para el seguro arribo” (López Austin, 2008: 365).

Al ser una sociedad inmersa en la religiosidad, los mexicas les ofrendaban a sus dioses los bienes necesarios para mantener su entorno en orden. Para que estos dones llegaran a su destino, tenían que pasar por un proceso de transformación. López Luján (1993: 56) escribe:

En el México antiguo los dioses eran concebidos como entidades sobrenaturales con limitaciones. Se les diferenciaba, entre muchas otras cosas, a partir del tipo de seres a los que podían llegar y ocupar. Las divinidades, de hecho, no podían tomar posesión de cualquier ser. En este aspecto, los hombres operaban como verdaderos mediadores: hacían *asimilables* determinados seres, transformándolos, matándolos, interrelacionándolos, colocándolos en los lugares indicados para que los dioses pudieran aprovecharlos.

En este caso el fuego actuaba como mediador entre los deudos y los difuntos, quienes a su vez llevaban las ofrendas ante Mictlantecuhtli. Así lo escribe Sahagún (1989: 221): “Y en llegando los defunctos ante el diablo que se dice Mictlantecuhtli, ofrecían y presentábanle los papeles que llevaban, y manojos de teas y cañas de perfumes, y hilo floxo de algodón, y otro hilo colorado, y una manta y un *mactli*, y las naguas y camisas”.

### *Cremación de ofrendas*

El sacrificio de esclavos, así como la quema armas, vestimenta y otros objetos personales, e incluso romper cerámica junto con otros elementos de la ofrenda, tenía un propósito definido, que era la transición:

[...] el *sacrificio* sería definido como la transformación drástica de la ofrenda por medio de la violencia. El sacrificio constituye un ofrendamiento a los dioses en el cual la esencia invisible de la ofrenda (objetos, vegetales, animales u hombres) transita —al igual que el alma de un hombre muerto— de “este mundo” al “otro mundo”. Para que sea posible el trance, es indispensable la transformación de su estatus ontológico por medio de un acto súbito y violento (matar, destruir, arrojar, abandonar, dispersar, quemar, etc.) que tenga como resultado la muerte de la ofrenda. Sólo así el alma se separará supuestamente del cuerpo material, de manera análoga a lo que se cree que acontece durante la defunción humana. Después de un largo viaje, el alma (la esencia) sacrificada nutrirá a una divinidad, o sea, se convertirá en ella (López Luján, 1993: 56).

Johansson observa que las ofrendas tienen un valor energético para una de las principales entidades anímicas que consideraban los mexicas que habitaban su cuerpo: el *tonal*. En el contexto de disminución entrópica y de transición ontológica que representa el deceso, el *don* cobra una importancia vital. Desde los presentes más sencillos de los macehuales hasta los ricos obsequios de los gobernantes, todo lo que se da tiende a reforzar la colectividad alcanzada por la muerte y, más específicamente, el *tonal* del difunto, quien más que nunca necesita esta energía ofertoria (Johansson, 2003: 177). Por su parte, Alfredo López Austin (2008: 367) señala que los ritos mortuorios no sólo se realizaban con la finalidad de enviar lo necesario al *teyolia* —desde esta perspectiva— para soportar las dificultades del viaje, sino que también el *tonalli* era auxiliado.

Según fray Diego Durán en *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* (1995: 357), los esclavos estaban destinados a servir a su amo y señor en el inframundo, consolarlo y animarlo, mirar que no le faltara nada de sus joyas, comida y bebida. Los enanos y corcovados tenían una función similar, según nos dice el dominico: “Luego se voluian á los corcobados y á los enanos y domésticos de su casa, y les encomendauan tuviesen gran cuenta y cuidado de dar aguamanos á su señor y de administralle el vestido y el calçado, como hasta allí auían hecho, y de dalle el peyne y el espejo que lleuaban, y de dalle la cebratana quando la uvese menester y el arco y flechas; mirá no os falte algo en el camino: id y seruí con todo cuidado á vuestro rey y señor [...]” (*idem*).

Sin embargo, no hay que pensar que “servir al gobernante” era la función única y verdadera de los esclavos en el más allá. En primer lugar, éstos eran sacrificados, lo que implica que su corazón y sangre eran extraídos y utilizados enseguida ya fuera para colocarlos en la pira funeraria junto con el cuerpo del gobernante (*idem*), para ofrecerlos y rociar la imagen del dios Huitzilopochtli (Alvarado, 1987: 436) o para enterrarlos en el foso destinado a los restos del *tlatoni*.

Es importante destacar que sólo la sangre y los corazones obtenidos del sacrificio de los esclavos iban a parar ya fuera a la pira funeraria o a la fosa, mas no el cuerpo de los servidores del *tlatoni*. Chávez Balderas (2007: 103) escribe al respecto que “[...] había mucha lógica en que sólo la sangre o los corazones de los servidores serían entregados al fuego para ser enviados al servicio de su señor, no era necesario cremar todo el cuerpo, bastaba el corazón, relacionado con el *teyolia*, o la sangre, energía vital”.

Johansson señala que la parte energética que se desprende al sacrificar a los esclavos es la que en cierta forma nutre al *tonal* del difunto: “En cuanto a los dos pares de esclavos, varones y hembras además de la energía que proporciona su sacrificio, tienen, así como el perro un carácter psicopompo. Encaminan al muerto hacia su desti-

no final” (Johansson, 2003: 178). En efecto, la energía que se obtiene con el sacrificio es “proporcional a la importancia de lo perdido” (Cirlot, 1997: 397); cuando se trata de un sacrificio humano, la energía que se desprende es muy elevada, y es ésta la que necesitan las entidades anímicas del difunto para continuar su recorrido.

López Luján (1993: 56-57) menciona: “Como es bien sabido, el sacrificio era una práctica de enorme trascendencia en las sociedades posclásicas mesoamericanas. La sangre del sacrificado –alimento divino por antonomasia– poseía, de acuerdo con las creencias de aquella época, virtudes vivificadoras”. Esta “agua divina” o “agua preciosa” alimentaba a las entidades anímicas del difunto, al mismo tiempo que podía nutrir a los señores del inframundo. Es así como “el esquema actancial que representa este rito corresponde a *Teoatl*, *Tlachinolli*, ‘agua divina, fuego’, fusión semántica de dos elementos que representan la fertilidad” (Johansson, 2003: 137).

Existe otra hipótesis en cuanto al porqué de los sacrificios de esclavos. Cuando el gobernante hacía su primer cautivo de guerra, se le vestía con las ropas del dios solar y se le sacrificaba. Sahagún (1989: 103) dice que “[...] el señor del cautivo no comía de la carne, porque hacía de cuenta que aquella era su misma carne, porque desde la hora que le cautivó le tenía por hijo, y el cautivo a su señor por padre”. Este fragmento, explica Guilhem Olivier (2008: 276), “manifiesta la identidad entre el captor y su presa y confirma que, a través de la víctima sacrificial, el sacrificante ofrece su propia vida”. Al recordar que el *tlatoani* era la imagen del Sol, podríamos considerar que era él –y no el cautivo– quien resultaba sacrificado simbólicamente (*idem*).

Alvarado Tezozómoc (1987: 570) narra que “trajeron á los miserables esclavos, vestidos todos de las ropas que solía usar el rey Ahuitzotl, con la misma plumería, trenzados, brazaletes, orejeras, bezoleras de pedrería, oro, pañetes, cotaras doradas; finalmente, fueron todos aderezados y vestidos con las mismas armas y divisas que fueron del rey”. Si seguimos la propuesta de Olivier –quien a su vez cita a Michel Graulich–, al ponerles las investiduras del mandatario a los esclavos, tendríamos una sustitución de la imagen del *tlatoani*. Es así que la entidad anímica del difunto gobernante podría reforzarse y transitar hacia el Tonatiuh Inchan, paradero de los guerreros y víctimas de la muerte “al filo de obsidiana”.

Si el sacrificio y la incineración del cuerpo era una “acción particularmente trascendente pues, al provocar la modificación del cuerpo, se estimulaba la separación de las entidades anímicas que componían a una persona y le facilitaban el paso al otro mundo” (Limón, 2001: 270), lo mismo acontecía con la cremación de las ofrendas. Según López Austin (2006: 170), todo lo perteneciente al mundo del hombre se compone de dos tipos de materia: ligera y pesada. La parte ligera es la que puede

desprenderse de la pesada y viajar a los lugares habitados por los dioses, por lo cual pensamos que al cremar las ofrendas, la sangre, los corazones y al propio difunto se facilitaba el tránsito de los objetos y seres al inframundo; “por tanto, era la última acción transformadora que ejercía el fuego en la vida mundana del ser humano” (Limón, 2001: 270).

### *Consideraciones finales*

Parte de las ofrendas mortuorias marcan la renovación de la vida, la fertilidad, lo cual nos permite suponer que eran utilizadas para nutrir en cierta forma al difunto y a sus entidades anímicas, logrando así su reintegración al ser devorados por el dios telúrico Tlaltecuhltli. Esta función de la divinidad terrestre la señala Matos Moctezuma (1997): “[...] hay que precisar que Tlaltecuhltli es el devorador de los cadáveres, quien come la carne y sangre de los muertos, misión que le estaba deparada a la tierra y que nacía de la simple observación de lo que ocurría con los cadáveres una vez enterrados [...]”. Entonces, el cuerpo de los personajes de alto rango debía ser devorado por la tierra, la cual “los ingiere dentro de su vientre o matriz para volver a renacer y parirlos a su nuevo estado, descarnados, para que su *teyollá* continúe su camino al Mictlan” (*ibidem*: 31). Este renacimiento es más bien un rito de tránsito o de iniciación donde el ser pierde la carne y la sangre, liberando así el *teyollá*. Tal función liberadora la hallamos también en el fuego, que es el medio por el cual se desintegraba el cadáver.

También encontramos que la posible función de los individuos ofrendados era que, al igual que las armas y joyas, el corazón y la sangre de los esclavos que se incineraban con el cuerpo del difunto cumplían con un propósito específico: reforzar el *tonalli* del personaje, el cual necesitaba de la energía desprendida de esos dones para continuar sorteando los obstáculos y llegar así al lugar de los muertos: el Mictlán. Por su parte, López Austin (2008: 369) señala que “se afirma que del muerto surgen emanaciones dañinas, que el muerto quiere que se le acompañe, y que estas temidas entidades son atraídas por las antiguas pertenencias de los difuntos”, de ahí que necesiten acompañarlo a la pira funeraria o a su entierro.

Son pocos los objetos identificados por los cronistas como ofrendas para el señor del inframundo; sin embargo, podemos darnos cuenta de que el fuego actúa como transformador y el difunto, como mediador, quien carga con estos dones y los entrega al llegar a la morada de Mictlantecuhltli.

*Bibliografía*

- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1987.
- BEAUREGARD, Lourdes, “Época prehispánica: los enterramientos humanos”, en *Muerte, altares y ofrendas*, México, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2008, pp. 22-31.
- CHÁVEZ BALDERAS, Ximena, *Los ritos funerarios en el Templo Mayor*, México, INAH, 2007.
- CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Madrid, Siruela, 1997.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Conaculta, 1995, vol. I.
- JOHANSSON, Patrick, “Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 34, 2003, pp. 167-203.
- \_\_\_\_\_, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, México, Puebla, Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Puebla, 2002.
- LIMÓN OLVERA, Silvia, *El fuego sagrado. Ritualidad y simbolismo entre los nahuas según las fuentes documentales*, México, UNAM/INAH, 2001.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, IIA-UNAM, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Los mitos del tlacuache*, México, IIA-UNAM, 2006.
- \_\_\_\_\_, “Misterios de la vida y de la muerte”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 40, 1999, pp. 4-9.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*, México, INAH-Conaculta, 1993.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, “*Tlaltecuhli*: Señor de la Tierra”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, 1997, pp. 15-40, en línea [[www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn27/515.pdf](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn27/515.pdf)], consultado el 20 de mayo de 2014.
- OLIVIER, Guilhem, “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico”, en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, UNAM, 2008.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro III, México, Conaculta/Alianza, libro III, 1989a.
- \_\_\_\_\_, *Historia general de las cosas de Nueva España: primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*, México, DGP-Centro Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza, 1989b.

# ¿Es la muerte el final del camino? Encuentros con el muerto inesperado y su resignificación social

Oswaldo Camarillo Sánchez\* / Judith L. Ruiz González\*\* /  
Carlos Serrano Sánchez\*\*\*

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia

\*\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

\*\*\* Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México

## RESUMEN

En este artículo se invita a la reflexión sobre el desenlace, positivo o negativo, en cuanto al destino de los muertos que en su momento fueron inhumados, al producirse su descubrimiento inesperado y posible exhumación. Éstos se reintegrarán de nuevo como actores sociales, lo cual conlleva su revaloración, que dependerá del contexto social, político y económico en que se efectúe el hallazgo de los individuos.

*Palabras clave:* muerte, inhumación, ritos de paso, hallazgo, resignificación social.

## ABSTRACT

This text invites reflection on the outcome, whether positive or negative, of the fate of the dead who were buried, unexpectedly discovered and perhaps exhumed. These deceased will be reinstated as social actors, leading to their reappraisal, which will depend on the social, political and economic context in which the individuals were found.

*Keywords:* death, burial, rites of passage, discovery, social resignification.



La muerte es el fenómeno que marca el final de la expresión vital del ser humano; sin embargo, culturalmente se trata de un acontecimiento que define una etapa más en la transformación simbólica del cuerpo. Podemos analizarlo como un rito de paso por medio de tres fases. Nos remitimos a los conceptos planteados por Van Gennep (1982) y complementados por Turner (1984) en relación con las fases que existen durante la transición de un estado a otro: los ritos de separación o de entrada, los ritos de margen y los ritos de agregación o reintegración.

El rito de separación o de entrada consiste en una disociación del individuo o grupo de su anterior situación en la estructura social. Enseguida, la fase liminal o de umbral es un estado ambiguo y pasajero, que reside en una condición de no ser un miembro completo de un estatus, donde ocurre una suspensión de identidades. En la tercera fase se consuma el paso y el sujeto ritual vuelve a entrar en la estructura social, con una nueva identidad, estatus o rol (Turner, 1984, 2002).

Ha habido diversos intentos de abordar el fenómeno de la muerte desde esta perspectiva (Chávez, 2002; Núñez, 2006), y se ha considerado como el último rito de paso o la última transformación simbólica de la persona. En algunos casos se convierte en ancestro, reliquia, custodio, materia prima para herramientas o instrumentos, alimento, órgano de repuesto, objeto didáctico y de exhibición, emblema y mártir, entre otros.

No obstante, ése no es el final del camino. Conforme pasa el tiempo, la sociedad en que estuvieron inmersos los sujetos se transforma y llega a olvidarlos. El lapso para que esto suceda no es constante; pueden ser décadas, siglos o incluso miles de años, si bien tarde o temprano quedan olvidados, abandonados, ignorados, hasta convertirse en muertos anónimos.

Una de las finalidades de los ritos en torno a la muerte consiste en separar al difunto del reino de los vivos e integrarlo a su nuevo estado para que no altere la dimensión que dejó. Dentro de esta nueva calidad, el abandono y olvido paulatinos son naturales. Cuando terminan perdiéndose en el laberinto del tiempo, hay una escisión fundamental para incluirlos una vez más en el escenario de nuestro momento: el hallazgo de los restos, el cual es accidental, producto del azar e impredecible.

La actitud ante el hallazgo es por lo general la sorpresa, la ignorancia de la identidad de los difuntos y la incertidumbre ante el desenlace de tal encuentro. Mientras tanto, las personas descubiertas pasan a una fase de indefinición, ambigüedad e indecisión, en tanto no se establezca su identidad, que tal vez no corresponda con la que tuvieron en vida. Un caso interesante es el de la Reina Roja, hallada en un edificio funerario de la zona arqueológica de Palenque —el Templo XIII—, de quien se ignora

si fue abuela, madre o esposa de K'inich Janaab' Pakal, el gran gobernante maya (Tiesler, Cucina y Romano, 2004).

Por último, con base en diversos elementos de los restos humanos descubiertos y del contexto —antigüedad, cantidad, ubicación, localización, estado de conservación (esqueletizado, momificado, fosilizado, pulverizado), la naturaleza del hallazgo (labores de construcción, rescate arqueológico, saqueo, exploración controlada) y el entorno sociopolítico del momento— es como adquirirá su nuevo estatus en la sociedad para su reintegración. Las posibilidades son muy amplias y susceptibles de combinarse. Éstas van desde la pieza de museo, como la momia egipcia de Ramsés II; objeto de estudio, como Ötzi, la momia del hielo (Alquézar, 2012); bien comercial, como Julia Pastrana, la mujer que padeció de hipertrichosis lanuginosa y quien aun después de muerta siguió siendo motivo de exhibición con fines económicos (Valdez, 2013); material didáctico, para colecciones óseas en escuelas; reliquia; ancestro; emblema nacional, como los restos atribuidos a Cuauhtémoc (Jiménez, 1962); héroe o antepasado mítico; reemplazo de alguien desaparecido, como la momia de la cara sur del Pico de Orizaba; patrimonio cultural; producto de un milagro, como el beato Sebastián de Aparicio del templo de San Francisco de la ciudad de Puebla; reflejo de superstición y temor, como el faraón egipcio Tutankamón; material arqueológico; basura, estorbo y relleno, como los individuos descubiertos en 2014 durante la recimentación de edificios en el cementerio de Santa Paula y los entierros de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México, removidos en la década de 1970 y que sólo se manejaron como rescate arqueológico de manera parcial.

Debemos considerar que, en situaciones donde se involucran proyectos de exploración arqueológica, idealmente se mantiene un nivel de respeto y cuidado por las personas del pasado —incluso cuando no se sabe si se encontrarán, ni dónde ni en qué momento—, por lo que se prevé esta posibilidad de contingencia al otorgarles de antemano un valor y significado como vestigios fundamentales de un pasado desconocido.

Por lo tanto, para establecer un puente sincrónico entre los individuos que vivieron en otra época con la nuestra se presentan fases similares a las de un rito de paso: una fase inicial de estabilidad relativa que consiste en el olvido y abandono de los muertos; una fase liminal, cuando se da con el hallazgo y se toma una postura ante éste; por último, la reintegración, que consiste en la resignificación y revaloración de los individuos encontrados, con lo que adquieren un nuevo estatus, lo cual conlleva una nueva calidad donde continúan ejerciendo una función como actores sociales aun después de muertos.

Los individuos a los que se revaloriza de manera positiva —es decir, que no son considerados como estorbo ni basura— por lo general se convierten en casos paradigmáticos de la resignificación de muertos anónimos. Es pertinente mencionar algunos ejemplos.

### *El hombre de Tepexpan*

Hace cinco mil años, el actual municipio de Acolman, Estado de México, era frecuentado por grupos de cazadores-recolectores. En 1947, se encontró por casualidad un esqueleto incompleto de aquella época. Los restos de esta persona fueron de vital importancia para el conocimiento del poblamiento americano, ya que se relacionaron con fauna del Pleistoceno superior del lago de Texcoco.

Sin duda este espécimen ha sido uno de los hallazgos más polémicos, pues fue objeto de diversos estudios —morfológico, métrico y químico, entre otros— para conocer su edad biológica, el sexo y su temporalidad. Al principio se creyó que pertenecía a un hombre, pero después, mediante el análisis del ADN, se estableció que correspondía a una mujer. Sin embargo, estas indagaciones dejaron interrogantes debido al grado de contaminación de los restos.

En el último estudio, realizado en 2009, se concluyó que los restos óseos de Tepexpan pertenecen a un hombre adulto de entre 25 y 30 años, con cinco mil años de antigüedad, fechado con el método de las series de uranio (Cordero y González *et al.*, 2009: 1-45; Del Olmo y Montes, 2011: 102; Lamb *et al.*, 2009) (figura 1).



**Figura 1** Hombre de Tepexpan. Textura facial sobre aproximación escultórica en plastilina, elaborado por G. Acosta *et al.*

### *Chuchita*

Durante el periodo Preclásico, unos tres mil años antes del presente, en el área que ocupa la actual capital del estado de Puebla existió un asentamiento humano relacionado con los olmecas, muy cerca de la ribera del río Atoyac. En ese entonces se acostum-



**Figura 2** Ilustración de *Chuchita* Fuente [www.facebook.com/pages/Chuchita/476005565864780?fref=photo](http://www.facebook.com/pages/Chuchita/476005565864780?fref=photo), consultada el 14 de mayo de 2015

braba enterrar a las personas debajo de sus casas. En 2010, durante un rescate arqueológico, se hallaron restos de una unidad habitacional y, debajo, el esqueleto de la mujer más antigua que habitó en esa zona poblana. En la actualidad, la casona donde se recuperó alberga un museo creado por la Fundación La Casa del Mendrugo, con la historia del lugar y la presencia relevante de *Chuchita*, así como una ventana arqueológica donde se representa el contexto del hallazgo (Camarillo *et al.*, 2011). También se generó una ilustración, a modo de cronista coloquial de Puebla (figura 2).

### *K'inich Janaab' Pakal de Palenque*

Los gobernantes mayas eran personas muy importantes en su época. Durante mucho tiempo se pensó que al parecer no existían tumbas reales. Sin embargo, en 1952, durante la cuarta temporada de campo de las exploraciones realizadas en el Templo de las Inscripciones de Palenque, el arqueólogo Alberto Ruz encontró en el centro de una cámara funeraria el sarcófago monolítico de Pakal. Según el análisis osteológico de Eusebio Dávalos y Arturo Romano, este gobernante maya tenía entre 40 y 50 años al morir (Ruz, 2013). A partir de este hallazgo se transformaron las ideas sobre las prácticas funerarias de la elite maya y Pakal devino emblema de sus gobernantes.

### *Las momias de Caltimacán, Hidalgo*

El atrio de un templo del estado de Hidalgo, construido en 1757, fue usado desde entonces como cementerio. Con el paso de los años muchas de las personas sepultadas allí quedaron en el olvido. En 2004 se destaparon las tumbas para su reubicación y se localizaron varios cuerpos momificados. Lo anterior generó interés entre la población, con reacciones que fueron desde el temor hasta la admiración



**Figura 3** Detalle de persona momificada, Caltimacán, Hidalgo, 2004 **Fotografía** Oswaldo Camarillo

(figura 3).<sup>1</sup> Los familiares de los difuntos sufrieron un doble duelo al reencontrarse con los recuerdos de una muerte acaecida tiempo atrás. Se planteó entonces la idea de crear un museo con la historia local, las costumbres y los cuerpos momificados. A la postre se consideró a los restos en esta condición como un medio de atracción cultural y turística susceptible de impulsar la economía del lugar (Camarillo, 2008).

### *Ejemplos de revaloración negativa*

#### *Santa Paula*

El cementerio de Santa Paula se fundó en el siglo XVIII ante la necesidad de ordenamiento y salud pública en la creciente ciudad de México. Por esta causa se instauró el primer panteón general en los antiguos límites de la urbe, en el área de la actual

<sup>1</sup> Proyecto “Los restos óseos de los templos coloniales del estado de Hidalgo desde una perspectiva bioantropológica y forense”, IIA-UNAM, 2004, a cargo de María Villanueva Sagrado y Lilia Escorcía Hernández.



**Figura 4** Contexto arqueológico de Santa Paula **Fotografía** *Contralínea*, 2015

colonia Guerrero. Éste funcionó desde 1786 hasta 1871. Allí se enterró a las víctimas de distintas epidemias, además de los muertos cotidianos, por lo que se trata de una muestra de personas de distintos orígenes étnicos, grupos de edad, niveles socioeconómicos, estado de salud y causas de muerte durante casi un siglo de la historia de la capital mexicana.

A lo largo del tiempo se han efectuado distintos hallazgos que derivaron en salvamentos y rescates arqueológicos, por ejemplo, con los trabajos de construcción del Sistema de Transporte Colectivo de la ciudad de México (Metro). En 2014, durante un salvamento en el inmueble ubicado en Paseo de la Reforma número 159, se descubrió que el terreno se hallaba sobre el cementerio, lo cual podría proporcionar información invaluable sobre las condiciones de vida y salud de una época muy importante en la historia de México.

No obstante, el encuentro significó un problema y un estorbo para la culminación de la obra, proyectada para la construcción de unidades habitacionales, de modo que, tras explorar menos de 10% del área, se decidió realizar la cimentación de la nueva obra y se consideró el contenido del subsuelo como si se tratara de cascajo (“Empresa...”, 2015; “Panteón...”, 2015) (figura 4).

### *La formación de odontólogos y los sepultureros*

A los estudiantes de odontología de diversas universidades de México se les solicita un cráneo humano para apoyar sus prácticas de anestesiología. Debido a los engorrosos trámites para conseguir uno en forma legal, muchos acuden a cementerios locales para comprarlos de mano de los sepultureros. Los entierros con más de siete años y de los que no se ha pagado el refrendo para que continúen en el lugar son retirados y arrojados a un osario, o bien pasan a formar parte del material de relleno de otras fosas. Debido a la falta de cuidado al momento de sacarlos, muchos huesos quedan en el lugar y se integran al terreno. Así, de ser individuos conmemorados, pasan al abandono y el olvido, hasta incluso convertirse en mercancía y material didáctico.

### *Ichcateopan y los restos de Cuauhtémoc*

Con afanes nacionalistas se ha acudido a la búsqueda de elementos simbólicos de identidad, sobre todo de héroes o personajes sobresalientes de nuestra historia. Los restos del último señor de los mexicas, son un claro ejemplo. En 1949 se dio a conocer que en Ichcateopan, estado de Guerrero, se habrían descubierto los restos de Cuauhtémoc. Sin embargo, tras diversas indagaciones, una comisión dictaminó que la afirmación era errónea y se evidenció la presión política en torno a los resultados (Matos, 2006). No obstante, a pesar de los estudios y análisis técnicos efectuados, los restos siguen siendo cuidados y reverenciados en esa localidad guerrerense.

### *La momia de la cara sur del Pico de Orizaba*

El 4 de junio de 2015, se encontró en la cara sur de la montaña referida una momia que, según se asumió, correspondía al piloto de una avioneta que se estrelló allí en 1999. No obstante, las imágenes dadas a conocer presentaban los restos íntegros de una persona sin evidencia de traumatismos. Tampoco se mencionó el hallazgo de restos de la aeronave, por lo que se creó una serie de suposiciones para adjudicar una identidad sin certeza y, en consecuencia, provocar controversias y perspicacias (“Bajan...”, 2015).

El riesgo de esa identificación preliminar reside en que puede ser desmentida por análisis posteriores y provocar un conflicto entre las personas relacionadas –familiares, connacionales o colegas–. Al menos cabe hacer notar que el contexto del hallazgo co-

responde, principalmente, a un escenario propicio para montañistas, excursionistas y deportistas, quienes tienen códigos y principios en cuanto a situaciones trágicas y han manifestado su preferencia por yacer en el lugar en caso de algún accidente fatal.

### *Consideraciones finales*

Si las diversas concepciones del mundo nos han dado la posibilidad de creer que después de la muerte el ser humano renacerá, resucitará, se integrará a la naturaleza o que es el final del camino y de la materia (Malvido, 1999), todas estas opciones en realidad no nos socorren para dilucidar una gran incertidumbre contenida en este fragmento de la canción popular mexicana *Sube y baja*: “[...] A dónde van los muertos, quién sabe a dónde irán”.

Aunque la muerte se puede estudiar bajo la perspectiva del análisis de los ritos de paso, no constituye la última participación social del individuo. Pese a la marcha del tiempo y el olvido ineludible, las personas que se convirtieron en muertos anónimos se transforman una vez más en actores sociales tras el inesperado descubrimiento de sus restos.

La consideración del contexto del encuentro permite comprender el nuevo papel que adquieren en la historia. De esta forma se crea un puente en el tiempo que posibilita reintegrarlos a la contemporaneidad. El hallazgo es el fenómeno que abre la puerta para su resignificación, en tanto que la nueva categoría que adquirirán –positiva o negativa– dependerá del contexto social, político y económico en que se efectúe.

Estas observaciones invitan a tomar conciencia desde la mirada del antropólogo físico y el arqueólogo, que a final de cuentas son los involucrados en el estudio de los enterramientos antiguos, lo cual implica una toma de posición frente a tantos hallazgos fortuitos o en la investigación formal. Se trata de un ámbito que involucra problemas de conservación del patrimonio y de su análisis científico, así como para otros usos socialmente pertinentes, como la divulgación y la enseñanza.

### *Bibliografía*

- ALQUÉZAR ARISÓ, Marta, “Primer curso *master* Criminalística y Ciencias Forenses, Grupo B”, Barcelona, Museu d’Arqueologia de Catalunya, 2012, pp. 1-7, en línea [<http://policiacientifica.org/OTZI.pdf>].



- “Bajan cuerpo momificado hallado en Pico de Orizaba”, en *El Universal*, 5 de junio de 2015, en línea [[www.eluniversal.com.mx/estados/2015/cuerpo-momificado-orizaba-1105242.html](http://www.eluniversal.com.mx/estados/2015/cuerpo-momificado-orizaba-1105242.html)], consultado el 8 de junio de 2015.
- CAMARILLO SÁNCHEZ, Oswaldo, “Los materiales del templo de San Juan Bautista (1757-2005) en Caltimacán, Hidalgo: una interpretación multidisciplinaria”, tesis de maestría en antropología, México, Posgrado de Antropología-FFyL-UNAM, 2008.
- \_\_\_\_\_, *et al.*, “Informe del análisis de restos óseos del rescate arqueológico La casa del mendrugo”, Puebla, INAH, 2011.
- CHÁVEZ BALDERAS, Ximena, “Los ritos funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlán”, tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH, 2002.
- “Empresa otorga al INAH 1 mes para rescatar 2 mil entierros coloniales”, en *Contralínea*, año 14, núm. 432, 15 de abril de 2015, en línea [[www.contralinea.com.mx/archivo-revista/index.php/2015/04/15/empresa-otorga-al-inah-1-mes-para-rescatar-2-mil-entierros-coloniales](http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/index.php/2015/04/15/empresa-otorga-al-inah-1-mes-para-rescatar-2-mil-entierros-coloniales)], consultado el 8 de junio de 2015.
- GENNEP, Arnold van, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1982.
- JIMÉNEZ MORENO, W., “Los hallazgos de Ichcateopan”, en *Historia Mexicana*, vol. XVII, núm. 2 [46], octubre-diciembre de 1962, pp. 161-181.
- LAMB, Angela L. *et al.*, “Tepexpan Palaeoindian Site, Basin of Mexico: Multi-Proxy Evidence for Environmental Change During the Late Pleistocene-Late Holocene”, en *Quaternary Science Reviews*, núm. 28, 2009, pp. 1-45.
- MALVIDO, Elsa, “Ritos funerarios en el México colonial”, en *Revista de Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 40, 1999, pp. 46-51.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, “Ichcateopan y los restos de Cuauhtémoc”, en *Revista de Arqueología Mexicana*, vol. XIV, núm. 82, noviembre-diciembre de 2006, pp. 58-61.
- NÚÑEZ ENRÍQUEZ, Luis F., “Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios posclásicos del centro de México”, tesis de maestría en antropología, México, IIA-UNAM, 2006.
- OLMO CALZADA, Margarita del y Argelia DEL CARMEN MONTES V., “El Museo de Tepexpan y el estudio de la prehistoria en México”, en *La Colmena*, núm. 70, abril-junio de 2011, pp. 96-105.
- “Panteón colonial, al cascajo con aval del INAH”, en *Contralínea*, año 13, núm. 426, 1 de marzo de 2015, en línea [[www.contralinea.com.mx/archivo-revista/index.php/2015/03/01/panteon-colonial-al-cascajo-con-aval-del-inah](http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/index.php/2015/03/01/panteon-colonial-al-cascajo-con-aval-del-inah)], consultado el 8 de junio de 2015.
- RUZ LHULLIER, Alberto, *El templo de las inscripciones: Palenque*, México, FCE, 2013.
- TIESLER, V., A. CUCINA y A. ROMANO, “Who Was the Red Queen? The Identity of the Female Maya Dignitary from the Sarcophagus Tomb of Temple XIII, Palenque, Mexico”, en *HOMO. Journal of Comparative Human Biology*, núm. 55, 2004, pp. 65-76.
- TURNER, Victor, *Entre lo uno y lo otro. La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Antropología del ritual*, México, ENAH, 2002.
- VALDEZ, Javier, “Julia Pastrana, una historia singular”, en línea [[www.jornada.unam.mx/2013/02/12/estados](http://www.jornada.unam.mx/2013/02/12/estados)], consultado el 10 de abril de 2013.

# La muerte en la mar. Ética y restos humanos en pecios históricos

Luis J. Abejez\* / Cristina Corona Jamaica\*\*

\* LAB-PATC, Red IBERTUR / Universidad de Barcelona

\*\* Universidad Nacional Autónoma de México / Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

## RESUMEN

La mar forma parte de la vida de los seres humanos desde tiempos inmemoriales. Debido a eso posee las infinitas evocaciones que se desprenden de toda relación humana. En sus aguas se encuentran los restos de miles de embarcaciones y de aquellos que se hundieron con ellas. La mar es, por lo tanto, un espacio poliédrico y, como tal, un espacio simbólico y funerario, de modo que el respeto a los restos humanos que alberga debería ser un imperativo ético para cualquier actividad que allí se realice. En este artículo se expone el contexto particular en que se encuentran los restos humanos en pecios históricos, las circunstancias que los rodean y los motivos de una situación que los aboca a su destrucción, la cual resulta más compleja de lo que aparenta a simple vista.

*Palabras clave:* mar, ética, restos humanos, pecios históricos, arqueología subacuática, cazatesoros.

## ABSTRACT

The sea has always been a key part of human life and thus it possesses endless evocations on which all human relationships are based. Its waters contain the remains of thousands of ships and all of those who perished with them. The sea is therefore a polyhedral space and, as such, it is also a symbolic burial space. For this reason, respect for the human remains that it contains should be an ethical imperative for any human activity carried out in it. In this paper we discuss the specific context in which human remains are found in historic shipwrecks, and the circumstances and reasons that lead to their destruction, which is more complex than would appear at first sight.

*Keywords:* sea, ethics, human remains, historic shipwrecks, underwater archaeology, treasure hunters.

*Y el mar entregó los muertos que había en él;  
y la muerte y el infierno entregaron los muertos que había en ellos;  
y cada uno fue juzgado según sus obras.*

Apocalipsis, 20, 13

*La mar: espacio simbólico, espacio funerario*

Los diferentes ecosistemas acuáticos forman parte de la vida de los seres humanos desde tiempos inmemoriales y han sido un factor determinante en nuestro desarrollo y progreso como especie. La necesidad de abastecerse de agua fresca y proveerse de los abundantes recursos que ofrecían las aguas hizo que desde un primer momento los seres humanos se asentaran cerca de ellas. Numerosos sitios arqueológicos de gran antigüedad –desde el Paleolítico inferior– se han encontrado en terrazas fluviales, en zonas lacustres y en arenales costeros de todo el mundo, a pesar de que los cambios en el nivel del mar y la erosión han modificado de manera sustancial las líneas de costa y los márgenes de los ríos hasta el punto de dejar sumergidos numerosos sitios y destruir muchos más, el cual es probablemente el motivo de que su presencia en el registro arqueológico se encuentre escasamente representada (Kraft *et al.*, 1983).

De igual manera, un buen número de los retos a los que nos hemos enfrentado y de los avances alcanzados se relacionan con este vínculo primordial. Las aguas significaron un espacio extraño y hasta amenazador para nuestra naturaleza terrestre, y en ocasiones se nos han mostrado como barreras físicas e incluso psicológicas de apariencia infranqueable. No obstante, ya sea por azar o de modo voluntario, desde tiempos muy antiguos lograron ser atravesadas en diferentes partes del mundo (Bednarik, 2014); los datos arqueológicos remontan estas primeras travesías marítimas al Pleistoceno temprano, alrededor de 900 000 años atrás, cuando el *Homo erectus* pobló la isla indonesia de Flores (Morwood, 1998; Bednarik, 2003). Más seguro es que, como mínimo, hace unos 50 000 años el ser humano moderno cruzó el mar para alcanzar Papúa Nueva Guinea y, posteriormente, Australia (Jones, 1992; Roberts *et al.*, 1993).

No resulta extraño, por lo tanto, que esta larga relación haya marcado de manera indefectible la vida y las costumbres de los seres humanos, ni que por ello el mar, o “la” mar, como suele llamarla su gente,<sup>1</sup> posea las infinitas evocaciones que se des-

---

<sup>1</sup> La “gente de mar” son todos aquellos que de una manera u otra trabajan allí o en oficios relacionados, incluyendo a sus familias. Sobre su definición, véase Solórzano *et al.* (2012).

prenden de toda relación humana, reflejando a la par nuestras emociones y miedos en tanto responde a nuestras necesidades y aspiraciones. “Hombre libre, siempre estarás ligado al mar”, escribió el gran poeta francés Charles Baudelaire. Al igual que todos los mares han sido una fuente de vida y de sustento, también fueron un ámbito de libertad y de refugio para aquellos que huían de las injusticias de la tierra, un hogar para los desterrados y los malditos, para los aventureros y los inquietos, y un lugar donde todo era posible, pero cuyas fuerzas desatadas producían temor y respeto en igual medida, convirtiéndose en un espacio de veneración habitado por dioses y seres fabulosos. El mar ha sido una ventana abierta a la imaginación y la esperanza tanto como a la turbación y la incertidumbre.

Durante miles de años la navegación fue fundamentalmente de cabotaje, siempre con un ojo mirando hacia la costa y el otro vuelto hacia el horizonte, a la línea que marcaba el límite de lo conocido y el comienzo de un espacio incógnito que se extendía a lo lejos y que apenas se intuía. El estremecimiento que provocaba esta ignorancia y la incompreensión de nuestro propio mundo fue lo que hizo que a lo largo de sus costas, entre los más remotos paisajes que con vértigo apenas se asoman al mar, proliferaran los topónimos que hacían referencia al fin de la tierra conocida: el *Finis terrae*. Finisterre, Fine-Terre, Fistera, Land’s End, Finistère y Verdens Ende son algunos de los nombres que reflejan este miedo inconsciente, aunque muy real, pues como bien expresaba Jules Michelet (1861: 13) en su magnífica obra *La mer*, el océano “no se observa como algo infinito, pero se siente, se escucha, se adivina que lo es, y por ello la impresión que produce es mucho más profunda”, impregnando lo que sabemos acerca de él, y también lo que desconocemos.

Debido a esta profunda sensación de ignorar lo que nos aguarda en el mar se han “sentido” con mayor intensidad sus peligros y aquellos que se atrevieron a cruzarlo se convirtieron en titanes ante nuestros ojos, hasta alcanzar la categoría de héroes y semidioses: desde los textos clásicos hasta la actualidad, desde Ulises y Jasón y sus argonautas hasta Cristóbal Colón y Thor Heyerdahl. Con ellos nos identificamos porque en cierto modo todos somos navegantes, viajeros que transitamos por aguas inseguras que no son más que una metáfora del viaje por la vida, donde el naufragio simboliza el final de todo. “Nuestras vidas son los ríos que van a dar en la mar, que es el morir”, escribió Jorge Manrique en las *Coplas por la muerte de su padre* allá por el siglo XV. Y así nos sentimos un poco todos, viajando hacia la tenue línea del horizonte que es la muerte.

En este universo mental, la muerte y la mar son elementos consustanciales, un futuro inexorable, aunque aceptado por quienes desarrollan en ella sus actividades, casi como un pago ineludible por los beneficios que de ella se obtienen. No en balde, a

lo largo de la historia, durante la construcción de muchos navíos se han depositado una o varias monedas en la base del mástil –la carlinga– con un carácter votivo y fines propiciatorios, o como si fuera el pago requerido por el barquero Caronte para transportar a los fallecidos en el mar a las costas del Hades. Existen múltiples hallazgos en pecios<sup>2</sup> de distintas épocas que atestiguan la pervivencia de esta antigua tradición marítima (Carlson, 2007).

Si bien para la mayoría de quienes trabajan y viven en el mar su llamada es poderosa –“Ya nunca iré a la mar, la mar, que en tierra moriré”, exclamaba con profunda aflicción Esteban, el dispensero borracho de Shakespeare en *La tempestad*– y sus ocupaciones suelen ser personalmente satisfactorias a pesar de los riesgos, como toda muerte morir en ella no es un destino deseado, ni siquiera para los que tanto la aman.

Muy lejos de los anhelos poéticos que evocan un plácido yacer, como el que declama Rafael Alberti en su *Marinero en tierra* –Le di mi sangre a los mares./ ¡Barcos, navegad por ella!/ Debajo estoy yo, tranquilo–, la realidad no se corresponde con tal idealizada voluntad, como testimonian los innumerables exvotos que expresan la emoción y el agradecimiento por haber llegado a buen puerto tras alguna difícil travesía y los testamentos que la gente de mar nos ha legado durante siglos, atestiguando tanto su devoción religiosa como una inquietud –rayana en el desasosiego– por dejar sus asuntos terrenales solucionados ante cualquier fatal eventualidad que les acaezca. En estos documentos se encuentran los últimos deseos de los que un día zarparon y nunca regresaron, dejando encargadas las misas preceptivas y repartidos todos sus bienes (Vinyoles, 1996; Varela, 1999).

No hay pues mayor pesadumbre para cualquier marino, marinero o pescador que morir lejos de su tierra y de sus seres queridos, aun a sabiendas de que siempre habrá quien les rece y los recuerde. No regresar a tierra era –y sigue siendo– mucho más que una posibilidad, ya que en ese espacio son habituales las catástrofes, los naufragios y las desapariciones, y en sus fondos se encuentran los restos de las embarcaciones que nunca llegaron a puerto y de todos aquellos que las tripularon, quienes se hundieron con ellas y en ellas perecieron.

Miles de marinos y pescadores han muerto en sus aguas. En su recuerdo se alzan, en multitud de puertos de todo el mundo, innumerables monumentos. Largas listas de desaparecidos cuelgan de los muros de las iglesias, y perturbadoras tumbas vacías se encuentran en los cementerios para darnos testimonio del amor y el respeto de todos aquellos que nunca más los volvieron a ver.

---

<sup>2</sup> Del latín *pecium*, “pedazo o fragmento de la nave que ha naufragado” (RAE).

El American Merchant Mariner's Memorial, erigido en 1991 en Nueva York en recuerdo de los marineros mercantes; los monumentos a los pescadores y mariscadores que se encuentran en muchos puertos españoles (Vigo, A Guardia, O'Grove, Laredo, Calafell, Salou, San Fernando, etc.) y mexicanos (Guaymas, Manzanillo, Mazatlán, etc.); los dedicados a los marineros militares muertos en tiempos de paz y de guerra (en Murmansk, Rusia; el USS Arizona Memorial en Pearl Harbor, Estados Unidos; los Naval Memorial en Plymouth, Chatham y Portsmouth, Inglaterra; el Monumento a los Héroes de Cavite y Santiago de Cuba en Cartagena, España; etc.); o la impresionante Fishermen Wives Memorial Statue y el Fishermen's Memorial Monument, ambos en Gloucester, Massachusetts, entre muchos otros, atestiguan la voluntad de recordar a "todos los que se perdieron en el mar", como reza una de las inscripciones de este último.

La muerte y la mar han sido, pues, hermanadas en la cotidianidad de las actividades humanas, y en todas ellas siempre ha estado presente el peligro latente y constante de desaparecer sepultados bajo una ola definitiva, arrastrados hacia el fondo donde la arena y el mar, en palabras del poeta romano Virgilio, se mezclan enfurecidos.

Por este motivo, en todas las épocas y lugares del mundo se ha temido y reverenciado al mar y a las aguas, así como al dios, a los dioses y a las criaturas que en él y en ellas moran. Entre los mayas, incluso en la época histórica, era común que el sacrificio humano se asociara con los cenotes, el lugar a donde arrojaban a muchas de sus víctimas y la entrada al inframundo: el Xibalbá (Anda *et al.*, 2004). Y en el norte de la Europa precristiana muchos ritos se practicaban a las orillas de los lagos y junto a los ríos, arroyos y pantanos, lugares considerados como espacios sagrados y donde igualmente se ofrendaban objetos, animales y seres humanos (Ellis, 1988).

Asimismo, en la Antigüedad griega y romana existía la costumbre de realizar ofrendas, libaciones y adornar con flores la popa de las embarcaciones antes de hacerse a la mar. "Ya la vela llama a los vientos y los marineros alegres han coronado las popas", escribió Virgilio (1981: 145) en *La Eneida*, aludiendo al homenaje que se hacía a las divinidades a las que tripulantes y pasajeros encomendaban sus vidas durante el viaje.

Es muy posible que esta ceremonia haya perdurado en el tiempo hasta la actualidad en las procesiones y romerías celebradas cada 16 de julio en honor de la Virgen del Carmen, la *Stella Maris*, la Estrella de la Mar, patrona, guía y protectora en muchos países —en especial latinos— para quienes viven y trabajan en los mares. En España, por ejemplo, esta tradición religiosa se celebra prácticamente en todos sus puertos y es la patrona de su Armada. En estas procesiones la imagen de la Virgen, rodeada de flores, es llevada en andas hasta el mar, donde es embarcada y acompa-

ñada por navíos de todo tipo, igualmente engalanados, los cuales hacen sonar sus bocinas y sirenas como homenaje.

Ceremonias semejantes, como la “bendición de las aguas” celebrada el día de la Epifanía del Señor, el 6 de enero, en Grecia, o la “bendición del mar” realizada en Viveiro, Galicia, y en muchos lugares de las costas venezolanas, como en Puerto Cabello, asimismo solicitan la protección divina para la gente, los barcos y el propio mar, demandando su bonanza, buenos vientos y una mejor pesca, o bien que apacigüe su furia en recuerdo de alguna trágica efeméride; por ejemplo, la celebración con que se rememora el maremoto de 1907 en Acapulco, o la que se festeja en San Fernando, Cádiz, que evoca el maremoto que arrasó la costa gaditana en 1755.

Éste es un aspecto de suma importancia y a destacar, pues el mismo mar se encuentra bendecido al igual que lo está un camposanto, de modo que todos los restos humanos que en él se encuentran –ya sea que hayan quedado allí en forma accidental tras un naufragio o voluntaria, depositados al morir una persona durante la travesía– deberían ser tratados con el mismo respeto con que lo serían si estuvieran enterrados en un cementerio. No olvidemos que este mismo carácter de espacio consagrado es el que permite que todos aquellos que mueren en el mar queden allí, no arrojados y abandonados, sino entregados, confiados y encomendados a la mar en espera de su resurrección, tal como leíamos en la cita bíblica que abre este artículo. Así también se recoge en todas las Iglesias cristianas.

Uno de los más célebres predicadores evangélicos británicos del siglo XIX, el pastor baptista Charles Haddon Spurgeon (2010: 25), manifestaba en uno de sus sermones:

Dios sabe dónde están enterrados los suyos [...] conoce al marinero que naufragó lejos en el mar, y sobre cuyo cuerpo no se ha entonado ningún cántico fúnebre, excepto el ulular de los vientos y el murmullo de las olas [...] Esa gruta silenciosa dentro del mar donde las perlas yacen en su lecho profundo, y donde duerme el casco del barco hundido, está marcado por Dios como el lugar de reposo de uno de sus redimidos [...] Ningún cuerpo, ya sea que haya sido enterrado o no, está fuera del conocimiento de Dios.

Debido a todo esto el mar representa para el ser humano un lugar de emociones, sentimientos, creencias espirituales y religiosas, así como de experiencias vitales que permanecen en la memoria individual y colectiva. Todo él es un “lugar de memoria”, como diría Pierre Nora (1997), un mundo tan sumamente complejo y extraordinariamente poliédrico que, como hemos visto, una parte de él también constituye un espacio simbólico y un espacio funerario.

*El mar: espacio profanado*

Resulta en verdad sorprendente que un lugar con tan íntimas connotaciones emocionales y vivenciales, y con un carácter prácticamente sacro en considerables aspectos, sea profanado con impunidad en muchas ocasiones, a diferencia de lo que acontece en tierra, donde la perturbación o la remoción de restos humanos no sólo es reprobada y condenada socialmente, sino que de manera directa se le considera un delito.

Aun si se realiza en una investigación científica puede despertar ciertos rechazos y recelos. Un ejemplo es el caso del African Burial Ground, en Nueva York. En 1991, durante la construcción de una oficina federal, se encontraron los restos de más de 420 afroamericanos, esclavos y libres, en una zona que formaba parte de un gran cementerio de afroamericanos que pudo albergar los restos de entre 10 000 y 20 000 personas. Aunque el sitio era conocido por las fuentes documentales, el descubrimiento y los posteriores trabajos arqueológicos y antropológicos levantaron fuertes protestas entre la comunidad afroamericana, que se sintió discriminada con la toma de decisiones y finalmente pudo decidir dónde y quiénes estudiarían los restos, así como su destino final (La Rouch y Blakey, 1997; Blakey, 1998; Perry y Blakey, 1999). En 2006 el sitio fue declarado monumento nacional y se creó un museo conmemorativo que se abrió al público en 2010 con el nombre de African Burial Ground Visitors Center.

Incluso reconociendo la particularidad de este caso, de ningún modo es excepcional en el ámbito terrestre, sino que fue una respuesta cívica provocada por un largo proceso de sensibilización de la opinión pública hacia la protección y el respeto por los restos humanos del pasado y, en particular, de grupos como los esclavos y las poblaciones nativas, promovido en gran medida por los movimientos por los derechos civiles y las asociaciones indigenistas en Estados Unidos desde la década de 1960 (Deloria, 1988, 1992; Echo-Hawk y Echo-Hawk, 1994). Con los años esta presión social se ha incrementado, de modo que los arqueólogos y antropólogos hemos asistido a un importante debate sobre el tratamiento que se debe tener con los espacios sagrados y espirituales, así como con los restos humanos hallados durante nuestras investigaciones en tierra, en el transcurso de las excavaciones y prospecciones durante la ejecución de obras públicas y privadas, y con los que ya están almacenados o expuestos en los museos.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Un ejemplo fue la polémica a raíz de una denuncia en 1991 por parte de un médico de origen haitiano respecto a la exposición en el Museo Darder (Banyoles, España) de un africano de la etnia san (bosquimana), conocido como “el negro de Banyoles”. Disecado a principios del siglo XIX por naturalistas franceses, fue expuesto en París y Barcelona antes de acabar en el museo gerundense. En 2000 su cuerpo fue repatriado y enterrado con honores en Gaborone, la capital de Botsuana, que se ofreció para acoger sus restos.



En este sentido se ha generado un buen número de declaraciones y de códigos deontológicos para los profesionales –véase, por ejemplo, AAPA (2003), BABAO (2010), ICOM (2013)–, o los acordados durante las reuniones del World Archaeological Congress (2015), así como el dictamen de sentencias judiciales y la promulgación de jurisprudencia al respecto (Rosen, 1980); por ejemplo, la Native American Graves Protection and Repatriation Act, publicada en 1990.<sup>4</sup>

Por el contrario, este mismo interés no se ha producido en el mar, donde desde hace décadas hemos presenciado con impotencia el expolio por cazatesoros de pecios históricos en todo el mundo y la destrucción de los restos humanos que muy probablemente descansaban en esos espacios, sin que esto provoque el menor atisbo de rubor entre quienes perpetraron tales actos ni defensa alguna por parte de determinadas autoridades encargadas de protegerlos, y sin levantar al menos la curiosidad o la repulsa social que estas acciones despertarían en tierra –salvo entre los investigadores y unos pocos particulares conscientes del problema.

En el mar la impunidad campa, estimulada por la complacencia de amplios sectores de la sociedad, fuertemente influidos por décadas de literatura, imágenes e intereses espurios que han marcado el imaginario colectivo, aderezando de aventura lo que constituye un delito. Así, en vez de entender el pecio como la “cápsula del tiempo” de que habla la UNESCO, lo han convertido en un envoltorio prescindible que oculta lo que en verdad les importa a todos ellos: el “tesoro”. Todo esto ocurre muy a menudo con la complicidad y el apoyo de los gobiernos, museos y coleccionistas (Johnston, 1993; Villegas, 2008), además de la participación activa de los medios de comunicación que, de manera consciente o inconsciente, alientan en sus programas este tipo de actuaciones bajo el camuflaje del simple entretenimiento o de la difusión y el acceso universal a la cultura, viendo “rescates” donde deberían mirar expolios y definiendo como “exploradores” a meros saqueadores, con lo que promueven tales actividades y dificultan la aplicación de los convenios internacionales para su protección (García, 2014).

Estas empresas de cazatesoros, buscadoras de objetos valiosos en sitios arqueológicos para su beneficio personal y ganancia privada (Stanisforth *et al.*, 2011: 1), se amparan en aquellas permisivas actitudes que minusvaloran este patrimonio y contemplan el expolio de los pecios históricos como un negocio lícito, acogiendo al derecho de rescate en el mar o a la realización de trabajos supuestamente científicos, ignorando

---

<sup>4</sup> La NAGPRA es una ley federal respecto al trato debido hacia los restos humanos y objetos funerarios hallados en tierras tribales o federales. En caso de encontrarse en terrenos privados o estatales rigen las diferentes legislaciones de cada uno de los Estados.

o sorteando con argucias legales las leyes nacionales y los convenios internacionales, como la Carta Internacional para la Protección y la Gestión del Patrimonio Cultural Subacuático del ICOMOS de 1986 o la Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático de la UNESCO de 2001 (Aznar, 2010), las cuales, además de entender que un pecio es mucho más que los restos de un navío naufragado pues enmarca lo material con lo inmaterial (Abejez, 2011: 226-227), reconoce los restos humanos que allí se encuentran como parte de este patrimonio y recomiendan que se respeten del modo adecuado y se evite su perturbación innecesaria (ICOMOS, 1996: art.1; UNESCO, 2001: arts.1, 2.9 y anexo norma 5).

Tales empresas asimismo infringen y violan de manera sistemática lo concerniente al descubrimiento y exhumación de restos humanos, alegando que ni el mar ni los pecios pueden ser considerados como espacios funerarios ni tumbas, pues aunque es posible encontrar “pequeñas cantidades de huesos humanos” en contextos muy determinados, su hallazgo resulta inusual, esporádico e incluso sorprendente, por lo que reconocerlos como tales es una “inexacta y engañosa distorsión de la realidad arqueológica” (Dobson y Tolson, 2010: 281). Según este criterio, la consideración de espacio funerario dependería del número de huesos encontrados.

Esta afirmación resulta sumamente interesante, pues se realiza en un nota aclaratoria que la Odyssey Marine Exploration publicó en un libro sobre sus trabajos realizados en 2008 en el pecio del *HMS Victory*, un buque británico hundido en 1744 durante una tempestad en el Canal de la Mancha, donde, “sorprendentemente”, se encontraron algunos restos humanos bajo unos cañones, los cuales fueron extraídos, fotografiados y vueltos a depositar en el mismo lugar, con lo cual se interrumpieron en el acto todas las operaciones en el área (Cunningham-Dobson y Kingsley, 2010; Cunningham-Dobson y Tolson, 2010). En otros casos estas empresas han sido mucho menos escrupulosas, como en el *Tortugas Shipwreck*, en Florida, probablemente un barco español hundido a principios del siglo XVII, donde se encontraron perlas, monedas de plata y barritas de oro, entre otros objetos. Los escasos restos humanos reportados fueron extraídos a la superficie y se desconoce su destino (Stemm y Kingsley, 2013). Este caso, junto con otros, evidencia una diferencia de trato destacada y criticada en algún momento (Lancho, 2015).

Así, no considerar a los pecios históricos como espacios funerarios sencillamente deviene una opinión interesada que intenta ignorar lo que el mar y los propios pecios significan desde un punto de vista simbólico, religioso y emocional. Por otro lado, aseverar con rotundidad que los hallazgos de restos humanos en pecios históricos son muy escasos es, además de inexacto, una vez más tendencioso, porque han sido

encontrados en un número significativo y, como hemos comprobado, incluso en los “visitados” por cazatesoros.

Es cierto que, desde un punto de vista tafonómico, lo que acontece con un cadáver en contextos acuáticos es más complejo que en tierra, debido a la variedad de factores que intervienen en esos ambientes y a la movilidad del medio. Esto favorece que, a diferencia de lo que habitualmente sucede en contextos terrestres, tras la descomposición suele desarticularse y quedar disperso en un radio indeterminado, aunque existan casos, como el del *HMS Swift*, con una integridad anatómica casi total (Barrientos *et al.*, 2011).

Sin embargo, justo por este motivo cualquier estudio o actuación en una zona de naufragio debe tomar en cuenta la posibilidad de hallar restos humanos no sólo en el sitio, sino también alrededor, quedando implícita la necesidad de realizar un registro minucioso y exhaustivo del área que sólo una excavación científica puede garantizar.

Asimismo, el grado de conservación de los restos humanos y, en general, de materiales orgánicos en este tipo de contextos arqueológicos sumergidos depende de un gran número de factores y parámetros fisicoquímicos, biológicos y mecánicos vinculados tanto con la manera en que se produjo el naufragio y la forma en que los restos quedaron depositados como con el espacio mismo en que se encuentran, es decir, con las corrientes y la circulación del agua; con su composición química, salinidad, alcalinidad, temperatura y concentración y saturación de oxígeno; con la naturaleza fisicoquímica y la velocidad de deposición de los sedimentos del fondo; con el contexto biológico; con la profundidad en que se encuentra el pecio en relación con la presión y el grado de radiación solar que puede afectarlo; con la perturbación antrópica, entre otros aspectos. Esto ocasiona que cada pecio y cada sitio arqueológico sumergido sea, intrínsecamente, distinto de cualquier otro (Arnaud *et al.*, 1980; Pearson, 1987; Luka, 2011).

Dado que estos materiales tienden a estar en un equilibrio fisicoquímico con su entorno, con el tiempo se transforman y degradan hasta alcanzar el punto de estabilización, aunque en apariencia hayan mantenido su forma durante el proceso de cambio. Por lo tanto, son especialmente sensibles a cualquier movimiento o extracción que rompa este equilibrio, incluso si es sólo para fotografiarlos *in situ*. Por eso se hace necesario tomar medidas preventivas generales que permitan controlar un posible hallazgo y específicas para su manipulación y conservación cuando se toma la decisión de extraerlos.

Es obvio que su conservación resulta más común cuanto más moderno haya sido su inmersión, aunque existe un buen número de antecedentes de restos humanos de gran antigüedad hallados en cenotes en Yucatán con dataciones superiores a

los 10 000 años (González *et al.*, 2008, 2014); en contextos antaño terrestres y hoy sumergidos, como el sitio neolítico precerámico de Atlit-Yam (Israel), datado en torno a 6000 a.C. (Galili *et al.*, 1993, 2005), o en Pavlopetri (Grecia), un asentamiento de principios del tercer milenio a.C. (Harding *et al.*, 1969; Henderson *et al.*, 2011), y en investigaciones arqueológicas en pecios como la del *Ereğli E* (siglos IV-III a.C.) en el Mar Negro, en el *Vulpiglia* (Parker, 1980, 1992) y el *Marsala* (Frost, 1972), ambos en Sicilia (siglos III a.C.), en el pecio romano de *Spargi*, en Cerdeña (siglos II-I a.C.) (Lamboglia, 1961), o en Antikythera, Grecia (siglo I a. C.), entre otros muchos.

Asimismo, en pecios más recientes y en todos los mares del mundo ha sido común encontrar restos humanos. Entre los más conocidos destacamos el *Bateguier* (siglo X d.C.), el *Chrétienne E.* (1534), el *Mary Rose* (1545), el *San Diego* (1600), el *Vasa* (1628), el *HMS Swan* (1653), el *Kronan* (1676), el *La Belle* (1686), el *HMS Dartmouth* (1690), el *San José* (1733), el *HMS Swift* (1770), el *HMS Pandora* (1791) y el *HL Hunley* (1864).

Uno de los naufragios más interesantes en relación con este tema fue el del *Batavia*, un barco holandés de la Compañía de las Indias Orientales hundido en 1629 en las costas occidentales de Australia, con 341 personas a bordo. El caso resulta de especial significado pues, después del naufragio, durante el cual murieron ahogadas más de 40 personas, se produjo un motín entre los supervivientes que acabó con el asesinato de más de cien de ellos, cuyos cuerpos fueron enterrados en las proximidades. El pecio fue descubierto en 1963 y excavado a partir de 1970 (Green, 1989). Más tarde se localizaron varias fosas en tierra que fueron excavadas y los restos humanos hallados se estudiaron (Pasveer *et al.*, 1998; Franklin y Freedman, 2006). De este modo, el sitio arqueológico comprende dos localizaciones –en mar y en tierra–, y por lo tanto son espacios indisociables para la comprensión integral de la trágica historia del *Batavia*. Aunque por el momento no se han encontrado restos humanos en el pecio, ¿alguien duda de que deban ser tratados de igual modo y con el mismo respeto que los hallados en tierra?

A diferencia de aquellas afirmaciones –especialmente insistentes en páginas web e informes de empresas de cazatesoros y de personas interesadas– que sostienen que la presencia de restos humanos en pecios es un hecho extraordinario y que depende, fundamentalmente, de una conjunción de circunstancias extraordinarias (Cunningham-Dobson y Tolson, 2010), la realidad se muestra muy diferente. Sin ignorar que este tipo de hallazgos no suelen resultar frecuentes, no por eso son inexistentes, tal como atestiguan las evidencias halladas en diferentes contextos tanto geográficos como temporales. Hay que valorar por igual el hecho de que apenas existe un puñado de pecios completamente estudiados, que su entorno inmediato muy raramente lo es y que, de modo proporcional respecto a las miles de excavaciones terrestres, se han encontra-

do muchos más restos humanos en excavaciones subacuáticas. Entonces, ¿en realidad de qué estamos hablando?

Lo que en verdad influye en encontrar o no restos humanos en pecios y, en particular, en los pecios españoles de los siglos XVI al XVIII, no es tanto su antigüedad o su contexto, sino si son o no estudiados científicamente y la presencia o ausencia de objetos valiosos, un aspecto que introduce un factor claramente distorsionador al convertirlos en objetivos de las empresas de cazatesoros, y al influir en la toma de decisiones de determinadas autoridades que, probablemente deslumbradas con la notoriedad que un descubrimiento de este tipo suele aportar y por los no menos importantes ingresos económicos que pueden obtener, optan por acudir a este tipo de empresas que obtienen resultados expeditos, saltándose toda metodología científica.

En la página web de la UNESCO se estima que existen más de tres millones de pecios en aguas de todo el mundo por descubrir, muchos de ellos barcos que se hundieron cargados con mercancías, objetos y productos que en la actualidad siguen teniendo un gran valor económico. Entre otros muchos hallazgos, de estas riquezas dan testimonio los lingotes de oro y las más de 150 000 piezas de valiosa porcelana china –subastadas por Sotheby’s– que transportaba el *Geldermalsen*, un navío de la Compañía de las Indias Orientales naufragado en 1752 en el estrecho de Malaca y saqueado por Michael Hatcher en 1986; las joyas, monedas y barras de oro y plata del *Nuestra Señora de Atocha* (1622), saqueado en los cayos de Florida por Mel Fisher en la década de 1980, que fueron vendidas y algunas de las cuales se exponen en el museo que la familia del famoso cazatesoros regenta en Key West, Florida; las casi 600 000 monedas de plata de la fragata *Nuestra Señora de las Mercedes* (1804), expoliada por la Odyssey Marine Exploration hace escasos años y que dio lugar al pleito del Estado español contra la empresa; o la porcelana Ming hallada en 1991 por Frank Goddio en el galeón *San Diego* (1600), en Filipinas, una parte de la cual, junto con otras piezas, fue expuesta en Madrid y adquirida a un alto precio por el gobierno español.

Sin embargo, ante estos tesoros conocidos se suele ignorar que durante aquellos cuatro naufragios perecieron casi 900 personas y que en ninguno de los tres primeros, saqueados por cazatesoros profesionales, se reconoció el hallazgo de restos humanos, mientras que en el *San Diego* –curiosamente el más antiguo de los cuatro e investigado, en principio, bajo una metodología científica– 19 restos quedaron documentados, si bien su destino final nos es desconocido.

No podemos esperar de los saqueadores un comportamiento ético hacia los restos humanos, pero sí exigir –desde la comunidad científica– que las autoridades lo requieran y lo hagan cumplir, del mismo modo que debemos impulsar en nuestros diferentes

ámbitos de estudio la aplicación de códigos deontológicos profesionales y el establecimiento de un protocolo de trabajo que no sólo contemple una metodología preventiva y de conservación eficaz, sino también un proceso participativo que involucre a la sociedad y un compromiso en cuanto a qué hacer después con los restos, a modo de facilitar la decisión final sobre su futuro sin dejar por completo esta decisión a la voluntad y sensibilidad de cada una de las autoridades, pues aquí se introduce un factor de arbitrariedad relacionado con la nacionalidad del pecio, su cargamento, la importancia emocional y simbólica que representa o el interés que el patrimonio despierte en cada país.

De este modo, resultan destacables las grandes diferencias existentes en el tema. En el mundo anglosajón, casi la totalidad de los pecios encontrados disfrutaban de diferentes grados de protección; la mayoría de los restos hallados que se han enterrado con ceremonias religiosas y honores militares –como los del *Mary Rose*, *La Belle*, el *HMS Swift*, el *HMS Pandora* o el *HL Hunley*– corresponden a pecios no hispanos; las actividades se han paralizado ante su presencia –en el caso del *HMS Victory*– o se han creado consorcios internacionales para protegerlos de las expoliaciones –por ejemplo, el *RMS Titanic*–. En este último caso, aunque no se habían encontrado restos humanos, dada su importancia emocional, la mera presencia de objetos personales supuso la apertura de un debate que acabó con la prohibición del rescate y la explotación comercial del pecio y su declaración como “cementerio marino” o “espacio internacional para la memoria”, sorteando las leyes de salvamento marítimo vigentes incluso antes de que pasaran los cien años preceptivos para ser considerado como patrimonio cultural subacuático según la Convención de la UNESCO de 2001 (Aznar y Varmer, 2013).

Por el contrario, en los pecios españoles resulta en verdad sorprendente que, porcentualmente respecto al total de pecios históricos hallados, apenas se hayan encontrado allí restos humanos, de seguro porque muy pocos han sido científicamente estudiados y, en parte, debido a la pasividad de las autoridades españolas ante este patrimonio, el cual se encuentra en forma mayoritaria en aguas extranjeras, así como por la escasez de medios y porque la mayoría de ellos han sido saqueados, destruyendo o ignorando su presencia porque su conocimiento público alteraría el negocio.

### *Conclusiones*

Entre las actividades que han provocado que el expolio y la destrucción del patrimonio subacuático se estén produciendo a diario en un buen número de países se encuentran la popularización del buceo deportivo; las mejoras técnicas y el abaratamiento de

los costos de los equipos y de vehículos sumergibles que permiten acceder a aquellos pecios que la profundidad había protegido; la complacencia de la sociedad, de las administraciones públicas y de los medios de comunicación; la prevalencia de intereses privados, económicos y políticos que conciben el naufragio o el pecio como un negocio; la práctica invisibilidad del patrimonio subacuático, que revierte en su indefensión; la ineficacia de la divulgación científica para darlo a conocer al conjunto de la sociedad, transmitiendo este legado y fomentando así su valoración y defensa, así como la incapacidad manifiesta de los convenios internacionales para protegerlo.

El resultado a escala científica es devastador. Por ejemplo, de los más de 380 pecios documentados en Cataluña, todos han sido expoliados en algún momento. No obstante, aunque su destrucción nos priva de la información que estos sitios atesoran sobre el pasado, también nos impide conocer si allí se encontraban o no los restos de quienes se hundieron con ellos y, por supuesto, darles el tratamiento póstumo correcto. Con fundamento en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, donde se reconoce la dignidad y el valor de la persona, se entiende que este derecho trasciende la propia muerte y no acaba con ella. Es inaceptable, por lo tanto, “cosificar” los restos humanos, pues su dignidad es intrínseca a su propia naturaleza; así, el trato digno y respetuoso que merecen no es hacia unos restos meramente orgánicos, sino hacia las personas que fueron un día.

Por este motivo, las medidas de protección y el respeto hacia los restos humanos en cualquier actividad y ámbito son, o deberían ser, un imperativo ético y una obligación que necesitaría estar recogida en toda legislación y código deontológico profesionales. Independientemente del medio en que se encuentren, su pérdida o vejación tendría que ser condenada en lo social y lo penal. En este sentido, la destrucción de los restos humanos en pecios históricos es un tema prácticamente desconocido para el público en general, de modo que dar a conocer esta realidad es una necesidad imperiosa ante el incremento de las actividades de las empresas de cazatesoros, las cuales intentan escamotear en lo posible su existencia para evitar el rechazo social que supondría su conocimiento.

Ante la manifiesta ineficacia que en la práctica ha significado el sólo hecho de considerarlos un patrimonio de todos, concebir los pecios como espacios funerarios o de memoria –como el *USS Arizona* o el *RMS Titanic*– permitiría una protección más efectiva frente a estas amenazas.

Si una “excavación sin conservación es vandalismo” (Pearson, 1987: “Prefacio”), en el caso de los restos humanos no sólo es necesario conservar, sino también contar con un protocolo que permita equilibrar el legítimo interés de los investigadores y

del público en general por conocer el pasado con un uso respetuoso y un destino digno. En este proceso, mantener una interacción constante con la sociedad –como se observó en el caso del African Burial Ground– es lo que finalmente logrará que ésta sea consciente del valor que representa el patrimonio cultural subacuático y de la importancia que su protección supone para todos.

### *Bibliografía*

- American Association of Physical Anthropologists (AAPA), *Code of Ethics*, 2003, en línea [<http://physanth.org/documents/3/ethics.pdf>], consultado el 14 de noviembre de 2015.
- ABEJEZ, Luis J., “Paisaje cultural y natural, náutico y subacuático: reto y recurso de futuro”, en Stanislaw IWANISZEWSKI y Silvina VIGLIANI (coords.) *Identidad, paisaje y patrimonio*, México, INAH, 2011, pp. 219-236.
- ANDA, Guillermo de, Vera TIESLER y Pilar ZABALA, “Cenotes, espacios sagrados y la práctica del sacrificio humano en Yucatán”, en *Los Investigadores de la Cultura Maya*, vol. 2, núm. 12, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, 2004, pp. 376-386.
- ARNAUD, G. *et al.*, “On the Problem of the Preservation of Human Bone in Sea Water”, en *International Journal of Nautical Archaeology*, vol. 9, núm. 1, 1980, pp. 53-65.
- AZNAR, Mariano J., “Treasure Hunters, Sunken State Vessels and the 2001 UNESCO Convention on the Protection of Underwater Cultural Heritage”, en *The International Journal of Marine and Coastal Law*, núm. 25, 2010, pp. 209-236.
- y Ole VARMER, “The *Titanic* as Underwater Cultural Heritage: Challenges to its Legal International Protection”, en *Ocean Development & International Law*, vol. 44, núm. 1, 2013, pp. 96-112.
- British Association for Biological Anthropology and Osteoarchaeology (BABAO), *Code of Ethics*, 2010, en línea [[www.babao.org.uk/index/ethics-and-standards](http://www.babao.org.uk/index/ethics-and-standards)], consultado el 14 de noviembre de 2015.
- BARRIENTOS, Gustavo *et al.*, “Estudio bioarqueológico del esqueleto recuperado en la corbeta británica del siglo XVIII *HMS Swift* (Puerto Deseado, Santa Cruz, República Argentina)”, en Dolores ELKIN *et al.*, *El naufragio de la HMS Swift (1770). Arqueología marítima en la Patagonia*, Buenos Aires, Vázquez Mazzini, 2011, pp. 1-26.
- BEDNARIK, Robert G., “The Beginnings of Maritime Travel”, en *Advances in Anthropology*, vol. 4, 2014, pp. 209-221.
- , “Seafaring in the Pleistocene”, en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 13, núm. 1, 2003, pp. 41-66.
- BLAKEY, Michael L., “The New York African Burial Ground Project. An Examination of Enslaved Lives. A Construction of Ancestral Ties”, en *Transforming Anthropology*, vol. 7, núm. 1, 1998, pp. 53-58.



- CARLSON, Deborah N., "Mast-Step Coins among the Romans", en *The International Journal of Nautical Archaeology*, vol. 36, núm. 2, 2007, pp. 317-324.
- CUNNINGHAM-DOBSON, Neil y Sean KINGSLEY, "HMS *Victory*, a First-Rate Royal Navy Warship Lost in the English Channel, 1744. Preliminary Survey & Identification", en Greg STEMME y Sean KINGSLEY (eds.), *Oceans Odyssey. Deep-Sea Shipwrecks in the English Channel, Straits of Gibraltar & Atlantic Ocean*, Oxford, Oxbow Books, 2010, pp. 235-280.
- CUNNINGHAM-DOBSON, Neil y Hawk TOLSON, "A Note on Human Remains from the Shipwreck of HMS *Victory*, 1744", en Greg STEMME y Sean KINGSLEY (eds.), *Oceans Odyssey. Deep-Sea Shipwrecks in the English Channel, Straits of Gibraltar & Atlantic Ocean*, Oxford, Oxbow Books, 2010, pp. 281-288.
- DELORIA JR., Vine, "Indians, Archaeologists, and the Future", en *American Antiquity*, vol. 57, núm. 4, 1992, pp. 595-598.
- \_\_\_\_\_, *Custer Died for your Sins: An Indian Manifesto*, Norman, University of Oklahoma Press, 1988.
- ECHO-HAWK, Roger y Walter R. ECHO-HAWK, *Battlefields and Burial Grounds. The Indian Struggle to Protect Ancestral Graves in the United States*, Minneapolis, Lerner, 1994.
- ELLIS, Hilda R., *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions*, Nueva York, Syracuse University Press, 1988.
- FRANKLIN, Daniel y Leonard FREEDMAN, "A Bioarchaeological Investigation of a Multiple Burial Associated with the Batavia Mutiny of 1629", en *Records of the Western Australian Museum*, núm. 23, 2006, pp. 77-90.
- FROST, Honor, "The Discovery of a Punic Ship", en *The International Journal of Nautical Archaeology*, vol. 1, núm. 1, 1972, pp. 113-164.
- GALILI, Ehud *et al.*, "Burial Practices at the Submerged Pre-Pottery Neolithic C Site of Atlit-Yam, Northern Coast of Israel", en *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, núm. 339, 2005, pp. 1-19.
- \_\_\_\_\_, "Atlit-Yam: A Prehistoric Site on the Sea Floor off the Israeli Coast", en *Journal of Field Archaeology*, vol. 20, núm. 2, 1993, pp. 133-157.
- GARCÍA CALERO, Jesús, "The Impact of Mass Media in the Discrimination of Hispanic Sunken Heritage and the Implementation of the UNESCO 2001 Convention", en Hans VAN TILBURG *et al.* (eds.), *The Proceedings of the 2014 Asia-Pacific Regional Conference on Underwater Cultural Heritage. The MUA Collection*, 2014, en línea [[www.themua.org/collections/items/show/1595](http://www.themua.org/collections/items/show/1595)], consultado el 14 de noviembre de 2015.
- GONZÁLEZ, Arturo H. *et al.*, "The Arrival of Humans on the Yucatan Peninsula: Evidence from Submerged Caves in the State of Quintana Roo, Mexico", en *Current Research in the Pleistocene*, núm. 25, 2008, pp. 1-24.
- \_\_\_\_\_, "The First Human Settlers on the Yucatan Peninsula: Evidence from Drowned Caves in the State of Quintana Roo (South Mexico)", en Kelly E. GRAF, Caroline V. KETRON y Michael R. WATERS (eds.), *Paleoamerican Odyssey*, College Station, Texas A&M University Press, 2014, pp. 323-338.

- GREEN, Jeremy N., *The Loss of the Verenigde Oostindische Compagnie Retourschip Batavia, Western Australia 1629: an Excavation Report and Catalogue of Artefacts*, Oxford, BAR International Series (489), 1989.
- HARDING, Anthony, Gerald CADOGAN y Roger HOWELL, "Pavlopetri, an Underwater Bronze Age Town in Laconia", en *The Annual of the British School at Athens*, vol. 64, 1969, pp. 113-142.
- HENDERSON, Jon C. *et al.*, "The Pavlopetri Underwater Archaeology Project: Investigating an Ancient Submerged Town", en Jonathan BENJAMIN *et al.* (eds.), *Submerged Prehistory*, Oxford, Oxbow Books, 2011, pp. 207-218.
- International Council for Museums (ICOM), *Código de Deontología del ICOM para los Museos (2004)*, 2013, en línea [[http://icom.museum/fileadmin/user\\_upload/pdf/Codes/code\\_ethics2013\\_es.pdf](http://icom.museum/fileadmin/user_upload/pdf/Codes/code_ethics2013_es.pdf)], consultado el 11 de noviembre de 2015.
- International Council on Monuments and Sites (ICOMOS), *Carta Internacional para la Protección y la Gestión del Patrimonio Cultural Subacuático*, Sofía, 1996, en línea [[www.icomos.org/charters/underwater\\_sp.pdf](http://www.icomos.org/charters/underwater_sp.pdf)], consultado el 14 de noviembre de 2015.
- JOHNSTON, Paul F., "Treasure Salvage. Archaeological Ethics and Maritime Museums", en *International Journal of Nautical Archaeology*, vol. 22, núm. 1, 1993, pp. 53-60.
- JONES, Rhys, "The Human Colonisation of the Australian Continent", en Gunter BRAUER y Fred H. SMITH (eds.), *Continuity or Replacement: Controversies in Homo sapiens Evolution*, Róterdam, AA Balkema, 1992, pp. 289-301.
- KRAFT, John C., Daniel F. BELKNAP e Ilhan KAYAN, "Potentials of Discovery of Human Occupation Sites on the Continental Shelves and Nearshore Coastal Zone", en Patricia M. MASTERS y Nicholas C. FLEMMING (eds.), *Quaternary Coastlines and Marine Archaeology: Toward the Prehistory and Land Bridges and Continental Shelves*, Nueva York, Academic Press, 1983, pp. 87-120.
- LAMBOGLIA, Nino, "La nave romana di Spargi (La Maddalena). Campagne di scavo 1958", en *Atti del II Congresso Internazionale di Archeologia Sottomarina (Albenga, 1958)*, Bordighera, Istituto internazionale di Studi liguri, 1961, pp. 143-166.
- LA ROUCH, Cheryl J. y Michael BLAKEY, "Seizing Intellectual Power: The Dialogue of the New York African Burial Ground", en *Historical Archaeology*, vol. 31, núm. 3, 1997, pp. 84-106.
- LANCHO, José María, "Los restos humanos en los pecios hispanos saqueados en Florida", en *Diario ABC, Espejo de navegantes*, Madrid, 10 de agosto de 2015, en línea [<http://abcblogs.abc.es/espejo-de-navegantes/2015/08/10/los-restos-humanos-en-los-pecios-hispanos-saqueados-en-florida>], consultado el 14 de noviembre de 2015.
- LUKA, Bekić (ed.), *Conservation of Underwater Archaeological Finds Manual*, Zadar, International Centre for Underwater Archaeology in Zadar-UNESCO Venice Office, 2011.
- MICHELET, Jules, *La mex*, París, Hachette, 1861.
- MORWOOD, Michael J. *et al.*, "Fission-Track Ages of Stone Tools and Fossils on the East Indonesian Island of Flores", en *Nature*, vol. 392, núm. 6672, 1998, pp. 173-176.
- NORA, Pierre, *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard, 1997.
- PARKER, Anthony J., *Ancient Shipwrecks of the Mediterranean and the Roman Provinces*, Oxford, BAR International Series (580)/Tempus Reparatum, 1992.

- \_\_\_\_\_, “The Preservation of Ships and Artifacts in Ancient Mediterranean Wreck Sites”, en *Progress in Underwater Science*, Margate, Underwater Association for Scientific Research (5), 1980, pp. 41-70.
- PASVEER, Juliette, Alanah BUCK y Marit VAN HUYSTEE, “Victims of the Batavia Mutiny: Physical Anthropological and Forensic Studies of the Beacon Island Skeletons”, en *Bulletin of the Australian Institute for Maritime Archaeology*, núm. 22, 1998, pp. 45-50.
- PEARSON, Colin (ed.), *Conservation of Marine Archaeological Objects*, Londres, Butterworths, 1987.
- PERRY, Warren R. y Michael L. BLAKEY, “Archaeology as Community Service: The African Burial Ground Project in New York”, en Kenneth L. FEDER (ed.), *Lessons from the Past: An Introductory Reader in Archaeology*, Mountain View, Mayfield, 1999, pp. 45-51.
- ROBERTS, Richard G., Rhys JONES y Mike A. SMITH, “Optical Dating at Deaf Adder Gorge, Northern Territory, Indicates Human Occupation between 53,000 and 60,000 Years Ago”, en *Australian Archaeology*, núm. 37, 1993, pp. 58-59.
- ROSEN, Lawrence, “The Excavation of American Indian Burial Sites: A Problem in Law and Professional Responsibility”, en *American Anthropologist*, vol. 82, núm. 1, 1980, pp. 5-27.
- SOLÓRZANO, Jesús A., Michel BOCHACA y Amelia AGUIAR (eds.), *Gentes de mar en la ciudad atlántica medieval*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2012.
- SPURGEON, Charles Haddon, *Sermones selectos de C. H. Spurgeon*, Barcelona, Clie, vol. 2, 2010.
- STANISFORTH, Mark, James HUNTER y Emily JATEFF, “International Approaches to Underwater Cultural Heritage”, en Jack W. HARRIS (ed.), *Maritime Law Issues, Challenges and Implications*, Nueva York, Nova Science, 2011, pp. 1-25.
- STEMM, Greg y Sean KINGSLEY (eds.), *Oceans Odyssey 3. The Deep-Sea Tortugas Shipwreck, Straits of Florida*, Oxford, Oxbow Books, 2013.
- UNESCO, *Convención de la UNESCO sobre la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático*, París, 2001, en línea [[www.unesco.org/new/es/culture/themes/underwater-cultural-heritage/2001-convention/official-text/](http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/underwater-cultural-heritage/2001-convention/official-text/)], consultado el 14 de noviembre de 2015.
- VARELA, María Elisa, “Navegar y rezar. Devoción y piedad de las gentes de mar barcelonesas (siglos XIV y XV)”, en *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 29, 1999, pp. 1119-1132.
- VILLEGAS, Tatiana, “Los peligros de una explotación comercial del patrimonio cultural subacuático”, en *Museum International*, núm. 240, vol. 60 (núm. 4), diciembre de 2008, pp. 20-33.
- VINYOLES, María Teresa, “La vita quotidiana della gente di mare (esempi barcellonesi dei secoli XIV e XV)”, en *Medioevo: Saggi e Rassegne*, núm. 21, 1996, pp. 9-35.
- VIRGILIO MARÓN, Publio, *La Eneida*, Barcelona, Bruguera, 1981.
- World Archaeological Congress (WAC), *Code of Ethics*, en línea [<http://worldarch.org/code-of-ethics/>], consultado el 14 de noviembre de 2015.

# Continuidades y rupturas en la funebria aymara del norte de Chile

Elías Sanhueza Campos / Julio Céspedes Araya  
Universidad de Tarapacá, Arica, Chile

## RESUMEN

Los procesos históricos por los que han transitado las comunidades aymara del norte de Chile han impactado y reconfigurado en buena parte su cosmogonía. A partir del siglo XVI, tanto el Estado colonial como el republicano buscaron imponerse a éstas tanto en lo físico como en lo ideológico, con lo que se originaron profundos cambios políticos, sociales y culturales. Estos procesos entretejen nuestra “memoria corta” del último siglo —por ejemplo, la Guerra del Pacífico, el proceso de chilenización y, de manera más tardía, las dictaduras militares— con aquellos más profundos de la “memoria larga” —como el de la dominación hispano-colonial—. Ante esto, se propone el enfoque de la funebria para entender la transformación y vigencia de aspectos materiales, simbólicos y rituales de estas comunidades.

*Palabras clave:* muerte, aymara, ritualidad, culto a los antepasados, extirpación de idolatrías, chilenización.

## ABSTRACT

The historical processes surrounding Aymara communities in northern Chile have impacted and largely reshaped their cosmogony. From the sixteenth century, both the colonial state and the government after independence sought to impose physical and ideological constructs that gave rise to profound political, social and cultural changes. These processes interweave our “short memory” from the past century—such as the War of the Pacific, the Chilenization process and later military dictatorships—with those of our “long memory”—the process of Spanish colonial domination. In view of this situation this paper proposes to study the funerary focus to understand the transformation and currency of material, symbolic, and ritual aspects of these communities.

*Keywords:* death, Aymara, ritual, ancestor worship, extirpation of idolatry, Chilenization.

*Por el pueblo de San Juan pasó una pequeña comitiva; llevaban en una camilla a un indio moribundo; en la plaza, frente a la iglesia, le preguntó una de las mujeres: “Señor don Juan, ¿no quieres morirte aquí no más?”; pero el indio contestó, con una voz inolvidable: “En mi pueblo” [...]*

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS (1989: 142)

**D**esde las ciencias sociales, múltiples disciplinas se han interesado en el estudio de las poblaciones indígenas en su dimensión cultural y particularmente en el aspecto religioso. Este último atributo comprende tanto los sistemas de creencias y valores como las prácticas rituales asociadas (Eller, 2007).

En este sentido, hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX algunos autores (Pérez y Brian, 2012; Thomas y Salazar, 1997) llegaron a identificar un auge de los estudios antropológicos en estas temáticas, con lo que posicionaron la “antropología de la religión” como un tópico de estudio común en la disciplina (Durkheim, 1968; Weber, 1964; Levy-Bruhl, 1957; Malinowski, 1954; Lowie, 1952; Frazer, 1949, *apud* Thomas y Salazar, 1997: 1).

No obstante, en el área centro-sur andina los antecedentes “etnográficos” más tempranos acerca de estas materias nos remiten por lo menos a unos cuatro siglos antes de la publicación de las obras mencionadas. Vale la pena remontarse entonces a los trabajos realizados por los primeros cronistas –indígenas, mestizos y europeos– que se dedicaron a entender en forma sistemática los complejos imaginarios prehispánicos de las poblaciones que habitaban el territorio (entre otros, Cieza, 1967 [1550]; De Ávila, 1966 [¿1598?]; Garcilaso de la Vega, 1976 [1609]; Guaman Poma, 1980 [¿1615?]; De la Calancha, 2015 [1638]; Cobo, 1892 [1653]). A pesar de carecer –con estricto rigor– de una metodología antropológica, estas obras demuestran un profundo conocimiento etnográfico acerca de los ritos y costumbres religiosas de la macrorregión andina.

Y no obstante sus evidentes diferencias históricas –traducidas en el desplazamiento de los enfoques del exotismo propio del siglo XVI; el descubrimiento de “lo salvaje” y la necesidad de una “historia moral” durante los siglos XVI y XVII, o el interés por la dicotomía primitivo/civilización propia de los siglos XVIII, XIX y XX–, los dos contextos señalados parecieran dar cuenta de una situación en común: que tanto las sociedades tradicionales como las contemporáneas son partícipes de una realidad significada mediante la creencia compartida de principios y acciones que dan sentido a la existencia y orden al mundo. En esta lógica, fenómenos como la muerte son entendidos por cada cultura en relación directa con su propia cosmogonía, mediante

la cual se atribuye un sentido local al imaginario mortuorio (Gaspar *et al.*, 2007, *apud* Seldes, 2011).

Pareciera ser entonces que, cuando hablamos de la muerte, estamos frente a un fenómeno de múltiples dimensiones (con implicancias físicas, simbólicas, jurídicas, económicas, políticas, entre muchas otras) que permite reseñarla como un fenómeno biológico-social (Vicente y Choza, 1993). Es decir, la muerte entendida: a) biológicamente, como cesación irreversible de la actividad neurológica fundamental para el funcionamiento del organismo (Machado 1996); y, a la vez, b) concebida antropológicamente como una heterogeneidad de comportamientos, actitudes y ritos que realiza un grupo humano particular en torno a un fenómeno de carácter universal (Gil, 2002).

De esta manera, en vista de que el sentido de la muerte responderá a la vivencia y visión de mundo de una cultura particular, tiene sentido utilizar este elemento para dar cuenta de continuidades y rupturas en torno al imaginario tradicional de estas poblaciones. Por eso, en un intento de comprender el significado de la muerte entre los aymaras del extremo norte de Chile, el presente trabajo aborda la dimensión antropológica e histórica de su imaginario mortuorio, proponiendo como metodología el estudio de la funebria en tanto reflejo de los hitos que han modelado las creencias y prácticas sobre la muerte en la zona andina de las regiones de Arica y Parinacota.

Como hipótesis se sostiene que, al igual que otros ritos aymaras, el ceremonial mortuorio mantiene un fuerte componente prehispánico al que se le han incorporado nuevos elementos —principalmente del catolicismo y de la modernidad occidental—, cuya integración implica una estrategia de pervivencia o resistencia cultural del imaginario tradicional (IECTA, 1997). Como parte de tal “estrategia”, la cosmovisión aymara actual —como fenómeno ambiguo que entrecruza las categorías de costumbre y religiosidad— se ha construido históricamente en torno a un imaginario andino que ha logrado sortear los procesos de aculturización y etnocidio para proyectarse en el tiempo hasta el día de hoy.

#### *Antecedentes etnohistóricos y arqueológicos: el origen del imaginario mortuorio aymara (siglos X-XVI)*

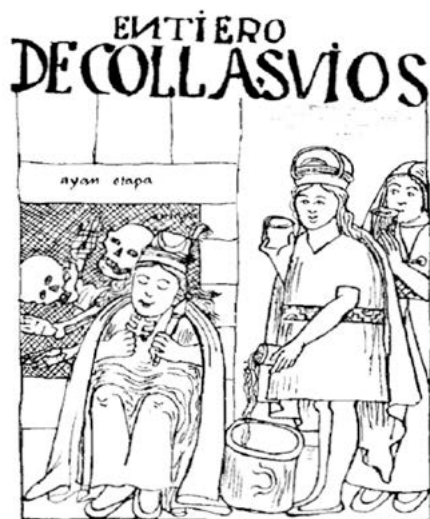
Comprender las distintas formas en que se manifiesta la ritualidad mortuoria aymara en el norte de Chile implica hacer una precisión: aunque por lo común se utiliza el genérico de “pueblo aymara” —por ejemplo, por parte de la institucionalidad estatal—, no debemos incurrir en el error de creer que estamos ante una unidad cultural homogénea, toda vez que son múltiples los factores internos —como las migraciones— y

externos –como la imposición de los Estados nacionales– que han ido construyendo históricamente la identidad de tales poblaciones, con todas sus variables locales: “La comunidad que se adscribe al pueblo aymara es heterogénea social y culturalmente. Se observan diferencias entre la zona altiplánica, los valles y entre los residentes urbanos, por comunidad, por familias y por personas. Asimismo, hay variaciones entre el altiplano norte y sur” (Gavilán y Carrasco, 2009: 103).

De esta manera, organización social, tradiciones, ritos y símbolos, entre otros aspectos, pueden ser diferentes si comparamos una comunidad aymara del norte de Chile con una comunidad aymara de Perú o Bolivia, debido a las particularidades históricas de la relación Estado-comunidad o de la presencia misma del Estado nación. Asimismo, algunas variaciones también se pueden percibir en el interior de un mismo Estado; por ejemplo, si comparamos ciertas prácticas de las poblaciones aymaras de la región de Arica, en el altiplano norte, con las de la región de Iquique, en el altiplano sur.

Entonces, el origen de las diferencias habría que buscarlo tanto en el tiempo histórico prehispánico como en el espacio geográfico en que se distribuyen estas comunidades. Los aymaras serían los descendientes, con tradiciones e historias comunes, de aquellos señoríos que luego del ocaso de Tiwanaku, en el siglo XI d.C., se ubicaban en la región circunlacustre del lago Titicaca (Bouysse, 1987). En ese momento componían un grupo multicultural de varios cacicazgos, entre los que se encontraban “[...] los collas, quienes vivían al norte del lago, los lupaqas, que ocupaban todo el frente occidental del Titicaca y los pacajes que habitaban al sur del lago, en torno al río Desaguadero. Otras naciones eran los omasuyus, que poblaban el costado norte del lago [...] y también, los carangas, soras, quillacas y los charcas. Los descendientes de estas naciones aymara habitan parte de estos territorios hasta nuestros días” (Guzmán, 2009: 22).

Arqueológicamente, la funebria de este periodo se puede caracterizar en torno a dos indicadores: 1) la consolidación de un imaginario definido como “culto a los ancestros”, consistente en la creencia de que el fallecido seguía acompañando a sus familiares y participando de la vida comunitaria, y 2) la presencia de un patrón arquitectónico funerario que favorecía la interacción entre los muertos y la comunidad, en tanto los cuerpos eran depositados en tumbas cistadas o enterratorios abiertos que permitían el fácil acceso a los restos humanos. Esta estructura funeraria recibía el nombre de *chullpa*, cuya traducción, según el jesuita Ludovico Bertonio –evangelizador de la región de Chucuito y circunlacustre del Titicaca–, sería: “Entierro o serón donde metían sus difuntos” (Bertonio, 2015 [1612]: 594).



**Figura 1** *Chullpa Izquierda* Entierro de Collasuyus / Ayan otapa / entierro” **Fuente** Guaman Poma de Ayala (1980: 208) *Derecha* *Chullpas* de Zapahuira, comuna de Putre, región de Arica y Parinacota, Chile

La estructura arquitectónica en sí consiste en “construcciones de función funeraria de forma de torreones de piedra, adobe o barro” (Romero, 2003: 90) con un vano o pequeño acceso que permitía tanto depositar dentro al difunto y su ajuar como retirarlo para compartir con él los ritos y costumbres locales (figura 1). En particular, en el caso de las *chullpas* ubicadas en la precordillera de la región de Arica se distinguen las pequeñas cavidades construidas en la parte superior de las puertas de acceso a algunas tumbas, posiblemente para depositar allí los *qeros* o *vilques* que permitan al círculo social del difunto compartir con él bebidas de carácter ritual, como la *chicha* o fermentado del maíz.

El jesuita Bernabé Cobo, en su *Historia del Nuevo Mundo* (1892 [1653]: 338-340), relata en qué consistía el rito funerario de entonces:

[...] saliendo el anima del cuerpo, lo tomaban los de su ayllu y parcialidad, y si era rey o gran señor, lo embalsamaban y curaban con gran artificio, de suerte que se pudiese conservar entero sin oler mal nicorromperse por muchos anos; y duraban algunos deste modo mas de doscientos. Tomaban asimismo todos sus bienes muebles, vajillas y servicio de oro y plata, y sin dar desto cosa a los herederos, parte ponian con el difunto y parte enterraban en los lugares donde solia recibir recreación cuando vivia [...]

Eran tenidos en gran veneracion estos cuerpos embalsamados, y se les hacian sacrificios, a cada uno segun su posibilidad [...] Sacabanlos de alli muy acompañados a todas sus fiestas



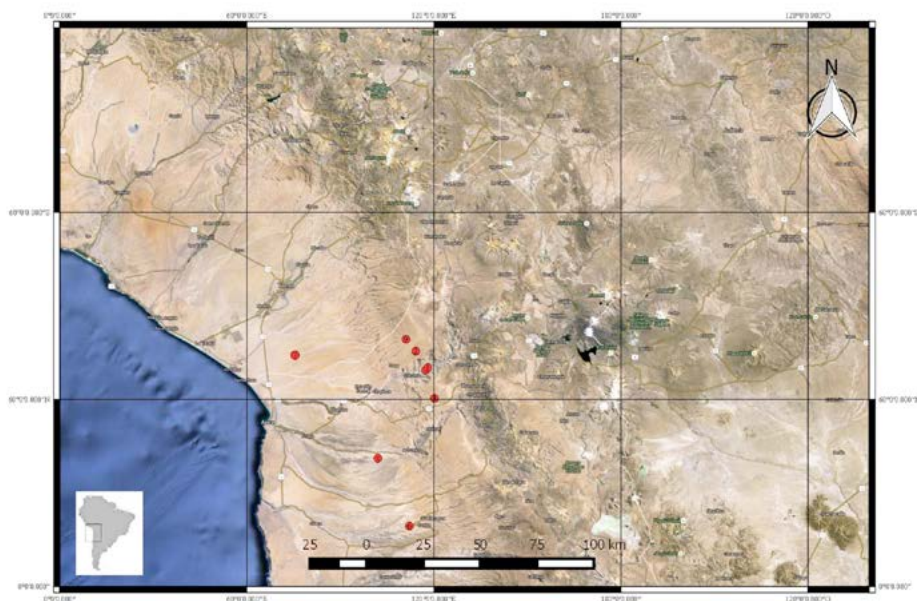
solemnes [...] y allí comían y bebían los criados que los guardaban; y para los muertos encendían lumbre delante dellos de cierta lena que tenían labrada y cortada muy pareja, y en ella quemaban la comida que a los cuerpos muertos habían puesto para que comiesen, que era de lo que ellos mismos comían. Tenían también delante de los muertos unos vasos grandes como cangilones, llamados vilques, hechos de oro y de plata, y en ellos echaban la chicha con que brindaban a los muertos, mostrándose primero; y solían brindarse unos muertos a otros, y los muertos a los vivos, y al contrario [...]

En la sierra y el altiplano de la región de Arica y Parinacota este patrón arquitectónico funerario se evidencia en varios sitios y poblados prehispánicos cuya adscripción cronológica incluye tanto el Periodo intermedio tardío –o de Desarrollos Regionales (1000-1400 d.C.– y el consecuente periodo Inca (1400-1530 d.C.), lo cual nos habla de una continuidad cultural en torno al imaginario mortuario o “culto a los ancestros”. Algunos sitios fechados son Incauta, en la sierra del valle de Codpa, datada mediante termoluminiscencia entre 1090 y 1340 d.C.; Zapahuira, en las cercanías del tambo incaico del mismo nombre, entre 1110 y 1310 d.C., y Miñita, en el afluente sur del valle de Camarones, asociado con el periodo Tardío o de influencia incaica, entre 1475 y 1575 d.C. Esto sin contar otros sitios como Molle Pampa y Copaquilla, para los cuales no existen fechamientos absolutos (Muñoz *et al.*, 1987; Muñoz y Chacama, 1988; Gordillo, 1996; Muñoz *et al.*, 1997; Muñoz y Santos, 1998, *apud* Romero, 2002).

Las cronologías enunciadas, más la asociación de estas construcciones funerarias con estilos cerámicos de tradición altiplánica –como el denominado “negro sobre rojo”, característico del señorío aymara de Carangas– nos llevan a sostener que una parte central del imaginario mortuario aymara actual tiene su origen en este periodo, en tanto “la tecnología e ideología de las *chullpa* es de origen altiplánico y muy probablemente son expresión del culto a los antepasados [y constituyen] una expresión de los *ayllu* aymaras prehispánicos” (Romero, 2009: 19).

Tal era la importancia de estos muertos o “señores” para los aymaras de la época que las *chullpas* no sólo expresaban el culto simbólico de la muerte, sino que además tenían implicaciones en la división sociopolítica del territorio, al funcionar –con anterioridad a los procesos coloniales de ordenación del espacio geográfico andino, tales como las encomiendas y reducciones toledanas– como hitos fronterizos entre diversas entidades étnicas vallunas y altiplánicas que confluían en la sierra ariqueña (Bouysse, Casasen y Chacama, 2012).

Cabe señalar que el control de este sector otorgaba una posición estratégica para controlar las nacientes de los valles de Lluta, Azapa y Codpa (figura 2), lo cual fue

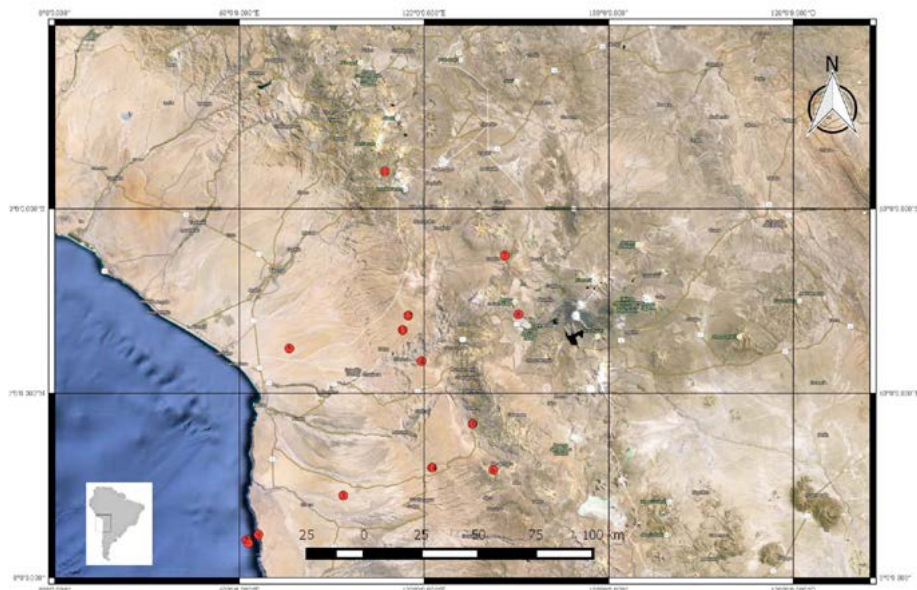


**Figura 2** Sitios funerarios (*chullpa*) en la región de Arica y Parinacota, periodo Intermedio Tardío o de Desarrollos Regionales (siglos XX-XV)

aprovechado por la posterior llegada de los incas a la zona. De esta manera, la breve presencia incaica no supuso un quiebre en el imaginario, sino más bien un reforzamiento de las estructuras políticas y sociales altiplánicas y locales, como se evidencia en la continuidad ocupacional de los espacios rituales y funerarios del periodo anterior (compárense las figuras 2 y 3).

#### *Desencuentros: el periodo colonial y la extirpación de idolatrías (siglo XVI-XIX)*

Hacia 1532 se produjo en Cajamarca –en el actual Perú– el encuentro entre Atahualpa –considerado el último gobernante inca legítimo– y el conquistador español Francisco Pizarro. Con el apresamiento y muerte del primero, comenzó en los Andes centrales el denominado periodo Colonial, que en la región de Arica abarcó desde 1540 hasta 1821. Durante este ciclo se produjo la primera gran ruptura en el imaginario fúnebre aymara por cuanto la población local fue obligada a abandonar sus costumbres para adoptar las creencias del catolicismo. En este sentido, un primer antecedente sobre cómo empezaría a reentenderse la muerte en América –con base en

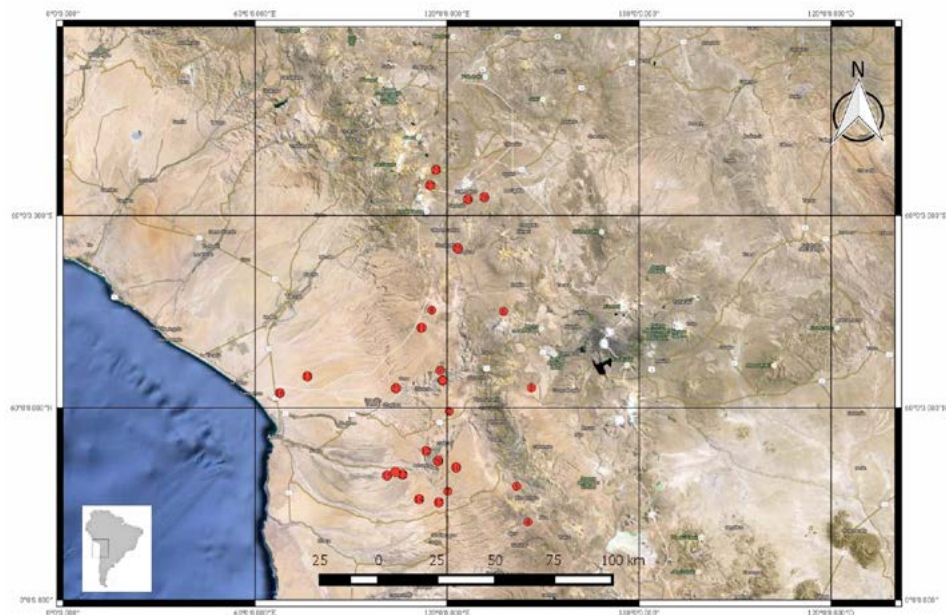


**Figura 3** Sitios funerarios y administrativos *inka* en la región de Arica y Parinacota, periodo Tardío o *Inka* (siglos XV-XIV)

un elemento central: la cuestión del alma— está en los debates de la Junta de Valladolid realizados entre 1550 y 1551 y protagonizados por fray Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas.

Algunos tópicos que encendieron este debate, relacionados con la idea de la salvación del alma, la “guerra justa” y la necesidad de la evangelización de los naturales caracterizaron el periodo colonial en los Andes en lo que se refiere al campo de las pugnas ideológicas. El clímax de este proceso quedó dado por las campañas de “extirpación de idolatrías”, consecuencia de los Concilios de Trento (1545-1563) y de Lima (1582-1583). Este proceso, el cual tuvo expresiones similares de la mano del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en otras partes de América, como en el Virreinato de Nueva España, se sucedió en la región centro-sur andina justo después del periodo de Conquista, durante los siglos XVI y XVII, y se transformó en el corolario de la invasión militar hispana al *Tawantinsuyu* —o imperio de los incas—: la imposición casi total de la fe cristiano-católica sobre la religiosidad local.

Con ocasión de perseguir el herético imaginario andino, las autoridades religioso-administrativas especializadas, llamadas “visitadores”, oficiaban como “policías del culto divino” (Arriaga, 2014 [1621]: 123), dedicados tanto a “las prácticas piadosas y



**Figura 4** Iglesias y sitios funerarios (cementeros), periodo Colonial (siglos XVI-XIX)

la catequización de los indios” (*ibidem*: 8) como a viajar por el Virreinato del Perú en busca de resabios de antiguas *huacas* –lugares de culto para la población local–, con el objetivo de destruirlas y castigar a quienes siguieran profesando cultos considerados paganos y demoniacos según la Iglesia católica.

Debemos considerar que en los Andes centrales los conquistadores utilizaron el término *huaca* para designar en forma indistinta cualquier sitio de relevancia simbólica o religiosa, sobre todo enterramientos o *malquis* venerados por la población en una especie de pervivencia del “culto a los ancestros”. De esta manera, las restricciones y sentencias de los visitadores atacaron en forma directa la celebración de algunos ritos asociados con las tradiciones funerarias referidas ya durante el periodo prehispánico.

La campaña de prohibición fue tal que el visitador jesuita José de Arriaga decretó lo siguiente, entre otras disposiciones contenidas en su obra *La extirpación de la idolatría en el Perú*:

[...] que de aquí adelante por ningún caso ni color alguno [...] los indios e indias de este pueblo tocan tamborinos ni bailaran, ni cantaran al uso antiguo, ni los bailes y canticos que hasta aquí han cantado en su lengua materna, porque la experiencia ha enseñado que en los

dichos cantares invocaban los nombres de sus huacas, malquis y del rayo, a quien adoraban, y al indio que esta constitucion quebrantare le seran dados cien azotes y quitado el cabello con voz deregonero que manifiesta su delito, y si fuere cacique el que bailare o cantare como dicho es, el cura v vicario de este pueblo escribira la causa y la remitira al ilustrisimo senior arzobispo o a su provisor, con el dicho cacique culpado para que le castigue [...]

Asimismo, sentención que “[...] de aquí adelante los indios [...] no pondrán sobre las sepulturas de los difuntos cosa alguna cocida, ny asada, por quanto es común error de los Indios, y hasta oy están en él, que las almas de los difuntos comen y beven” (*ibidem*: 154-155).

Esto afectó de manera profunda la forma en que los comuneros aymaras concebían la muerte y practicaban sus ritos. A partir de ese momento los sepelios debían ser en la tierra, para evitar que los indios sacaran los cuerpos, y además debían concentrarse en cementerios, por lo general anexos a la iglesia del pueblo o en las reducciones de indios. Estos camposantos se construyeron sobre las ruinas destruidas de los antiguos adoratorios (compárense la distribución de las iglesias de la figura 4 con los sitios funerarios georreferenciados en las figuras 2 y 3). Asimismo, en un afán de desestructurar el imaginario mortuorio, la Iglesia católica asignó a los misioneros y visitadores la tarea de inculcar a la población los ritos mortuorios adecuados y “verdaderos”, consistentes en velorios, misas de difuntos y la aplicación de los últimos sacramentos (Jolicoeur, 1997), así como la obvia prohibición de seguir practicando el culto a los ancestros.

Sin embargo, tal era el arraigo de las tradiciones andinas que estos cambios no las acabaron por completo. Por ejemplo, basta considerar que el rango de tiempo que tuvieron para enraizarse abarcó más de cinco siglos, entre el origen de los señoríos aymaras durante el periodo Intermedio tardío y el Inca. Para explicarnos qué sucedió con los imaginarios andinos e hispanos durante la colonia, Teresa Gisbert (2004) refiere a la idea de superposición de uno sobre otro cuya expresión más evidente es la construcción de templos católicos sobre las *huacas* y la asociación de los santos patronos o símbolos religiosos a divinidades andinas; por ejemplo, *Pachamama*/Virgen María, *Illapa*/san Santiago, *Sajra*-el diablo (Zapater, 2007).

En lo funerario, así como en otros aspectos vinculados con la religiosidad, este fenómeno se tradujo en un entramado de las creencias andinas tradicionales y la doctrina católica, por lo común explicadas por la antropología como hibridación, yuxtaposición o fusión de las creencias indígenas y cristianas (Gavilán y Carrasco, 2009). Sin embargo, consideramos que estas nociones no alcanzan a reflejar con

fidelidad la complejidad del fenómeno cultural señalado. La relación entre ambos sistemas de creencias y la dificultad de reconocer dónde termina la influencia de una y dónde comienza la otra pareciera asemejarse más a dos hebras de un telar que se entretrejen y nutren el imaginario andino.

Ante esta situación, resulta pertinente utilizar la propuesta epistemológica de la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 70), quien sostiene la necesidad de pensar lo andino desde lo *chi'xi*, entendido como “la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras”.

### *Segunda ruptura: la imposición del Estado-nación y el proceso de chilenización (siglo XIX-XX)*

Los antagonismos entre los imaginarios tradicionales y los provenientes de la modernidad occidental se evidenciaron aún más tras el tercer hito o ruptura que reconfiguró el imaginario andino: el proceso de chilenización o aculturación posterior a la Guerra del Pacífico (1879-1929), entendido como un proceso de largo aliento que se complejizó todavía más durante el segundo embate del proyecto nacionalista chileno: la dictadura militar (1973-1990). Ambos horizontes sellaron la imposición del Estado moderno en el territorio andino y se construyó un proyecto de nación “sobre la base de la negación o rechazo de la diferencia [que] camufló la desigualdad bajo la apelación a una unidad cultural, particular y homogénea” (Crespo, 2005: 134).

Las restricciones y las “consecuencias socioculturales que acarrearón su imposición sobre una realidad multiétnica y multilingüe” (Mamani, 2005: 63) incidieron en la forma que se manifiesta el sistema de creencias y valores aymara –y entre éstos el culto funerario– en el espacio territorial y cultural del Norte Grande. Testimonios como el siguiente dan cuenta de que la negación estatal a este imaginario andino ha sido un fenómeno influido por ambos impulsos nacionalistas:

[...] yo provengo del sector precordillerano, yo vengo de acá del valle de Codpa [...] yo siempre tenía una visión más local y se [...] incluso más de valle, de pueblo [...] entonces toda nuestra niñez fue rica en el tema de la cultura [...] pero con el tiempo también nos fuimos dando cuenta de que [...] ¿Con los años no? –sobre todo en tiempos de la dictadura–, cuando [...] al pueblo, a través de los bandos y todas estas cosas que habían sacado los militares, de que no se podía celebrar, no se podían celebrar las actividades de la cultura,

las actividades sociales que por años se habían realizado ¿No? [...] y que habían tenido un trastoque cuando tuvo la peruanización, después con la chilenización, ¿no?, y ahora con la dictadura, entonces, fue un momento muy [...] que nos habíamos librado de niños y de repente nos dicen “no, esto ya no se puede seguir haciendo porque hay toque de queda, no pueden cantar esas canciones, no pueden [...]” entonces, ¿cómo no nos van a dar una oportunidad?, no somos presos. ¿Por qué no? –le decíamos a carabineros – y no querían que ocupáramos la plaza, que era el espacio que el pueblo ocupaba [...] para nuestras vidas sociales, religiosas y culturales [...] (Poblete, 2010: 255-256).

Este sentir es reflejo de las prohibiciones que han vivido los aymaras del territorio chileno en su “memoria corta” (siglo reciente) y evoca la trayectoria de resistencia cultural de la “memoria larga” anticolonial (Rivera, 1984). Cobra vigencia no tanto por la información histórica de la anécdota en sí, sino porque evidencia un proceso mucho más global, que es la superposición de la esfera pública o estatal sobre las identidades, usos y costumbres locales. El control del Estado chileno en este espacio –ya sea familiar o comunitario– establece restricciones legales, sanitarias, morales e incluso policíacas para la realización de ciertas tradiciones vinculadas con lo fúnebre; por ejemplo, la obligación de regirse por el Código Sanitario de 1931 y la subsecuente prohibición de enterrar a los fallecidos en otro lugar que no fuera el cementerio, o la obligación de dar cuenta a la policía para certificar un fallecimiento doméstico, o más recientemente la intervención policíaca en los cementerios del área urbana y algunos del área rural para expulsar, tras el cierre del cementerio, a los familiares y amigos que acompañan al difunto –con música y bebidas– durante el 1 y 2 de noviembre.

Junto con otros procesos actuales como la migración rural-urbana, esto ha generado un impacto en la forma en que se realizan los ritos funerarios, pero sin llegar a modificar en lo profundo el imaginario complejo que han construido los aymaras del norte de Chile en torno a la muerte. Pareciera que, en lo urbano, tomando como referente a Arica, la ritualidad en cuanto a la muerte no siempre es posible de expresar en plenitud debido a las restricciones antes mencionadas –de sanidad y moralidad, pero también de tiempo o dificultad para movilizarse hacia las comunidades de origen–. En algunos casos, en el espacio urbano la muerte de un individuo no llega a afectar el ritmo social; no es así cuando el fenómeno ocurre en lo rural. Sin embargo, lo que sí es transversal a los ritos mortuorios en una comunidad –ya sea urbana o rural– es la percepción de la muerte como una pérdida, lo cual obliga a la reorganización del grupo (García, 2003) y a la realización de los ritos necesarios para el buen morir.

Visto de manera superficial, este tipo de ritos no difieren de una concepción típica que, como habitantes urbanos, tengamos en cuanto a los elementos que componen el rito funerario; por ejemplo, velorio, procesión, entierro, despedida del difunto, ceremonia con algún sacerdote, presencia familiar y de conocidos, entre otros. Sin embargo, una mirada atenta dará cuenta de que existen rasgos de este antiguo “culto a los ancestros” que se niegan a desaparecer: la comida bajo el ataúd para el difunto, el alcohol, el vino, la cerveza y la coca, la banda de músicos tradicionales —ya sean *lakas* o bronces— que tocan la música que el difunto más disfrutaba en vida. El vino y la cerveza para pasar las penas y la atención o comida en la casa del fallecido posterior a la ceremonia. Por supuesto, cada 1 de noviembre la visita de toda la familia para compartir con el alma del que retorna a visitarlos.

### *La funebria aymara en la actualidad*

La compleja espiritualidad funeraria de los aymara del norte de Chile gira en torno a la posesión de dos o incluso tres “espíritus” simultáneos: 1) el *Jacha ajayu* o gran espíritu, que sólo tienen las personas; 2) el *Jiska ajayu* o pequeño espíritu, que lo poseen también los animales y puede perderse en forma temporal o definitiva por efectos de un susto muy fuerte, una caída o un embrujo, y 3) en algunos casos, el *Kamasa*, coraje o sombra, representado por un animal que define la personalidad del individuo. Estos tres espíritus nacían débiles y se fortalecían de modo gradual, de la misma forma en que la persona crece fisiológicamente (Eyzaguirre, 2005). De los tres, en la medida que el *Jacha ajayu* era “equivalente a la concepción del alma en los católicos [...] su separación significa la muerte física” (Valda, 1964: 25).

Las características que adopte el alma del fallecido también pueden entenderse en este proceso de “entramado” entre el catolicismo y las nociones tradicionales sobre la muerte, ya que si bien es cierto que la religiosidad aymara actual asigna sus propias “categorías” de alma —por ejemplo, angelito, niños moritos, alma bendita, condenado—, éstas tienen una relación directa con la intervención o no del sacerdote durante todas las etapas del rito mortuario: preliminar —agonía o espera de la muerte—, liminar —deceso, velorio y funeral— y posliminar —lavatorio, *paigasa* y Día de Todos los Santos— (Van Kessel, 1992, 2001).

El funeral también está marcado por esta situación, ya que en el entierro realizado en el pueblo o comunidad, si bien se debe cumplir con las exigencias sanitarias estatales y doctrinales de la Iglesia, la comunidad se hace presente por medio de pequeños



ritos que ordena la costumbre, como tomar y dejar caer un puñado de tierra sobre el cajón o intercambiar coca y alcohol con el fallecido y entre ellos (Van Kessel, 2001).

Para finalizar, pareciera haber un consenso entre los intelectuales aymaras en cuanto a que la muerte es uno de los elementos de la cosmovisión andina que simplemente no se puede entender a cabalidad desde la visión occidental:

[...] hay que aclarar que en el pensamiento aymara no hay muerte, como se entiende en el Occidente donde el cuerpo desaparece en el infierno o en el cielo. Aquí la muerte es otro momento de vida más porque se re-vive en las montañas o en las profundidades de los lagos o ríos. En realidad, los muertos se convierten en abuelos-abuelas, *achachilas-abuichas* [...] Los muertos están co-habitando con los vivos, y tienen la posibilidad de proteger a sus hijos-hijas, a su *ayllu-marka* (unidades territoriales de organización social en los Andes), o a su gente, *jaki*, de peligros que, a la vez, pueden enviar castigos en forma de rayo o granizada cuando nos olvidamos de ellos y ellas (Mamani, 2011: 69).

### *Conclusiones*

Es posible señalar que los hechos de la historia colonial y moderna cambiaron e impusieron nuevas visiones del mundo en los Andes, con lo cual se influyó en la visión asociada con vivir, pensar, actuar y también morir (*ibidem*: 66). Esta idea confirmaría el diagnóstico que tempranamente elaboró el historiador aymara Cornelio Chipana (1986: 252), el cual sostuvo que en la región andina “los procesos históricos han estructurado a través del tiempo sociedades con sus características propias y diferenciadas”.

Esta diferenciación es una consecuencia de la experiencia colonial tanto hispana como republicana. No obstante que, en un intento por hacer desaparecer las expresiones de su cultura, ambas ocupaciones estatales apuntaron a homogeneizar a la población aymara, las manifestaciones religiosas subsistieron en el tiempo, expresadas, por ejemplo, en la tradición funeraria y el culto a los ancestros.

También hay que mencionar que no siempre será posible aplicar en forma “estricta” categorías exotéricas de análisis, puesto que, como consecuencia del dinamismo antes mencionado, es indudable que la religiosidad aymara se ha “entretejido” culturalmente mezclando “distintas hebras”: andinizando el catolicismo y catolizando el andinismo. Lo cierto es que hoy en día la religiosidad aymara subsiste con sus particularidades y raíces que se aferran a lo profundo de los tiempos y se encuentra

presente en todos los ámbitos: en lo público y en lo privado, en lo cotidiano y en lo excepcional, al igual que las almas benditas, las cuales acompañan y cuidan noche y día a nuestras familias.

### *Bibliografía*

- ARRIAGA, José de, *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Arica, Achacachi, 2014 [1621].
- ÁVILA, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochiri*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1966 [¿1598?].
- ARGUEDAS, José María, *Indios, mestizos y señores*, Lima, Horizonte, 1989.
- BERTONIO, Ludovico, *Vocabulario de la lengua aymara*, Juli (Chucuito), Compañía de Jesús, 1612, en línea [[www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8656.html](http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8656.html)], consultado el 15 de noviembre de 2015.
- BOUYASSE, Thérèse, *La identidad aymara: aproximación histórica (siglos XV-XVI)*, La Paz, HISBOL-IFEA, 1987.
- \_\_\_\_ y Juan CHACAMA, “Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en carangas y precordillera de Arica (siglos XVI-XVII)”, en *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, núm. 44, 2012, pp. 669-689.
- CHIPANA, Cornelio, “La identidad étnica de los aymarás en Arica”, en *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, núms. 16-17, 1986, pp. 251-261.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro, *El señorío de los incas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1967 [1550].
- CALANCHA, Antonio de la, *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egeñplares vistos en esta Menarquía*, Barcelona, Imprenta Pedro Lavacallería, 1638, en línea [<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3732/12/coronica-moralizada-del-orden-de-san-agustin-en-el-peru-con-sucesos-egenplares-en-esta-monarquia-c-compuesta-por-fray-antonio-de-la-calancha-de-la-misma-orden-dividese-este-primer-tomo-en-quatro-libros-lleva-tablas-de-capitulos-i-lugares-de-la-sagrada-escritura>], consultado el 18 de noviembre de 2015.
- CRESPO, Carolina, “¿Qué pertenece a quién?, procesos de patrimonialización y pueblos originarios en Patagonia”, en *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 21, 2005, pp. 133-149.
- COBO, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, Sevilla, Sociedad de Bibliófilos Andaluces, 1892 [1653], en línea [<https://archive.org/details/historiadelnuev00andagoog>], consultado el 15 de noviembre de 2015.
- ELLER, Jack, *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*, Nueva York, Routledge, 2007.
- EYZAGUIRRE, Milton, “Entre vivos y muertos. El alma como objeto de análisis”, en *Anales de la XIX Reunión Anual de Etnología*, La Paz, MUSEF, t. II, 2005, pp. 233-242.
- GARCÍA, Rosa, “Antropología de la muerte, entre lo intercultural y lo universal”, en *Cuidados paliativos en enfermería*, Donostia, Sociedad Vasca de Cuidados Paliativos, 2003, pp. 305-322.
- GAVILÁN, Vivian y Ana María CARRASCO, “Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno”, en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, núm. 41, 2009, pp. 101-112.

- GIL, Francisco, “Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio”, en *Anales del Museo de América*, núm. 10, 2002, pp. 59-83.
- GISBERT, Teresa, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Gisbert, 2004.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua, o del inca*, Lima, Imprenta de Francisco del Canto, 2007 [1608], en línea [<https://archive.org/stream/vocabulariodelal01gonz#page/n5/mode/2up>], consultado el 15 de noviembre de 2015.
- GUAMAN POMA, Phelipe, *Primer nueva coronica y buen gobierno*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1980 [¿1615?].
- GUZMÁN, Gastón, *Toribio Bartolo: testimonio de un aymara*, Santiago, Pehuén, 2009.
- IECTA, *Reflexiones sobre una pastoral andina inculturada: tres encuentros de obispos de zonas andinas*, Iquique, Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina, 1997.
- JOLICOEUR, Luis, *El cristianismo aymara: ¿inculturación o culturización?*, Washington, D.C., The Council for Research in Values and Philosophy/Library of Congress, 1997.
- KESSEL, Juan van, “El ritual mortuorio de los aymaras de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida”, en *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, núm. 33, 2001, pp. 221-234.
- \_\_\_\_\_, *Cuando arde el tiempo sagrado*, La Paz, HISBOL, 1992.
- MACHADO, Calixto, “Nueva definición de la muerte humana, según mecanismos fisiopatológicos de generación de la conciencia”, en *Revista Cubana de Medicina*, vol. 3, núm. 35, La Habana, 1996, pp. 183-195.
- MAMANI, Pablo, “Qamir qamaña: dureza de ‘estar estando’ y dulzura de ‘ser siendo’”, en *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, La Paz, CIDES-UMSA, 2011, pp. 65-76.
- PÉREZ, Duche y Aleixandre BRIAN, “La antropología de la muerte: autores, enfoques y periodos”, en *Sociedad y religión*, vol. 22, núm. 37, 2012, pp. 206-215.
- POBLETE, Daniel, “Movimientos y organizaciones políticas y sociales del pueblo aymara: el caso de Arica-Parinacota y Tarapacá, Chile”, tesis de doctorado en antropología, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2010.
- RIVERA, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa*, La Paz, Aruwiwiri/Taller de Historia Oral Andino, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- ROMERO, Álvaro, “Arqueología, gentiles y comunidades locales en el actual paisaje cultural de Copaquilla, precordillera de Arica”, tesis de *magister* en antropología, mención arqueología, Arica, Universidad de Tarapacá, 2009.
- \_\_\_\_\_, “Chullpas de barro, interacción y dinámica política en la precordillera de Arica durante el Periodo intermedio tardío”, en *Textos Antropológicos*, vol. 14, núm. 2, 2003, pp. 83-103.
- \_\_\_\_\_, “El Pukara de Caillama, las chullpas de barro y el control político de la sierra de Arica durante el periodo intermedio tardío”, en *Boletín digital AZETA del Museo Arqueológico San Miguel de Azapa*, 2002, en línea [[www.uta.cl/masma/azeta/caillama/index.htm](http://www.uta.cl/masma/azeta/caillama/index.htm)], consultado el 10 de noviembre de 2015.

- SELDES, Verónica, “El transcurrir del tiempo y las prácticas mortuorias: quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina)”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 44, núm. 1, 2011, pp. 91-104.
- THOMAS, Carlos y Diego SALAZAR, “Perspectivas teóricas para una arqueología interpretativa de la muerte”, en *Anales de la Universidad de Chile*, núm. 6, 1997, en línea [[www.anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/download/3133/3048](http://www.anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/download/3133/3048)], consultado el 20 de noviembre de 2015.
- VALDA, María Luisa de, *Costumbres y curiosidades de los aymaras*, La Paz, Universo, 1964.
- VEGA, Inca Garcilaso de la, *Comentarios reales de los incas*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1976 [1609].
- VICENTE, Jorge y Jacinto CHOZA, *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 1993.
- ZAPATER, Horacio, *América Latina: ensayos de etnohistoria*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007.

## 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:vitaBrevis@inah.gov.mx)

CULTURA  
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH

ESTE ES I

NO TE ENO  
ÑA.