



Muerte violenta



© PotPourrie - Andrea Wenig

DEBATE

Significación del cuerpo humano en contextos contemporáneos de muerte violenta
Alejandro Arteaga Saucedo • 1

Suicidio colectivo. Análisis psicológico de la tragedia de Jonestown
Alejandra González Correa • 11

Verbis Diablo: los inmortales lenguajes satánicos
Layla Eréndira Ortiz Cora • 31

Morir en el siglo XIX. Un fenómeno visto desde el arte y las letras
Luis Alberto Gómez Mata • 40

Decollavi historiarum
Consuelo Lucía García Ponce • 50

El vicio de dar muerte. Crimen y envenenamiento en la Nirgua del siglo XVIII
Julimar Mora • 67

VARIA

Zombis precolombinos del Caribe
Mariana Pablo Norman • 85

Amor y muerte: formas binarias, complementarias y antagónicas de la existencia en dos obras literarias
Malena Andrade Molinares • 94

El “más allá” y el “más acá”. La muerte en el Museo Nacional de Antropología
Eréndira Muñoz A. / Carlos Maltés G. • 108

RESEÑA

Ruy Pérez Tamayo (coord.), *La muerte*, México, El Colegio Nacional, 2004
Luis Ernesto Cruz Ocaña • 117

10

año 6 • enero-junio de 2017

SECRETARÍA DE CULTURA
María Cristina García Cepeda
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
Diego Prieto Hernández
Director General

Aída Castilleja Hernández
Secretaria Técnica

Víctor Gabriel Gutiérrez Lugo
Secretario Administrativo

María Isabel Campos Goenaga
Coordinadora Nacional de Antropología

Adriana Konzevik Cabib
Coordinadora Nacional de Difusión

Alejandra García Hernández
Encargada del despacho
de la Dirección de Publicaciones

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

FOTOGRAFÍA DE PORTADA
© Andrea Wenig, Viena, Austria



Primera época, año 6, núm. 10,
enero-junio de 2017

J. Erik Mendoza Luján
Director de la revista

Alejandra González Correa
Coordinación técnica

CONSEJO EDITORIAL

Antonio Arellano

Bárbara Mazza

Ethel Herrera Moreno

Félix José Piñerúa Monasterio

Gustavo Bureau Roquete

José Hernández Prado

Josefina Mansilla

J. Erik Mendoza Luján

Marta I. Baldini

Sandra Ferreira dos Santos

Verónica Zárate Toscano

Alejandra González Correa

Diseño y edición
Raccorta

Corrección
Arcelia Rayón

VITA BREVIS. REVISTA ELECTRÓNICA DE ESTUDIOS DE LA MUERTE, primera época, año 6, núm. 10, enero-junio de 2017, 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: J. Erik Mendoza Luján, Coordinación Nacional de Antropología del INAH, Av. San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice, Deleg. Magdalena Contreras, C.P. 10200, Ciudad de México. Fecha de última actualización: 30 de mayo de 2017.

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: vitabrevis@inah.gob.mx

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

VITA BREVIS. REVISTA ELECTRÓNICA DE ESTUDIOS DE LA MUERTE es una publicación sin fines de lucro.

Significación del cuerpo humano en contextos contemporáneos de muerte violenta

Alejandro Arteaga Saucedo
Maestría en Estudios Mesoamericanos,
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

Desde tiempos remotos, el tratamiento del cuerpo sirve para expresar emociones y reflexiones en torno a la muerte. Pero ¿qué pasa cuando el cadáver no es de un ser querido? ¿Para qué se usa el cuerpo en estos casos y qué mensajes se expresan? En el contexto de violencia y crimen organizado por el que atraviesa México, este artículo profundiza en el trato que dan los asesinos al cuerpo de sus víctimas desde la perspectiva de la antropología forense. Se expone la importancia de incluir a la arqueología en el estudio del contexto forense para su análisis junto con la antropología social o cultural. El tema se apoya en la idea del cadáver como herramienta de comunicación que expresa un mensaje a la espera de ser decodificado.

Palabras clave: tratamiento mortuario, contexto arqueológico, antropología forense, violencia, muerte.

ABSTRACT

From ancient times, mortuary treatment has been a way of expressing emotions, feelings, and reflections concerning death, but what happens when the body is not that of a relative or loved one? What is the body used for in these cases and what kinds of messages can be expressed? In the context of violence and organized crime that currently prevails Mexico, this text seeks to explore the treatment that murderers give the body of their victims from the perspective of forensic anthropology. Emphasis is placed on the importance of including archaeology in the study of the forensic context for its analysis in conjunction with social or cultural anthropology. Interpretation is based on the idea of the body as a tool for communication, which conveys a message waiting to be decoded.

Keywords: mortuary treatment, archaeological context, forensic anthropology, violence, death.

Los depósitos mortuorios han sido una valiosa fuente de información para el estudio de las sociedades del pasado, y recurrentes en los contextos con que el arqueólogo y el antropólogo físico suelen encontrarse en campo. Por lo general, su intervención se basa en el análisis de sus tres componentes principales: el espacio construido, cavado o preparado para depositar los restos; los restos óseos humanos y sus características físicas, y las ofrendas, ornamentos u objetos y elementos acompañantes. Existen diversos modelos teóricos, conceptuales y metodológicos especializados en el análisis de los espacios mortuorios, entre los que destacan la bioarqueología, osteoarqueología, arqueología funeraria, antropología biológica de campo o antropología del terreno, incluidas la antropología y la arqueología de la muerte.

Desde cada una de estas perspectivas, la idea es indagar acerca de las prácticas mortuorias, rituales funerarios, jerarquía social y de género, organización social y significado de las ofrendas y ornamentos, concepciones de vida/muerte, religión, locación de la muerte y la experiencia humana respecto a la misma –ritos funerarios, religión, ancestros– (Binford, 1971; Buikstra, 2006; Chapman, Kinnes y Randsborg, 1981; González, 2009; Larsen, 1997, 2001; Lomnitz, 2006; Márquez y Hernández, 2006; Parker, 2008; Serrano, 2003; Serrano y Terrazas, 2007; Thomas, 1993; Tiesler, 2006).

Antropología forense

Justo por la anterior la antropología tiene las herramientas metodológicas y conceptuales apropiadas para la intervención de contextos forenses; es decir, escenarios de muertes ocurridas en fechas recientes y cuyo interés persigue fines legales. Cabe señalar que la antropología forense surgió como especialidad, en primer lugar, a partir de la medicina forense (Dwight, 1878), y luego de la antropología física (Krogman, 1939), cuyos fines eran la identificación humana.

En el caso de América Latina, su inclusión en los asuntos legales ha sido más cercana a los derechos humanos, debido a la situación de violencia, represión, crimen e inestabilidad social, donde el antropólogo se enfrenta a la desaparición de personas –que es una de las consecuencias de los conflictos armados internos y violaciones contra los derechos humanos–. Como ejemplo se puede mencionar a Argentina (Equipo Argentino de Antropología Forense), Guatemala (*Manual...*, s.f.), Perú (Equipo Peruano de Antropología Forense; Parra y Palma, 2005) y Colombia (Blair, 2005). En estos casos el investigador debe tener conocimientos de técnicas propias de la antropología física y la arqueología, pero además de la antropología social y los derechos humanos internacionales.

Debido al entorno de violencia que se vive en Colombia, Elsa Blair (2005) argumenta que la antropología forense puede contribuir a hacer menos doloroso el conflicto mediante la búsqueda e identificación de personas muertas, para con esto dar tranquilidad a sus familiares y al mismo tiempo generar aportes teóricos para la reflexión sobre la muerte violenta, entendida como un fenómeno social.

Al adoptar esta postura para el caso mexicano es factible sugerir que la antropología forense debe estudiar el hecho concreto –es decir, el contexto–, para después aproximarse al comportamiento criminal y su efecto en la sociedad. La finalidad es comprender, explicar y crear alternativas de solución a un fenómeno social complejo como el que viven algunos países en América.

En ese sentido se debe entender al crimen como un hecho social que involucra la violencia, la impunidad y el sadismo como formas de romper el orden y la legalidad en una realidad social que nos involucra a todos, tanto a los asesinos como a las víctimas y los testigos.

Con base en el escenario de violencia e inestabilidad social, resulta fundamental asimilar a la antropología forense como una especialidad o línea de investigación de la antropología general, y no como una subdisciplina de la antropología física. De esta forma adquiere un enfoque social –y no sólo práctico– en el que se reconoce al contexto antropológico forense como el reflejo de conductas y fenómenos sociales que merecen ser explicados (Talavera y Rojas, 2006).

Contexto antropológico forense

A partir de esta premisa, el contexto es una de las herramientas principales para comprender las conductas que involucran el sometimiento, asesinato y manipulación del cuerpo humano. La hipótesis plantea que la manera en que un cuerpo es manipulado refleja aspectos tanto individuales como colectivos, y nos permiten entender la forma en que las personas lidian con la muerte del ser humano en situaciones como éstas –no sólo con la de la víctima, sino también como un reflejo de la muerte personal.

En el contexto o escenario forense es posible encontrar pistas que lleven al entendimiento de estos fenómenos, pero antes se debe tomar en consideración que el contexto es diacrónico; es decir, cambia con el tiempo y a causa de múltiples factores, por lo que no representa una fotografía intacta del acontecimiento. Así, el escenario se debe asimilar como el elemento principal de una investigación antropológica forense, al menos durante la etapa de registro y recuperación de los restos. Esto significa que, a pesar de

que el cuerpo es el elemento central, no debe ser a lo único que se preste atención durante esta etapa, ya que se debe poner atención a los otros componentes, que son 1) la manera en que los restos son colocados en el espacio y el tipo de espacio diseñado, construido, cavado o simplemente considerado para su depósito, y 2) todos los objetos y rasgos naturales y culturales asociados directamente. Entre éstos se incluyen artefactos, ornamentos, huellas, marcas, residuos y cualquier otra evidencia que permita reconstruir el hecho.

Respecto al elemento central, cabe señalar que el cuerpo es un objeto social y privado a la vez: es vehículo de representación, signo y significante. En palabras de Blair (2005: 44), es “superficie de inscripción y emisor, portador y productor de signos [...] es portador de la memoria social”. Así, se convierte en instrumento y espacio de significación y comunicación.

Muestra de lo anterior es la manera en que la cultura modela los cuerpos y los hábitos para vestirse y adornarse como parte de una práctica común de cargar al cuerpo de símbolos. En cuanto al cadáver, éste se convierte en objeto de construcción y representación que permite ver la relación establecida con la muerte y las dimensiones simbólicas de las que se cubre (*ibidem*: 46-50).

En México, al igual que otras partes del mundo, se usa al cuerpo humano como parte del escenario para producir dolor y sufrimiento, como manifestación de violencia y muerte; un ejemplo es su reducción hasta su partícula más pequeña, con lo que se destruye por completo y se anulan en forma permanente las posibilidades de identificación.

Pareciera que esta acción se llevara a cabo para evadir la justicia, aunque está claro que la justicia es algo que los grupos criminales han eludido en los últimos años. Entonces, ¿para qué destruir al cuerpo? Si se considera una perspectiva antropológica, es posible suponer que la finalidad consiste en negar la identificación, “desaparecer” a las personas e infligir dolor, desconcierto e incertidumbre a la sociedad, pues familiares y amigos jamás sabrán qué ocurrió con su ser querido.

Violencia

Para justificar el contexto y entender el tratamiento mortuario se deben abordar dos conceptos, en primer lugar la violencia. Por ahora, basta con recordar que es una acción que “implica el uso de la fuerza física, moral o psicológica que ocasiona daños” (Gutiérrez, Magdaleno y Yáñez, 2010: 107). Para Hernández (2011: 3) “es instintiva y adquirida culturalmente y se manifiesta de manera individual, colectiva y cotidiana-

mente”. También se le considera una forma de relación social, con un carácter intencional (Echeburúa, 2010), y colectiva, puesto que todos los miembros de la sociedad participan al enseñarla, repetirla o permitirla (Baños, 2005).

En nuestro país, la violencia ejercida por el crimen organizado, las autoridades o la sociedad civil se puede asociar con la eficiencia del Estado, la desconfianza en las instituciones estatales y religiosas, o bien con intereses económicos y de poder. Sin embargo, la saña con que se llega a practicar relata un odio social, un proceso de cambio en las relaciones existentes entre los miembros de la comunidad (Pereyra, 2012; Blair, 2005).

Es importante señalar que éste no es un fenómeno nuevo en México ni se asocia en exclusiva con el narcotráfico, ya que existen el crimen común o la violencia en la familia, por citar algunos ejemplos. Estos tipos de violencia no son el punto focal del presente artículo; en cambio, se presta especial atención en los fenómenos desencadenados por la “guerra” contra el crimen que comenzó en 2006 y continúa hasta la fecha. En estos casos trasciende la participación de los antropólogos para investigar las causas y explicar el entorno a partir del estudio del contexto. Desde el ámbito académico, la intención es comprender los detonantes socioculturales que llevan a las personas a cometer actos de violencia, pues estos personajes forman parte de la misma sociedad a la que atacan —no son los otros.

Muerte

El análisis de la muerte también es de interés para la antropología forense, puesto que las creencias al respecto son elementales al ofrecer determinado tratamiento al cuerpo. De manera paradójica, esas concepciones, plasmadas en un cadáver, son efectuadas por los vivos, quienes revelan su manera de entender y relacionarse con el universo, el cual a su vez es un espacio construido por la conciencia humana, repleto de significados y conceptos creados para entenderlo (Parker, 2008).

Una visión universal relata una experiencia colectiva, de un hecho cultural e histórico, que en palabras de Blasco (2009: 5) “ha sido una de las principales preocupaciones de las personas, religiosas o no, en todas las épocas y lugares”. Al respecto, Morin (2007: 23) considera que desde la prehistoria “el cadáver humano ha suscitado ya emociones que han adquirido carácter social en forma de prácticas funerarias, y que esta conservación del cadáver implica una prolongación de la vida”.

Perder la vida es lo único, lo más grave, cierto y necesario de la vida; es algo desconocido, porque nadie sabe qué pasa después de la muerte. Además es un tabú, porque

en la mayoría de las sociedades no se puede abandonar al cadáver (Blasco, 2009). Este valor va más allá de la respuesta sanitaria de deshacerse de un organismo en estado de descomposición. El tratamiento que se da a un cuerpo implica emociones, sensaciones y sentimientos que hablan del propio deceso (Parker, 2008). No obstante, es importante destacar que esto sucede en situaciones de “paz”.

En tiempos de guerra cambian las ideas respecto a la muerte, ya que el deceso es la consecuencia de enfrentamientos antagónicos en los que se pierde la individualidad y se olvida que el enemigo es humano (Morin, 2007). En circunstancias de conflicto, la “humanidad de la muerte” puede abolirse y se vuelve a la lucha “primitiva”, asentada en los principios biológicos de agresión y defensa (*ibidem*: 43). Esto no implica que no sean conductas mediadas por la sociedad, que se encarga de darle significado según las experiencias de la memoria colectiva (Schroder y Schmidt, 2001) y las convicciones morales del grupo que dan sentido a la muerte.

Todas esas ideas llevan a considerar que la muerte es un hecho tan trascendental en el imaginario humano que, a pesar de darse por motivos violentos, como el asesinato, tiene significados y un carácter social. Su disposición es mediada por esa sociedad, la cual se encarga de darle un valor al tratamiento que reciben los cuerpos.

Tratamiento mortuorio

Se entiende por “tratamiento mortuorio” a las actividades determinadas y expresadas socialmente que involucran los restos físicos de seres humanos; es decir, a la condición de disponer y depositar el cuerpo, lo cual no significa necesariamente que se lleve a cabo un ritual funerario (Terrazas, 2007).

El tratamiento es resultado de prácticas colectivas y sociales, aunque también individuales. Para saber qué representan es preciso estudiar patrones en el tratamiento del cuerpo: procesos de diversificación, de especialización y manipulación de los restos.

Cabe aclarar que no todas las prácticas o tratamientos que recibe un cadáver forman parte de un conjunto de creencias e ideales relacionados con la muerte y el uso de la violencia, sino que puede corresponder al mero hecho de deshacerse del cadáver y ocultarlo para evadir la justicia, o bien a casos accidentales o a causas naturales que nada tienen que ver con un comportamiento de índole cultural, el cual es el tema de interés para el presente artículo.

Por ejemplo, existen tratamientos donde la muerte se convierte en un acto natural; una tarea común donde, de manera metafórica, puede convertirse al asesino o al

asesinado en un ser no social, no racional. En otras ocasiones tan sólo no existe interés por el asesinado y las personas nada más se ocupan de deshacerse del cuerpo; es decir, se invierte poco tiempo para el tratamiento y no se imprime alguna clase de simbolismo. No obstante, se mantienen como representaciones de las concepciones propias de los ejecutantes, ya que sus decisiones se basan en su modo de interpretar al ser humano y a la muerte.

Aquí se abordan algunos principios e ideas que corresponden a la manipulación del cuerpo por parte de grupos de criminales organizados, con órdenes de comportamiento y sistemas de creencias —ya sean militares, religiosas o políticas—; por ejemplo, algunos cárteles criminales asociados con el tráfico de mercancías ilegales, quienes cuentan con miembros dedicados a asesinar personas, algunos de ellos incluso especializados.

El propósito de abordar este aspecto tan complejo del hecho criminal es destacar la importancia del registro apropiado de los diferentes escenarios que se presentan en un hecho criminal donde se hallan restos humanos, así como de la presencia de antropólogos forenses especializados que identifiquen las evidencias dejadas sobre los restos o el contexto, el cual en algunas ocasiones está cargado de símbolos con distintos significados, según las finalidades del grupo social, como entablar conversaciones, expresar poder, vulnerabilidad u odio, entre otros.

Significación del cuerpo humano

Al hablar de significación del cuerpo humano nos referimos a todo aquel tratamiento donde la muerte se convierte en un régimen complejo de símbolos que manifiestan concepciones sobre el binomio vida-muerte respecto al poder como eje dominante, así como los sistemas de creencias, ideológicos y organizacionales, en los que de alguna manera se institucionaliza la manipulación del cuerpo humano y se cuenta con espacios, participantes —especialistas y seguidores— y momentos dedicados para efectuar estas prácticas. Es decir, forman parte de un proceso precedido por pasos consecutivos y cuyo resultado es un cuerpo saturado de significados, lo cual revela hechos socioculturales e históricos que reflejan concepciones y los sistemas mencionados arriba.

Para que el medio de comunicación funcione y los mensajes se interpreten es necesario establecer un puente de comunicación —un enlace— mediante la creación de pautas consensuadas. Esto se aprecia en la inversión de tiempo, en la parafernalia usada, en la diversificación y en la existencia de patrones. Existen numerosos ejemplos de formas en las que el cuerpo es sometido con la finalidad de que exprese un mensaje

claro y contundente, al menos para las personas a quienes se dirige (Ovalle, 2010). Entre éstos se puede mencionar la desaparición de personas, donde la finalidad es volver invisible al asesinado, al borrar su identidad y la capacidad de reconocer si sigue con vida o no. El proceso asimismo genera incertidumbre y niega la realización del ritual funerario por parte de las familias para ofrecer eterno descanso al difunto.

Otra manera consiste en exponer los restos de manera pública, una vez cargado de símbolos. En esos casos, al haber distintas metas, los tratamientos también varían, pues cada categoría incluye un mensaje distinto, dirigido a públicos diferentes, el cual refleja las diversas maneras en que el asesino se enfrenta a la muerte (*idem*).

Las intenciones de esta clase de tratamiento son represivas, de exhibición de poder y de ocupar espacios públicos para enviar mensajes contundentes. Por ejemplo, a simple vista podría considerarse que un cadáver colocado en un puente fue abandonado así sin otra intención, pero no es así: esas ejecuciones tienen códigos como la vulnerabilidad y el poder. Los grupos criminales que las cometen buscan impresionar a los integrantes de bandas rivales, con la intención de evitar que se afecten sus mercados o zonas de influencia; en otras palabras, se recurre a la muerte violenta como un medio de comunicación efectivo.

Si lo que se busca es enviar un mensaje específico, el sistema empleado debe ser claro y, por lo tanto, premeditado y preestandarizado. Esto se aprecia en la inversión de tiempo para crear el sistema, reflejado en la parafernalia empleada, como envolver por completo los cuerpos en telas blancas, dejar una cabeza con una flor sobre una tumba, usar los restos para entrenar a nuevos asesinos o incluso recurrir al canibalismo.

De esta manera se monta con los individuos una especie de escenario que narra una trama específica dedicada a las personas que tienen la posibilidad de decodificar el mensaje. Esta clase de prácticas es relativamente frecuente y, al igual que otras, guarda ciertos patrones, caracterizados por algunos procesos en los cuales se nota la presencia de distintos participantes que ejecutan distintas acciones en diversos momentos.

Consideraciones finales

Como se expresa a lo largo del texto, el tratamiento del cuerpo revela los distintos usos que se han dado a los restos del enemigo e indica la variedad de prácticas y significados en un escenario forense, lo cual podría pasar inadvertido si no es registrado por parte de investigadores especializados en antropología y criminología. También

se mencionó cómo el cuerpo humano es empleado para diversos fines y no sólo para acabar con él.

Para obtener interpretaciones de tales comportamientos resulta vital llevar a cabo un registro apropiado del contexto y trabajar en equipos multidisciplinarios de arqueólogos, antropólogos físicos y sociales, los cuales pueden complementar sus investigaciones con materiales gráficos, entrevistas con los asesinos, familiares y testigos, en busca de la definición y concepción actual de la muerte y la violencia.

Se trata, entonces, de una propuesta hacia la formación de un marco metodológico de carácter interpretativo del contexto, donde se propone que los aportes de la antropología no sólo sean técnicos y legales. Por el contrario, se espera ir más allá de satisfacer necesidades inmediatas, y se propone buscar explicaciones al hecho para después plantear alternativas de solución, no sólo para evitar que siga sucediendo, sino también para enfrentar las consecuencias de una guerra “silenciosa”.

Bibliografía

- BAÑOS, Agustín, “Antropología de la violencia”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XII, 2005, pp. 41-63.
- BINFORD, Lewis, “Mortuary Practices: Their Study and Their Potential”, en Society for American Archaeology (ed.), *Memories of the Society for American Archaeology: Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, 1971, pp. 6-29.
- BLASCO, Diego, *La historia de la muerte. Creencias y rituales funerarios*, Madrid, LIBSA, 2009.
- BLAIR, Elsa, *Muertes violentas. La teatralización del exceso*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2005.
- BUKSTRA, Jane, “Preface”, en J. BUKSTRA y L. BECK (eds.), *Bioarchaeology. The Contextual Analysis of Human Remains*, Bingley, Emerald Group, 2006, pp. XVII-XX.
- CHAPMAN, Robert, Ian KINNES y Klavs RANDBORG (eds.), *The Archaeology of Death. New Directions in Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- DWIGHT, Thomas, *The Identification of the Human Skeleton: A Medico-Legal Study*, Boston, David Clapp & Son, 1878.
- ECHEBURÚA, Enrique, “Las raíces psicológicas de la violencia”, en J. SANMARTÍN, R. GUTIÉRREZ, J. MARTÍNEZ y J. VERA (coords.), *Reflexiones sobre la violencia*, México, Siglo XXI, 2010, pp. 34-43.
- GONZÁLEZ, Fernando, *Un espacio para la muerte: arqueología funeraria en San Juan del Río, Querétaro*, México, INAH, 2009.
- GUTIÉRREZ, Paola, Gabriela MAGDALENO y Viridiana YÁÑEZ, “Violencia, Estado y crimen organizado en México”, en *El Cotidiano*, núm. 163, 2010, pp. 105-114.
- HERNÁNDEZ, Daniel, “La antropología de la violencia en México. Sus consecuencias actuales”, Zacatecas, inédito, 2011.

- KROGMAN, Wilton, "Guide to the Identification of Human Skeletal Material", en *Law Enforcement Bulletin*, vol. 8, núm. 8, 1939.
- LARSEN, Clark, *Bioarchaeology. Interpreting Behavior from the Human Skeleton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- ____ (ed.), *Bioarchaeology of Spanish Florida. The Impact of Colonialism*, Florida, University Press of Florida, 2001.
- LOMNITZ, Claudio, *Idea de la muerte en México*, México, FCE, 2006.
- Manual de procedimientos para la investigación antropológico-forense en Guatemala*, Ministerio Público de Guatemala/Fundación de Antropología Forense de Guatemala/Centro de Análisis Forense y Ciencias Aplicadas/Embajada de Canadá en Guatemala, inédito, s.f.
- MÁRQUEZ, Lourdes y Patricia HERNÁNDEZ, *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, INAH-Conaculta, 2006.
- MORIN, Edgar, *El hombre y la muerte*, 5ª ed., Barcelona, Kairós, 2007.
- OVALLE, Lilian, "Imágenes abyectas e invisibilidad de las víctimas. Narrativas visuales de la violencia en México", en *El Cotidiano*, núm. 164, 2010, pp. 103-115.
- PARKER, Mike, *The Archaeology of Death and Burial*, Texas, Texas A&M University Press, 2008.
- PARRA, Roberto y Martha PALMA, "Desde el rincón de los muertos y la memoria de sus familiares. Aportaciones forenses de la antropología a los derechos humanos", en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. 39, 2005, pp. 1-15.
- PEREYRA, Guillermo, "México: violencia criminal y 'guerra contra el narcotráfico'", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74, núm. 3, 2012, pp. 429-460.
- SCHRODER, Ingo y Bettina SCHMIDT, "Introduction: Violent Imaginaries and Violent Practices", en B. SCHMIDT e I. SCHRODER (eds.), *Anthropology of Violence and Conflict*, Londres, Routledge, 2001, pp. 1-24.
- SERRANO, Carlos, *Contextos arqueológicos y osteología del barrio de La Ventilla, Teotihuacán (1992-1994)*, México, IIA-UNAM, 2003.
- SERRANO, Carlos y Alejandro TERRAZAS (eds.), *Tafonomía, medio ambiente y cultura. Aportaciones a la antropología de la muerte*, México, IIA-UNAM, 2007.
- TALAVERA, Jorge y Juan ROJAS, "Actualidades de la arqueología y la antropología física forense: un acercamiento intradisciplinario en México para el combate contra el crimen", en *Diario de Campo*, núm. 83, 2006, pp. 64-87.
- TERRAZAS, Alejandro, "Bases teóricas para el estudio bio-social de las prácticas mortuorias", en C. SERRANO y A. TERRAZAS (eds.), *Tafonomía, medio ambiente y cultura. Aportaciones a la antropología de la muerte*, México, IIA-UNAM, 2007, pp. 13-40.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1993.
- TIESLER, Vera, *Bases conceptuales para la evaluación de restos humanos en arqueología*, Yucatán, UAY, 2006.

Suicidio colectivo. Análisis psicológico de la tragedia de Jonestown

Alejandra González Correa

Dirección de Antropología Física, Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN

El 18 de noviembre de 2016 se cumplieron 38 de años de uno de los suicidios colectivos más grandes de la historia de América Latina, cuando en el poblado de Jonestown, Guyana, más de 900 personas se quitaron la vida con cianuro diluido en refresco. Se presume que el hecho fue incitado por el dirigente evangélico estadounidense Jim Jones, fundador de la secta religiosa el Templo del Pueblo. El objetivo de este artículo es proponer una definición de suicidio colectivo, así como analizar desde una perspectiva psicológica ese suceso tan lamentable.

Palabras clave: suicidio colectivo, Guyana, Jonestown, muerte, secta.

ABSTRACT

November 18, 2017, marks thirty-eight years since one of the largest mass suicides in the history of Latin America when more than 900 people in the town of Jonestown, Guyana, killed themselves by ingesting cyanide diluted in a soft drink. It is presumed that this event was prompted by U.S. cult leader Jim Jones, founder of the religious sect known as the “Peoples Temple.” This paper proposes a definition of collective suicide and analyzes the incident from a psychological perspective.

Keywords: collective suicide, Guyana, Jonestown, death, sect.

*Mi libro de cabecera es un revólver y quizá alguna vez,
al acostarme, en vez de apretar el interruptor de la luz,
distruido, me equivoco y aprieto el gatillo.*

JACQUES RIGAUT

En la actualidad, el tema del suicidio ha sido estudiado desde una perspectiva interdisciplinaria, lo cual ha permitido conocer los diversos factores que influyen para que una persona decida darse muerte. Sin embargo, a pesar de esos estudios, no se ha logrado frenar el número de muertes, pues cada día son más las personas que se quitan la vida. Según la Organización Mundial de la Salud (OMS), el suicidio ocupa el segundo lugar de las causas de muerte, ya que a diario se suicidan en el mundo al menos 1 110 personas y lo intentan cientos de miles, independientemente de la geografía, cultura, etnia, religión o posición socioeconómica, entre otros aspectos (Pérez, 1999). Es importante destacar que la edad no es un impedimento para realizar este tipo de acciones “autodestructivas”. Según el INEGI, en 2013 se registraron en México 5 012 muertes por suicidios de individuos cuyas edades oscilaban entre los 10 y los 45 años. Estos datos estadísticos sólo son el reflejo de las problemáticas que enfrenta el ser humano a lo largo de la vida, pues desde la niñez hasta la edad adulta existen factores que generan altos niveles de ansiedad,¹ los cuales llegan a provocar que una persona tome decisiones inadecuadas y precipitadas como el suicidio.

Pero ¿qué es el suicidio? En 1976, la OMS lo definió como “todo acto por el que un individuo se causa a sí mismo una lesión, o un daño, con un grado variable de la intención de morir, cualquiera sea el grado de la intención letal o de conocimiento del verdadero móvil”. Entre los motivos o causas más frecuentes que llevan al acto suicida se encuentran los siguientes:

- Presenciar acontecimientos dolorosos y estresantes (muertes, suicidios, divorcios, catástrofes, pérdida de algún miembro).
- Problemas con las relaciones interpersonales y psicoafectivas.
- Problemas escolares (*bullying* o deserción escolar).
- Búsqueda de afecto.
- Deseos de reunirse con un ser querido .

¹ El trastorno de ansiedad se caracteriza por ser una respuesta global orientada al futuro, que implica componentes cognoscitivos y emocionales, en la que el individuo se encuentra inusualmente aprehensivo, tenso e incómodo ante la posibilidad de que algo terrible suceda (Halgin y Whitbourne, 2004).

- Padecer algún tipo de trastorno psicológico.
- Consumo de sustancias tóxicas (drogas).
- Problemas financieros (deudas).
- Problemas laborales como el acoso, entre otros.
- Ideologías políticas, religiosas y sociales (el sentido de pertenencia a un grupo en particular).

Antecedentes

A lo largo de la historia del ser humano el suicidio ha estado presente, ya sea de manera individual o colectiva. Cada época ha tenido una percepción y concepción diferentes. Por ejemplo, en la Grecia Clásica, a través de la mitología, se empezó a consolidar una simbología del suicidio en la que se introdujeron diversos sentimientos como desencadenantes de la muerte voluntaria. De este modo, venganza, decepción –Egeo se suicidó por creer a Teseo muerto–, culpabilidad –Yocasta lo hizo al descubrir su incesto– y locura –Áyax se mató al no conseguir las armas de Aquiles– fueron considerados motivos para abandonar la existencia. Más tarde el suicidio trascendió las narraciones míticas y pasó a ser una cuestión importante de la reflexión filosófica, aunque por otra parte comenzó la condena social del mismo (Muelas y Ochoa, 2007). Para algunos pensadores como Platón, Sócrates y Aristóteles, el suicidio era un tema de preocupación y

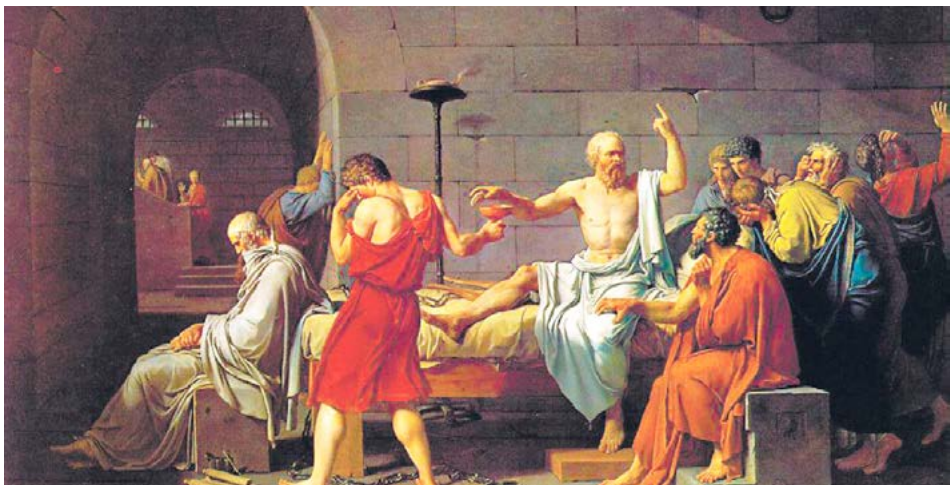


Figura 1 Suicidio de Sócrates **Imagen** http://2.bp.blogspot.com/_SzQdaIuo5tQ/TIPBMK4HFI/AAAAAAAAAP8/b6zvOclFSlo/w1200-h630-p-nu/dav_soc.jpg, consultada el 14 de junio de 2016



Figura 2 Suicidios en Numancia **Imagen** https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/78/Numancia_Alejo_Vera_Estaca_1880.jpg, consultada el 15 de junio de 2016

materia de reflexión. En *Fedón*² (Platón, 1977: 61b-62d) queda claro que hay personas para quienes es mejor estar muertas que vivir, pero también que a los mortales no les está permitido quitarse la vida sin una orden divina (*ibidem*: 614).

Esta teoría de Platón se completa en *Leyes IX* (*ibidem*: 873a-874a), cuando explicita la pena que deben sufrir los que se privan de su Moira (o destino). Para éstos se prescribe sepultarlos aislados de los demás, sin gloria y en el anonimato. Y de esta pena tan marcada por la ignominia sólo escapan quienes mueren por tres motivos: ya sea porque lo ordena el Estado, porque están forzados por alguna desgracia o porque han incurrido en una ignominia. Salvo estos tres casos, matarse era un acto injusto según Platón (Garrido, 2003).

Es importante resaltar que el suicidio no sólo se producía de manera individual, sino que también se llevó a cabo de manera colectiva, pues muchas personas preferían darse muerte para no caer en manos del enemigo –o después de haber sido ven-

² *Fedón o Sobre el alma* (en griego clásico Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς) es un diálogo ambientado durante las últimas horas de vida de Sócrates, antes de ser ejecutado. Platón utiliza este cuadro para exponer sus ideas de madurez –las teorías de las ideas, de la reminiscencia y de la metempsicosis– como elementos de una discusión sobre la inmortalidad del alma.

cidos-, o bien para no abjurar de su fe. Por ejemplo, los habitantes de Numancia –inspiradores de *El cerco de Numancia* de Miguel de Cervantes–, después de 30 años de asedio romano (133 a.C.) y de que se les dejó sin provisiones, se suicidaron y entregaron al enemigo la ciudad en llamas.

Dos siglos más tarde, Flavio Josefo narra que en el año 67 d.C. un grupo de 40 judíos bajo su cargo, para no caer en manos de los romanos, se dieron muerte uno al otro, hasta que sólo quedó Josefo para escribir la historia, y un hombre más a quien convenció de rendirse. Un poco más tarde, tras la caída de Jerusalén en el año 70, la resistencia de Masada ocasionó otro suicidio masivo: los hombres mataron a todas las mujeres y los niños, y acto seguido un hombre mató al otro –“suicidados” o asesinatos en cadena-. El último se dio muerte a sí mismo (Daube: 410).

El suicidio masivo por motivos religiosos se repitió entre los judíos en el año 1190 cuando, en el contexto del fervor religioso de la tercera cruzada, prefirieron esa suerte a la conversión cristiana y el bautismo: el padre de cada familia mató a su esposa e hijos, y después el líder religioso mató a los hombres y por último a sí mismo, con lo que se repitió el estilo de los suicidios anteriores (Salman, 2011: 31-32).

En la Edad Media surgió una mentalidad social y cultural que consideró el suicidio tabú y marcó una clara ruptura con la Antigüedad Clásica, apareciendo la prohibición absoluta del suicidio junto al castigo social y religioso. San Agustín arremete contra la muerte voluntaria, apoyándose en las Sagradas Escrituras y el V Mandamiento, el cual indica “No matarás”. Considera que este mandamiento no va dirigido únicamente al prójimo sino a cualquier ser vivo en general, así el que se mata a sí mismo comete pecado contra el V Mandamiento. Sin embargo, para explicar los suicidios cometidos por los santos, san Agustín opta por retomar la idea de Platón, “si es el mismo Dios el que realiza el pedido, no nos es lícito despreciar los mandatos de Aquél”. El cristianismo ve como virtuoso y fuerte al hombre que soporta todas las infamias de la vida, la salida racional de la existencia ya no es una prueba de valor sino más bien de cobardía frente a la vida, una mente débil, que no puede soportar una vida miserable. Posteriormente santo Tomás de Aquino (1225-1274) anexiona al argumento de san Agustín sobre el suicidio como un atentado contra la ley natural y contra Dios y el pensamiento aristotélico del perjuicio a la comunidad, por lo que suicidarse es un pecado y además conlleva otro gran mal, el no tener tiempo para una penitencia que pueda expiar tan horrendo pecado que va en contra de Dios, de la comunidad y de uno mismo. Poco a poco ideas folclóricas sobre el suicidio como algo demoníaco fueron incorporadas en el discurso religioso, fortaleciendo su valoración como acto condeñable por estar ligado a tendencias sombrías (Muelas y Ochoa, 2007: 2).

En el siglo XVIII Diderot se opuso a esto, pero al mismo tiempo admitió que la Iglesia reconocía ejemplos positivos de muerte voluntaria, como las de santa Apolonia y santa Pelagia. Por su parte, Montesquieu consideró que este acto no daña a nadie, por lo que el ser humano se puede “retirar” en el momento que la vida deje de constituir un bien para él (Salman, 2011: 56: 58). En el siglo XX el estudio sobre el suicidio se volvió más emergente debido al aumento del índice a escala mundial. Por tal motivo, los psicólogos, médicos, sociólogos, biólogos, antropólogos y legistas, entre otros científicos, se han dedicado a estudiar este evento, a fin de obtener un conocimiento más amplio y veraz para prevenirlo y, por ende, disminuir el índice de defunciones. Sin embargo, no es una tarea sencilla, pues existen diversas causas por las que una persona decide quitarse la vida, lo cual hace que la tarea de prevención se torne poco efectiva.

El suicidio colectivo en Jonestown

En el caso Jonestown, el sentido de pertenencia jugó un papel importante, en la medida que casi todos los miembros de la comunidad decidieron suicidarse. Así, para analizar este caso es necesario definir qué es el “suicidio colectivo”. De manera general, se le puede considerar como el hecho de que un grupo de personas se quite la vida en forma simultánea. Sin embargo, considero que esta definición puede ser laxa, de modo que, para los fines del presente artículo y como propuesta para trabajos



Figura 3 Localización del Templo del Pueblo en Jonestown **Imagen** <http://criminalia.es/wp-criminalia/wp-content/gallery/asesinos-j/Jim-Jones/031-Jim-Jones-mapa-Jonestown.jpg>, consultada el 15 de junio de 2016



Figura 4 Comunidad de Jonestown, en línea [http://img.europapress.net/fotoweb/fotonoticia_20151123211227_1280.jpg], consultado el], consultado el 15 de junio de 2016

en suicidio colectivo, propongo conceptualizarlo como “todo acto realizado de manera consciente o inconsciente por una colectividad u organismo social vivo, el cual posee poder, responsabilidad, interdependencia y correlación entre sus partes, donde el objetivo principal es quitarse la vida de manera voluntaria en un tiempo y espacio determinados”.³

Un claro ejemplo de este tipo de suicidio fue el caso de Jonestown, mejor conocido como la tragedia del Templo del Pueblo (*People's Temple*), el cual se estableció en Guyana, cerca de la frontera con Venezuela, y donde más de 900 personas—entre mujeres, hombres, niños y ancianos—se quitaron la vida al consumir cianuro diluido en refresco.

³ Esta propuesta se fundamenta en la definición de colectividad de Makarenko (1977), así como en la definición de “colectivo”, la cual señala que es un organismo social activo, con órganos de coordinación y control, con principios de administración metódica, discusión camaraderil, subordinación y responsabilidad. Los objetivos comunes de los miembros del colectivo es que *a*) deben tener un valor social, *b*) una actividad del colectivo (laboral, educacional, etc.) que sirva para alcanzar los objetivos, y *c*) una estructura colectiva definida, con la existencia de órganos de autorregulación que coordinan la actividad de los miembros y que representan, ante todo, los intereses colectivos y su núcleo dirigente.

El Templo del Pueblo fue una secta⁴ religiosa fundada en 1955 en Indianápolis, Estados Unidos, por el reverendo Jim Jones, quien perseguía el ideal socialista en una comunidad sin fronteras de raza ni nacionalidad (BBC, 2015). Esto permitió que ganara muchos adeptos por más de 20 años. Debido a problemas legales, tuvo que migrar a un lugar donde las autoridades estadounidenses no tuvieran injerencia, por lo que se estableció en Jonestown, en la República de Guyana, en 1974. El lugar estaba conformado por más de 12 km², lo cual permitió albergar a más de 900 personas, quienes se dedicaron a la construcción y su mantenimiento. Así, todos los miembros permanecían en el lugar, alejados de cualquier contacto exterior. Muchos de ellos creían que Jonestown se convertiría, como se los prometió el pastor, en un paraíso.

No obstante, fue todo lo contrario, en la medida que todos los miembros –incluidos los niños– terminaron criando animales y cosechando comida seis días a la semana, desde las siete de la mañana hasta las seis de la tarde, cuando la temperatura solía alcanzar los 38 °C. Según los testimonios de antiguos integrantes de la secta, las comidas consistían en nada más que arroz y legumbres, mientras que Jones disfrutaba de otros alimentos como carne. En febrero de 1978, la mitad de la comunidad padecía problemas médicos como diarrea severa y fiebres altas, por lo cual mucha gente se rebeló y manifestó su inconformidad. Jones tomó esto como indisciplina y los encerró en una caja de madera de 2.5 x 1 m, en tanto que los que intentaban escapar eran drogados hasta el punto de incapacitarlos. Además, guardias armados patrullaban el pueblo día y noche para asegurarse de que las órdenes del pastor se cumplieran. Tanto niños como padres eran obligados a llamar “papá” a Jim Jones.

Con sus facultades mentales deterioradas, Jones empezó a arengar acerca de la existencia de “traidores”, enemigos lejanos que querían destruir su sueño, y amenazas de invasión desde el “exterior”. Al borde de la paranoia, una o dos veces por mes impulsaba a sus adeptos a realizar, como “pruebas de lealtad”, simulacros de suicidios masivos, que incluían la ingesta de falsas pociones de veneno. El reverendo llamaba a esos ensayos “noches blancas” (*La Nación*, 1998).

Preocupados de no tener noticias de ellos, muchos familiares de los miembros del Templo del Pueblo informaron a las autoridades de Estados Unidos y, el 17 de noviembre de 1978, el congresista Leo Ryan y su equipo de trabajo acudieron a Jonestown para investigar las denuncias de abusos. Durante su visita, algunos miembros manifestaron el deseo de volver a San Francisco con él. A la mañana siguiente, en el aeropuer-

⁴ Grupo de personas que defiende con fanatismo o intolerancia una creencia cualquiera. En este sentido se adopta en la actualidad el adjetivo “sectario” (Abbagnano, 2003).



Figura 5 Suicidio colectivo de los integrantes del Templo del Pueblo en Jonestown, dirigido por el reverendo Jim Jones
Imagen http://ichef.bbci.co.uk/news/ws/1024/amz/worldservice/live/assets/images/2015/11/16/151116171204_getty_images_640x360_getty_nocredit.jpg, consultada el 15 de junio de 2016

to, los guardias de Jones tirotearon al congresista y a su equipo: mataron a Ryan, a tres periodistas y a uno de los desertores. Esa misma tarde Jones ordenó a su congregación beber el cianuro con ponche de uva e instruyó a los padres para suministrarlo a los 278 niños presentes, así como a los ancianos, para que luego se quitaran la vida.

Jim Jones “convencía” a los integrantes de su secta de la siguiente manera: “La muerte sólo es el tránsito a otro nivel. Esto no es un suicidio, sino un acto revolucionario”. El propio reverendo murió de un disparo en la cabeza (BBCL, 2015). Tan sólo 11 personas sobrevivieron, pues lograron escapar tras recorrer más de 30 kilómetros de selva.

Análisis de los hechos

El suicidio es un tema difícil de abordar en la medida que en nuestra sociedad occidental existen muchos mitos.⁵ Por ejemplo, se dice que las personas que muestran es-

⁵ Según la Real Academia Española, un mito es: “1. m. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. 2. m. Historia ficticia o personaje literario o artístico que encarna algún aspecto universal de la condición humana”.

tas intenciones en realidad no tratan de quitarse la vida, sino llamar la atención, pues el que se quiere matar no lo dice, sino lo hace; otro mito es que todo el que se intenta suicidar está deprimido y su prioridad es morir (Pérez, 2005). Sin embargo, cada persona que intenta o completa el suicidio tiene sus propios motivos, los cuales la mayoría de las veces es difícil desentrañar, más aún cuando no dejan algún escrito póstumo. En el caso del suicidio colectivo de los integrantes de la secta del Templo del Pueblo es posible conocer parte de lo ocurrido en la medida que hubo personas que lograron sobrevivir. Sin embargo, existen muchas interrogantes; por ejemplo: ¿por qué más de 900 personas se suicidaron? ¿Por qué el pastor Jim Jones logró atraer a tantos seguidores? ¿En realidad todos los miembros querían morir? Para comprender lo ocurrido es necesario analizar la personalidad tanto del líder sectario como de sus seguidores.

James Warren Jones, mejor conocido como Jim Jones, nació el 13 de mayo de 1931 en Lynn, Indiana. Torra (2014) menciona que fue un niño desatendido y aislado,



Figura 6 Fotografía de James Warren Jones **Imagen** https://i.vimeocdn.com/video/42781996_1280x960.jpg, consultada el 15 de junio de 2016

quien solía andar por el campo solo, adoptando perros y otros animales, a los que hacía que lo acompañaran a todas partes. Esto alejaba a la gente, incluyendo a sus padres, pues temían acercarse a él y que los animales se enojaran. Su padre fue un veterano de guerra que había quedado incapacitado y su madre trabajaba sin parar, incapaz de cubrir las necesidades de crianza de Jim. Al ver esta situación, una amiga de su madre, la señora Myrtle, lo adoptó e instruyó en el ámbito religioso, pues ella era miembro de la sede local de la Iglesia del Nazareno.

Desde muy pequeño Jim mostró una obsesión con la religión y la muerte. A los 10 años comenzó a predicar lo que aprendía en la iglesia a otros niños; improvisaba un altar con velas y hacía que éstos se sentaran a escucharlo mientras les leía pasajes de la Biblia: “Para atraer a los niños a su casa cambió su séquito de perros por un pequeño zoológico interactivo en un corral improvisado dentro de su propiedad; ahí tenía gallinas, patos, conejos, cabras y perros a los cuales entrenaba para hacer algunos trucos que pudieran ayudarlo en su oficio de predicador” (*ibidem*: 9). Tiempo después la gente del Templo Pentecostal comenzó a entrenarlo como un “niño predicador” para que ocupara un lugar en el púlpito durante los servicios de la iglesia y atrajera a una mayor cantidad de gente. Jim ganó reputación como curandero de animales de compañía y celebraba funerales para gatos muertos (Destylou, 2009).

Tiempo después comenzó a asistir a servicios religiosos en iglesias metodistas y a estudiar el método de los predicadores. Durante una convención cristiana obtuvo su primera oportunidad, cuando un ministro lo invitó a subir a predicar; tras decirle que percibía que él era un profeta y que su ministerio comenzaría esa noche, Jones subió al frente del público y comenzó a hablar con mucho trabajo, aunque pronto tomó ritmo y comenzó a atraer a mucha gente, la cual incluso se acercaba para pedirle que la “tocara en el nombre de Dios” (Reiterman, 1982). De manera sorpresiva, aquéllos a quienes tocaba caían al suelo hablando sobre Jesús. La palabra se difundió deprisa y Jim fue invitado a hablar en una iglesia en Detroit, Michigan, donde hizo su primera aparición pública ya como ministro. Allí se presentó como “un metodista que había logrado comprender al Espíritu Santo”, y realizó algunas hazañas como adivinar nombres y padecimientos del público, tras investigar previamente sobre las personas y escuchar su charla antes y durante el servicio (Torra, 2014).

Sin embargo, su verdadera meta era formar su propia congregación. Así, en abril de 1955 fundó el Templo del Pueblo, cuyo objetivo primordial era apoyar a las clases más necesitadas, ya que sus ideas socialistas siempre estaban presentes en su vida, además de evitar a toda costa la discriminación racial.

Para complementar este trabajo, abrió su propio comedor para gente desamparada, entre otros actos de caridad que describe Reiterman (1982):

[...] regalaban enlatados o pagaban la renta para los indigentes, proveían ropa gratuita [...] entregaban carbón a gente pobre que no podría calentar sus hogares de otra forma [...] Jones usualmente sacaba dinero de su propio bolsillo para ayudar a los necesitados. Pero antes de darle una suma sustanciosa a alguien, hacía que sus ayudantes investigaran para asegurarse de que la persona lo mereciera.

No todas las aportaciones económicas eran realizadas por el pastor Jones, pues muchas personas tenían que hacer donaciones a la congregación, las cuales se iniciaron con 25% del salario hasta alcanzar la totalidad del mismo a cambio de proveerles servicios médicos, de vivienda, vestido y alimentación, así como 25 dólares semanales para gastos en caso de que quisieran formar parte del templo (Torras, 2014: 34).

Años más tarde Jones trasladó a la congregación entera a Guyana, luego de que comenzó a tener conflictos políticos, sociales y económicos. Esto provocó que su salud se deteriorara, con cuadros de estrés, inseguridad, falta de sueño, ataques de pánico e hipocondría, así como una preocupación excesiva ante la inminencia de una guerra nuclear. Para intentar compensar esta inseguridad, “Jones comenzó a crear un culto alrededor de su personalidad” (Reiterman, 1982: 25): necesitaba que su gente estuviera cerca y que estuviera dispuesta a dar la vida por su pastor, pues él era la esencia de la causa y, si algo le llegara a pasar, toda su gente peligraría.

Para formar parte de la nueva comunidad en Guyana las personas debían donar sus casas, muebles y otras posesiones personales al templo para que el comité las vendiera y acondicionar los inmuebles para usarlos de manera comunal, lo cual no era algo bien visto por todos los miembros. Sin embargo, todo esto fue posible en la medida que Jones se caracterizó por ser un líder carismático que persuadió a un gran número de seguidores: era tanta la confianza y seguridad que les brindaba a los miembros que éstos no dudaban en acatar las indicaciones que les daba.

David Aberbach (1995) destaca las características psicológicas comunes entre los líderes carismáticos: la heterogeneidad de las familias tanto en el ámbito cultural como religioso y la inestabilidad familiar durante la infancia y la juventud. Así, la desestructuración de la personalidad y los problemas psicoanalíticos provocan la aparición de estos líderes. El mundo público se convierte para ellos en un sustituto ideal del apoyo y equilibrio que no pueden encontrar en la familia. En suma, el líder carismático crea una nueva identidad desde un yo dañado (Deusdad, 2003).



Figura 7 El reverendo Jim Jones predicando a favor de las clases más necesitadas **Imagen** <https://i.ytimg.com/vi/63DgW4so1wQ/maxresdefault.jpg>, consultada el 15 de junio de 2016

Jones no siempre actuó como un buen líder carismático, pues fuentes como el periódico venezolano *La Nación* (1998) mencionan lo siguiente:

Con el correr de los meses, Jonestown se transformó en un virtual campo de concentración: sus residentes no podían salir y sufrían abusos, maltratos y hasta violaciones sexuales. Como todo esto se iba haciendo público (gracias a los miembros que lograban desertar), a sus familiares y a la prensa, Jim Jones pergeñó, para él y su rebaño, un final apocalíptico.

Se infiere así que Jones paso de ser un líder carismático a uno autoritario, ya que tomaba todas las decisiones en la comunidad, daba órdenes y vigilaba que se cumplieran al pie de la letra, sin importar las exigencias ni las peticiones del grupo; manejaba en “forma autoritaria la difusión de la información”, pues no permitía que los miembros vieran televisión ni mucho menos que escucharan la radio, sino que él les informaba lo que consideraba pertinente. Así, estructuraba la situación de trabajo y basaba su poder en amenazas y castigos.

Otra característica de su personalidad es el complejo de inferioridad. Adler (1999) menciona que éste se presenta como un sentimiento doloroso y difícil de tolerar; los humanos no sólo tienden a compensarlo, sino incluso a sobrecompensarlo: aquel que se siente excluido quiere incluirse incluso a costa de excluir a los demás; aquel que se siente hu-



Figura 8 Anuncio del Templo del Pueblo **Imagen** http://murderpedia.org/male/J/images/jones_jim/jim_jones_008a.jpg, consultada el 15 de junio de 2016

millado quiere vengarse, y aquel que en toda su infancia ha visto satisfechos todos sus caprichos, en la edad adulta necesita esclavos a su lado para mantener su sentido de importancia y poder. De esta manera nace el afán de superioridad o afán de poder,⁶ de modo que este último –tan asociado con el nombre de Jones– no es algo natural en una persona psicológicamente estable, sino la expresión patológica de un individuo que en el fondo se siente inferior, excluido, minusválido (Oberst, Ibarz y León, 2004).

Las conductas narcisistas, paranoicas, delirantes y agresivas formaban parte de la personalidad de Jones. Halgin y Whitbourne (2004) mencionan que la conducta nar-

⁶ El afán de superioridad puede tener dos manifestaciones: la búsqueda de poder y superioridad directa –dominar sobre los demás–, o el afán de significación –búsqueda de prestigio o querer aparentar–, que implica la persecución de un estatus de importancia. El sufrimiento psicológico causado por la patología –los síntomas depresivos, fóbicos, de ansiedad, etc.– son, en palabras de Adler, “los costes de guerra” que el neurótico paga para evitar su confrontación con el problema real. Se puede considerar a la neurosis como un intento astuto de dominar a los demás mediante la artimaña de la debilidad.

cisista tiene como característica particular que los individuos poseen un sentido poco realista y exagerado de su propia importancia, un rasgo que se conoce como grandiosidad.⁷ Las personas con este tipo de trastorno suelen esperar que los elogien y gratifiquen todos sus deseos y demandas, además de que carecen de sensibilidad hacia las necesidades de los demás. Debido a que se consideran especiales, poseen aspiraciones excesivas; sin embargo, siempre se encuentran preocupados por lograr sus propias metas y no les importa explotar a otros para conseguirlas. Suelen ser personas inseguras –en un sentido exagerado–, lo cual resulta comprensible cuando un individuo intenta compensar las carencias de su vida temprana (Kohut, 1966). Y esto le ocurrió a Jones al ser “abandonado” por sus padres.

Respecto a la conducta paranoica o paranoide, se puede puntualizar lo siguiente: los individuos que presentan este trastorno suelen sospechar en extremo de los demás y siempre están a la defensiva. Son propensos a malinterpretar comentarios inocentes y eventos sin importancia, al adjudicarles un significado oculto o amenazador. Pueden albergar rencores durante años, basados en algún desaire real o imaginario. Aunque las personas paranoicas pueden tener un éxito relativo en determinados trabajos, su vida emocional tiende a ser aislada y reprimida (Halgin y Whitbourne, 2004: 408).

Por último, analizaré las conductas agresivas y delirantes. Las personas que presentan un trastorno delirante tienen un síntoma psicótico sobresaliente, un sistema organizado de falsas creencias. Tienden a presentar delirios sistematizados y notorios, aunque para las demás personas es difícil determinar si están delirantes, ya que pueden ser muy convincentes y coherentes en la expresión de sus creencias. Una de las ideas delirantes y recurrentes de Jones era que creía que sus adeptos lo traicionarían; por tal motivo recurría a las famosas “noches blancas”, las cuales consistían en simulaciones de suicidios con cianuro u otras sustancias: sólo así podía conocer quiénes eran las personas leales que nunca lo traicionarían (BBC, 2015). Para el trastorno delirante existen cinco tipos:

1. Erotomaniaco: los individuos tienen la idea delirante de que otra persona, que suele ser muy importante, está profundamente enamorada de ellos.
2. Grandiosidad: se caracteriza por la idea de que se es una persona sumamente importante.
3. Celotípico: se caracteriza por el delirio de que la pareja sexual o emocional le es infiel.
4. Persecutorio: los individuos creen que son acosados o presionados.

⁷ Perspectiva exagerada de sí mismo y de poseer cualidades y habilidades personales especiales y en extremo favorables.

5. Somático: las que lo padecen creen que sufren de una enfermedad mortal o que están muriendo, y su adhesión a esta creencia es extrema e incorregible.

El reverendo Jones presentaba dos tipos: el de grandiosidad –por ejemplo, cuando alguien cree que es el mesías y espera una señal del cielo para empezar su actividad ministerial (*ibidem*: 365-366)– y el persecutorio, en la medida que creía que lo invadirían. Empero, no sólo las características psicológicas de Jim Jones son significativas para este trabajo, sino las de sus adeptos, en la medida que fueron atraídos por él. ¿Por qué Jones tuvo tanto poder sobre ellos? Una de las posibles respuestas es que, al ser un líder carismático, tenía todas las herramientas para convencer a la gente en la medida que sus discursos hablaban sobre la inclusión de los más desprotegidos, ya fuera a nivel socioeconómico, espiritual o racial. Este último aspecto fue prioritario, pues en las décadas de 1960 y 1970 la segregación racial fue muy fuerte. Por tal motivo, la práctica religiosa significó una esperanza de redención para muchos afroamericanos que se encontraban en situaciones desesperadas, en las cárceles o víctimas de adicciones a las drogas o al alcohol (Ríos, 1998).



Figura 9 Suicidio colectivo **Imagen** <http://files.unigang.com/pic/4/7016.jpg>, consultada el 15 de junio de 2016

Por otro lado, Jones pretendía que todos los miembros de su comunidad pasaran de un sistema ideológico capitalista a otro “socialista”, e inducía a los miembros a despojarse de sus bienes para compartirlos con la comunidad y no sólo con unos cuantos. Así, muchos de los miembros tenían como deseo formar parte de un grupo que les brindara seguridad, un aspecto trascendental en la vida de los seres humanos. Maslow (1975) menciona que esta necesidad se convierte en la fuerza que domina la personalidad, y que el deseo de amor y pertenencia se orienta socialmente, además de que representa la voluntad de reconocer y ser reconocidos por los semejantes, de sentirse arraigados en algún lugar e integrados en redes y grupos sociales. El fanatismo jugó así un papel importante en el Templo del Pueblo, ya que los miembros acataban sin cuestionar cuanto hacía el reverendo, en particular cuando llevaba a cabo las “noches blancas”.

Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, se define como “fanático” a aquella persona que defiende con tenacidad desmedida y apasionamiento creencias u opiniones, sobre todo religiosas o políticas.

Para Javaloy (1984), el fanatismo supone una intensa adhesión afectiva a una idea, socialmente compartida, a la que se concede un valor absoluto, que pretende ser realizada destruyendo cualquier obstáculo que se le interponga. La idea propia del fanático se caracteriza por ser absoluta, infalible, eterna, predestinada a vencer, y una norma suprema de acción a obedecer. Está marcada por la afectividad y, por lo tanto, es ajena a argumentos racionales, ya que su fundamento es emocional o mágico-religioso (Sánchez, 2003).

Conclusiones

La tragedia de Jonestown o del Templo del Pueblo fue un hecho que marcó tanto a la sociedad estadounidense como a la América del Sur, debido a que en el suicidio colectivo fallecieron más de 900 personas. Este evento, ordenado por un líder carismático como el reverendo Jim Jones, permitió que mucha gente lo siguiera incluso hasta la muerte, lo cual denota un gran sentido de pertenencia, lealtad e incluso de miedo por parte de los miembros conforme Jones se volvió autoritario e intransigente.

Es importante destacar que muchos aspectos psicológicos estuvieron presentes en este suceso, ya que tanto el líder sectario como sus seguidores manifestaron a través de sus acciones –según las fuentes consultadas– algunas características de trastornos de la conducta, los cuales se infieren en la presente investigación.



Figura 10 Integrantes de la secta del Templo del Pueblo en Jonestown, en línea [<http://cdn.la tribuna.hn/wp-content/uploads/2016/06/jonestown1-770x470.jpg>], consultado el 15 de junio de 2016

El fanatismo estuvo presente a lo largo de la vida de los miembros del Templo del Pueblo, pues los integrantes realizaban todo lo que el reverendo Jones les ordenaba, sin cuestionar su palabra. A tal grado llegó esto que en el momento que Jones les dijo que debían quitarse la vida, ellos cumplieron la orden. Sin embargo, no sólo fue un suicidio colectivo, sino también un homicidio,⁸ pues, según las fuentes, los padres primero les administraron el veneno a los niños y ancianos y luego se quitaron la vida.

Para concluir, existen muchas causas en torno al evento del suicidio. No obstante, los aspectos psicológicos, ideológicos y ambientales pueden ser determinantes para que un individuo decida acabar con su vida. Por tal motivo es importante que los seres humanos cuenten con un estado de salud mental favorable, pues considero que sólo así se hará frente a las adversidades que se presenten a lo largo de la vida.

⁸ Homicidio: hecho delictivo consistente en acabar con la vida de otra persona. Puede ser cometido por acción—realizar en forma activa el hecho delictivo— u omisión—no evitar la muerte de otra persona estando obligado a ello por ley o contrato— o no llegar a consumarse, al realizarse en grado de tentativa. El homicidio puede ser doloso o imprudente. Es interesante el caso del denominado “homicidio preterintencional”, que es aquel en que, como consecuencia de unas lesiones, se produce la muerte de la víctima, en cuyo caso se penaría por un concurso ideal de delitos entre lesiones dolosas y homicidio imprudente.

Bibliografía

- ABERBACH, D., "Charisma and Attachment Theory: A Cross Disciplinary Interpretation", en *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 76, núm. 4, 1995.
- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 2003.
- ADLER, Alfred, *Comprender la vida*, Barcelona, Paidós, 1999.
- CORPAS NOGALES, José Manuel, "Aproximación social y cultural al fenómeno del suicidio. Comunidades étnicas amerindias", en *Gazeta de Antropología*, vol. 27, núm. 2, artículo 33, 2011, en línea [http://www.ugr.es/~pwlac/G27_33JoseManuel_Corpas_Nogales.html], consultado el 20 de abril de 2016.
- BBC, "Jonestown: ¿cómo ocurrió el mayor suicidio colectivo de la historia?", 2015, en línea [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/11/151117_jonestown_guyana_suicidio_colectivo_testimonio_amv], consultado el 27 de abril de 2016.
- BBCL, "La masacre de Jonestown: el mayor suicidio colectivo de la historia", 2015, en línea [<http://www.biobiochile.cl/2015/11/28/la-masacre-de-jonestown-el-mayor-suicidio-colectivo-de-la-historia.shtml>], consultado el 27 de abril de 2016.
- DAUBE, David, "La lingüística del suicidio", en *Filosofía y Asuntos Públicos*, vol. 1, núm. 4, 1972, pp. 387-437.
- DESTYLOU, Lourdes, "Suicidio masivo. Secta de Jim Jones", 2009, en línea [<http://destylou-historia.blogspot.mx/2009/09/suicidio-masivo-secta-de-jim-jones.html>], consultado el 12 de mayo de 2016.
- DEUSDAD, Blanca, "El concepto de liderazgo político carismático: populismo e identidades", en *Opción*, vol. 19, núm. 41, 2003, pp. 9-35.
- DURKHEIM, Émile, *El suicidio*, Madrid, Akal Universitaria, 1989.
- GARRIDO, Margarita, "Consideraciones sobre el suicidio femenino en la antigüedad", Neuquén, Centro de Estudios Clásicos y Medievales/Catedral, 2003, pp. 126-132, en línea [<http://investigadores.uncoma.edu.ar/cecym/catedra/v1/126-132.pdf>], consultado el 6 de marzo de 2016.
- Guía de Intervención mhGAP, para los trastornos mentales, neurológicos y por uso de sustancias en el nivel de atención de la salud no especializada*, Programa de Acción Mundial para Superar las Brechas en Salud Mental- OMS, versión 1.0, 2012.
- "Hace 20 años, la masacre de Jonestown conmovió al mundo", *La Nación*, 1998, en línea [<http://www.lanacion.com.ar/118360-hace-20-anos-la-masacre-de-jonestown-conmovio-al-mundo>], consultado el 26 de abril del 2016.
- HALGIN, Richard P. y Susan K. WHITBOURNE, *Psicología de la anormalidad. Perspectivas clínicas sobre desórdenes psicológicos*, México, McGraw Hill, 2004.
- INEGI, *Estadísticas de intentos de suicidio y suicidios*, núm. 6, 2000.
- _____, *Estadística de suicidios de los Estados Unidos Mexicanos 2011*, 2013.
- JAVALOY F., *Introducción al estudio del fanatismo*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1984.
- MAKARENKO, Anton, *La colectividad y la educación de la personalidad*, Moscú, Progreso, 1977.
- MASLOW, A., *Motivación y personalidad*, Barcelona, Sagitario, 1975.

- MINOIS, Georges, *History of Suicide. Voluntary Death in Western Culture*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1999.
- MUELAS, Vicente y E. OCHOA MANGADO, “Consideraciones sobre el suicidio: una perspectiva histórica”, en *Revista Electrónica Psiquiatría.com*, vol. 11, núm. 3, 2007, en línea [<http://www.psiquiatria.com/revistas/index.php/psiquiatriacom/article/viewFile/235/220/>], consultado el 23 de marzo de 2016.
- OBERST, U., V. IBARZ y R. LEÓN, “Psicología individual de Adler y psicosis de Brachfeld”, en *Revista de Neuro-Psiquiatría*, vol. 67, núm. 1-2, 2004, pp. 31-44, en línea [<http://www.scielo.org.pe/pdf/rnp/v67n1-2/a03v67n1-2.pdf>], consultado el 17 de mayo de 2016.
- PÉREZ BARRERO, Sergio Andrés, “Los mitos sobre el suicidio. La importancia de conocerlos”, en *Revista Colombiana de Psiquiatría*, vol. XXXIV, núm. 3, julio-septiembre de 2005, pp. 386-394, en línea [<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80634305>], consultado el 11 de mayo de 2016.
- _____, “El suicidio. Comportamiento y prevención”, en *Revista Cubana de Medicina General e Integral*, vol. 15, núm. 2, 1999, pp. 196-217, en línea [http://bvs.sld.cu/revistas/mgi/vol15_2_99/mgi13299.pdf], consultado el 25 de marzo de 2016.
- PLATÓN, *Obras completas*, 2ª ed., Madrid, Aguilar, 1977.
- REITERMAN, T., *Raven: The Untold Story of the Rev. Jim Jones and His People*, Boston, s.e., 1982.
- RÍOS, Patricia de los, “Los movimientos sociales de los años sesentas en Estados Unidos: un legado contradictorio”, en *Sociológica*, vol. 13, núm. 38, septiembre-diciembre de 1998.
- RUIZ PÉREZ, Isabel y Antonio OLRÍ DE LABRY-LIMA, “El suicidio en la España de hoy”, en *Gaceta Sanitaria*, vol. 20, suplemento 1, 2006, pp. 25-31, en línea [<http://www.sespas.es/informe2006/p1-3.pdf>], consultado el 26 de abril de 2016.
- SALMAN ROCHA, Dora Georgina, “Futuro imperfecto: dimensión hermenéutico-simbólica del suicidio en la obra de Jorge Semprún”, tesis de doctorado, México, UIA, 2011.
- SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 1958.
- SÁNCHEZ, T., “Paradojas existenciales y emocionales de las personas fanáticas”, en *Clínica y Salud*, vol. 14, núm. 2, 2003, pp. 157-181.
- TOBIAS, M. y J. LALICH, *Captive Hearts, Captive Minds. Hunter House*, California, Alameda, 1994.
- TORRA ALFARO, José, *Libertad y religión. Jonestown: religión y socialismo*, México, Fundación Friedrich Naumann para la Libertad, 2014.

Verbis Diabolo: los inmortales lenguajes satánicos como idiomas de disidencia política y persistencia humana

Layla Eréndira Ortiz Cora

Facultad de Artes, Universidad Autónoma del Estado de México

RESUMEN

El presente artículo trabaja con los conceptos del mal y la negación de la muerte como acercamientos a la complejidad que ofrecen estos fenómenos en nuestros días; por ejemplo, desde la idea satánica hasta el personaje del diablo y sus demonios, desde la arqueología hasta el psicoanálisis —pasando por la antropología— y desde el *Codex Gigas* hasta la *Biblia Satánica* de Anton Szandor LaVey.

Palabras clave: muerte, satanismo, lenguaje, disidencia política, idea del mal.

ABSTRACT

This article works with the idea of evil and the denial of death as approaches to the complexity of these phenomena nowadays; for example, from the Satanic idea to the figure of the devil and his demons, from archaeology to psychoanalysis—through anthropology—and from the *Codex Gigas* to Anton Szandor LaVey's *Satanic Bible*.

Keywords: death, Satanism, language, political dissidence, idea of evil.

[...] Podemos elegir ser perversos, ser diabólicos, desafiar la ley moral. Pueden decirnos que una elección semejante es irracional [...] que hay una contradicción funcional por la cual estamos ejerciendo y a la par negando nuestra libertad. [...] esa posibilidad es intrínseca a la Willkür (voluntad) humana. No existen restricciones intrínsecas a lo que la Willkür puede elegir hacer; somos “radicalmente libres”.

BERNSTEIN (2006: 73)

Este texto se divide en tres partes: 1) lo correspondiente a los “inmortales lenguajes satánicos”, 2) un análisis breve del papel de la serie televisiva *Penny Dreadful* como síntesis de la “visualidad contemporánea” respecto a lo diabólico, y 3) las ideas satánicas del “mal” y la “negación de la muerte” como esfuerzos e idiomas de disidencia política y persistencia humana.

De los inmortales lenguajes satánicos

Durante mucho tiempo, los lenguajes satánicos se han visto minimizados en los ámbitos de la ciencia y la epistemología, considerados si acaso ritos, manifestaciones viscerales, salvajes e irreflexivas que los “estudiosos” han podido “decir” hasta el momento de lo humano inscrito en un mundo de mitologías. Por otro lado, y de manera paradójica, es sumamente conocida su participación subliminal como pilar de muchos sistemas políticos mundiales. De seguro su demandante complejidad es la que ha hecho necesaria que su práctica se realice desde la oscuridad.

Aunque esta investigación se interesa en “sacar a la luz” la trascendencia que estos lenguajes han tenido para la humanidad, a estas alturas sería incoherente apelar a su masificación, ya que la intención es, sobre todo, proponer su análisis. Hay que comprender que, aun cuando la aparente función principal de todo lenguaje es la comunicación, ésta no siempre debe ser de índole popular, debido a que con esto por lo regular se desactivan o confunden rápidamente sus principales beneficios. Tal es el padecimiento de los “lenguajes satánicos”.

Últimamente escuchamos que la práctica filosófica es “un bien” que podría estarle haciendo falta a la humanidad; es más, que en la actualidad las humanidades son tal vez eso que le falta a lo humano para volver a ser bondad. Pero ¿qué pasa si recordamos la realidad de filosofar o de la idea del “ser humano” al acercarnos al “mal”? En otras palabras, podemos insistir en pensar a lo maléfico como la esencia o principal cualidad antropológica. El “mal” sería eso que el filósofo y antropólogo francés Paul

Ricœur (2006: 21) denominó como “un desafío –incluso fracaso– para la filosofía y la teología” por ser más bien una “¿invitación a pensar más y hasta de otra manera?”. Él mismo habla de que el enigma principal del mal reside en que la tradición del Occidente judeocristiano lo confunde bajo “fenómenos tan diversos como, en una primera aproximación, el pecado, el sufrimiento y la muerte” (*ibidem*: 23). Lo interesante en este punto es la oportunidad de volver a revisar esa tríada, pero desarticulada, y la posible relación tácita de lo humano con lo que, bajo una determinada máscara, se ha denominado “satánico”, sin que por necesidad tenga un sentido peyorativo.

Desde su origen, Satán representó a aquello que se separa por voluntad de lo divino, del bien y del estoicismo primordial, con lo que ya no hay duda de su relación con la complejidad humana real, pues no se es más humano –como especie– que cuando se renuncia de manera inconsciente y continua al “bien morir” y al alcance del goce.¹ Es un hecho cada vez más evidente que lo humano vive fundamentalmente en el “placer”, en el disfrute salvaje de lo inmediato, un hecho por el cual las religiones “más taquilleras” son aquellas que consideraron en su conformación hasta la posibilidad de la confesión, el arrepentimiento y, por supuesto, la absolución. Esta última es justo una muestra de la entrada del lenguaje y la escritura como formas de ubicación del “individuo en falta” en el espectro de la ley. Allí la relativización adquiere sentido porque es mediante la reflexión filosófica de la ley como se da la subjetivación y el sujeto regularmente se ubica en el espacio de lo “mal-hecho” o, como lo presentaría la psicoanalista francesa Colette Soler, como una maldición: “mal-dicción”.

El conocimiento sería, por lo tanto, el cúmulo de creaciones derivadas por la habitación del “mal-estar” en el pensamiento, y ciertas “locuras”, como los lenguajes satánicos, conformarían sus principales evidencias porque de modo invariable éstos respetan en todo momento la condición incontrolable y prevalente –como espacio de la incertidumbre–, y asimismo inmortal –que requiere una continua actualización–, del conocimiento.² El saber no se agota con la finitud de un individuo y tiene la ventaja de fundarse en la incesante característica humana del pensamiento, eso que no tiene por “causa” la búsqueda necesaria del bien común, sino que se basa en la vio-

¹ Roland Chemama *et al.* (2004: 291) mencionan que “[...] el psicoanálisis freudiano y lacaniano plantea la originalidad del concepto de *goce* en el hecho mismo de que nuestro deseo está constituido por nuestra relación con las palabras”. Por lo tanto, alcanzar el goce estaría, en efecto, a la par de la divinidad y la aceptación de la muerte, en tanto todas ellas dependen de un cierto dominio del ámbito simbólico para ser posibles. Sin embargo, el humano en lo real no es sino un irrespetuoso insistente en el placer efímero.

² Aquí podríamos comprender, por ejemplo, la crueldad que algunos sujetos manifiestan contra los animales y sus semejantes. Tal vez incluso ayudaría a sondear las causas del criminal.

lenta –pero también inconsciente– acción por encima de lo “otro”. Con tal de conocer “algo” se está en posición de apropiárselo a como dé lugar, ya que para saber de algo, primero hay que descuartizarlo. Este acto también abominable es siempre radical y desconoce límites, porque a la hora de estar en pos del saber no hay casi nada que se interponga de manera válida. El conocimiento es ante todo una reacción-creación humana, y por eso tal vez sea más bien una milagrosa³ manifestación de la cruel voluntad del inconsciente: “[...] digo “radical” en el sentido en el que Kant lo hace: como aquello que va hasta la raíz misma. La *Willkür*, en sus cimientos, es elección libre e irrestricta (incluyendo la opción de desafiar a la ley moral, e incluso la opción de hacer el mal por el mal mismo).” (Bernstein, 2006: 73).⁴

El verbo es una figura lingüística que lo mismo adjetiva que deriva en una acción. Y en este caso, mientras que Dios es el verbo –como adjetivo en las Escrituras–, lo maléfico bien podría referirse a su encarnación, su “antropogeografía” y, por ende, su actuar terrenal, su lenguaje.

Todo lenguaje es diabólico, porque Satán es primero que nada un separador, y la función de todo lenguaje es justo ésa: categorizar, clasificar, separar de la unidad primigenia a las cosas con el afán de conocer, cuestionar su perfección y completud e insertar la duda fatídica. Proponer un idioma o verbo divino –sin falla– genera una reacción y deviene “lo-mal”; así podríamos proponer también la actual diferencia entre Satán como el concepto-imagen-forma, y los demonios o diablos como sus visualidades, sus figuraciones, sus legiones. Desde el *Codex Gigas* hasta la *Biblia satánica* de Anton Szandor LaVey, pasando por supuesto a la imaginería filosófica de Aleister Crowley, podemos notar cómo lo-mal –en esos casos aun como ideología– fue haciendo presencia por medio de diferentes interlocutores a manera de relato encuadrado. Gracias por lo menos a estos tres ejemplos hoy en día podemos considerar a la interpretación como la principal cualidad de los textos religiosos, pero no desde la idea de “reconstruir la realidad”, sino al menos a la manera de un psicoanálisis. Dicho de otro modo:

³ “[...] este *milagro* no es una interrupción rarísima del orden natural, una claudicación excepcional en el curso de las existencias; no: este *milagro* es al mismo tiempo la ley universal de toda vida, este milagro es el destino ecuménico de las criaturas; a su manera, que es milagrosa, la magia de la muerte es una magia completamente natural, la muerte es literalmente *extra ordinem*, porque efectivamente es de un orden distinto a los intereses de la empiria y a los menudos asuntos del intervalo: ¡y sin embargo no hay nada por encima en el orden de las cosas! La muerte es por excelencia el *orden extraordinario*. Pero a diferencia de la inmortalidad (y de Dios), la muerte es en primer lugar una evidencia de hecho, una evidencia obvia y familiar [...]” (Jankélévitch, 2002: 19).

⁴ En español, la palabra alemana *Willkür* significa “arbitrariedad”, “albedrío”, “voluntariedad”.

[...] presta atención a la secuencia acústica misma, a la cadena significante, que puede recortarse, en el inconsciente, de una manera totalmente distinta. La interpretación, entonces, debe hacer valer, o al menos dejar abiertos los efectos de sentido del significante. Lo logra principalmente siendo cita (repetición de los mismos temas, el mismo destino) o enigma (efectos de sentido; abierto al cuestionamiento del analizante) [...] (Chemama *et al.*, 2004: 361).

Esos tres textos no son, entonces, sino diferentes oportunidades de actualizar, mediante interpretaciones enigmáticas, el conocimiento que tenemos de lo que alcanzamos a denominar como “lo-mal” o “Satán”.

En un lenguaje satánico hecho texto, existe un “lado A” que escribe de manera lógica una ley redactada a partir de anhelos siempre bondadosos y placenteros para un determinado lector, y al mismo tiempo contiene un *B side*,⁵ el cual consistiría en la apropiación o singularizaciones de tales “escrituras o leyes”, casi siempre desde enunciaciones antagónicas, irreverentes –o más bien deberíamos decir “humanas”–. No por nada la libertad –también drama, según Rüdiger Safranski–, la responsabilidad de uno mismo y la renuncia a la victimización son los paradigmas que enarbolan principalmente esos lenguajes. Porque también “otra lengua” siempre yace en todo acto religioso, al manifestar una determinada enajenación, muestra de que lo humano siempre ha sido de índole “supernatural”. Así, todo idioma deviene lengua cuando se trata de una “encarnación”. Lo mismo podríamos decir de cómo la imagen deviene visualidad, porque al ser ésta una forma dispuesta a la mirada, lo que propone siempre es un ámbito de interpretación, un ir y venir, oscilaciones entre escritos lógicos y enunciaciones o significaciones “letrales”.

Penny Dreadful: la visualidad contemporánea respecto a lo diabólico

Es muy interesante el hecho de que una serie televisiva provea material de reflexión epistemológica. Estamos acostumbrados a que tales imágenes no ofrezcan más que entretenimiento, y en nuestro país durante mucho tiempo resultó ser sólo del tipo

⁵ Me permito utilizar ambos idiomas (español e inglés) para con ellos ejemplificar que el “lado A” –en mi caso el más familiar– siempre será aquel que confiera la lógica más inmediata, mientras que el *B side* –en mi caso el inglés, el inmediato extranjero– será el que sugiera la otra interpretación, el enigma a descifrar no sólo por su calidad de otros símbolos, sino como todo un cuestionamiento incluso cultural.

más elemental. *Penny Dreadful* es una obra artística de reciente proyección en la televisión que, a pesar de tal vez no haber tenido una distribución en masa dada su transmisión exclusiva en los paquetes con cobro extra de los sistemas de cable y acceso a internet, se convirtió en uno de esos lujos que sólo los “locos” o amantes del género estamos dispuestos a considerar como una necesidad básica, ya que dejó un asunto latente para todos aquellos que nos sentimos particularmente allegados a los lenguajes de la muerte.

El tema es tan vasto que, como es obvio, notamos las múltiples diversificaciones que se obtienen al poner como encabezado aquello que el filósofo y musicólogo francés Vladimir Jankélévitch denominó el “monstruo empírico-metaempírico que llamamos muerte”. En este espacio-lugar cualquiera, por más desinteresado estéticamente que esté, tarde o temprano escucha las voces y aprecia las letras con que está inscrito en cada uno de nosotros, los mortales.

Esta serie televisiva es la gráfica encarnación “letral” de un trinomio compuesto por el dramaturgo y guionista estadounidense John Logan, el productor británico Sam Mendes –y director de los primeros capítulos–, así como el también director de cine español Juan Antonio García Bayona. Utilizo con toda intención el término “letral” con la intención de que se asemeje fonéticamente al término “letal”, en tanto la letra vuelta visualidad siempre es “causa de”⁶ muerte en el sentido de pensar a lo visual como aquella dimensión que, sin haberlo reflexionado mucho hasta ahora, se ha convertido en el paradigma que no sólo dirige los imaginarios con que se han escrito las filosofías de la muerte, sino que casi asegura que nuestro singular fin estará inscrito en alguna de sus ya conocidas imágenes.

Retomemos la diferencia entre lo-mal –y Satán– como ideología o forma, y el diablo –y los demonios– como sus figuraciones. *Penny Dreadful* funciona para ejemplificar la visualidad contemporánea que se tiene por lo menos de lo diabólico, aunque, por lo tanto, ubicaríamos esta obra como una figuración más. A mi entender hay una circunstancia en la serie que la hace agregar un excelente plus, permitiéndonos comprender que el hecho de hablar de un lado A y un B *side* no implica una dicotomía, ni siquiera la existencia de dos planos, sino la complejidad del “Uno” filosófico, estriado, descuartizado.

⁶ “Si en un primer momento Freud considera que lo que mueve al aparato psíquico es la búsqueda del placer, cuando afirma la causalidad pulsional, en la fase final de su reflexión, sus reflexiones involucran a toda la complejidad de la causalidad traumática, ya no se trata sólo de placer sino, podemos decir, de aquello que constituyó la diferencia inicial [...] tenemos entonces el fenómeno de la repetición, que no es la repetición de lo mismo, sino más bien la repetición de la diferencia” Focchi (2014).

Es prioritario enfatizar en el lenguaje satánico que parece envolver toda la serie, el cual figura en la lengua del *Verbis Diabolo*: un puente de comunicación manifiesto de los deseos de ese poderoso “Otro”, un demonio que no sólo quiere hacerse presente, sino también convertir a Vanessa Yves –la protagonista– en su amante esclava. Una lengua, en tanto no es de dominio popular, que lo mismo recorre eróticamente sus pieles durante las posesiones, como también le hace saber que, una vez pronunciadas sus letras, nunca más volverá a ser posible pensar siquiera en conservar una cierta bondad.

El *Verbis Diabolo* expone un rompecabezas, pero uno donde sus piezas son objetos cuyos bordes no embonan entre sí. Es lo que yace inscrito sobre éstas lo que va dando una lectura lógica que no hace sino llevar a todos los involucrados en su interpretación hacia su paradójica desaparición, su muerte, pero como su única o máxima manifestación vital: la conformación de un determinado semblante.

Con esta figura del rompecabezas dentro de la obra total queda expuesta a la vez la idea de lo-mal y la negación de la muerte como acercamientos a la complejidad de lo que implica en nuestros días estar muerto incluso antes de morir. Todos los personajes se debaten entre esos *sides*, planos dimensionales que hacen latente saberse en la muerte; por lo mismo, luchan por su vida. Cuando se está frente a un rompecabezas así, los pronunciamientos, las interpretaciones, las melodías se determinan por los “lados” discursivos del objeto, y no por los contornos o las figuras que curiosamente “brillan por su ausencia”. De igual manera, las figuraciones demoniacas son las que menos aparecen, con lo cual la serie logra lo que considero una de las mejores apuestas del género de terror: hacer prevalecer lo-mal por medio de la casi ausente figura de los demonios y los diablos. Lo-mal no tiene figura posible; lo más que puede acercarse a “ello” son las huellas que deja en los cuerpos maltrechos o definitivamente muertos de los humanos.

Las ideas no flotan de manera desencarnada por encima de las sociedades. Sólo adquieren importancia cuando responden con precisión a las necesidades de estas últimas, adaptándose a los cambios que ellas experimentan. Nada sería más falso que considerar la imagen del diablo como paralizada en la eternidad de una naturaleza humana compartida entre el bien y el mal [...] Una consideración cautelosa puede evitar el error de aceptar una definición universalista transmitida por nuestra cultura, cuando se trata de una construcción imaginaria anticuada, fundamental para la comprensión de las originalidades del continente, pero relativa y estrechamente asociada con el juicio occidental emitido sobre el mundo visible e invisible (Muchembled, 2002: 23).

Las ideas satánicas del mal y la negación de la muerte como esfuerzos e idiomas de disidencia política y persistencia humana

Parece que mucho se ha hablado de las prácticas rituales satánicas y esotéricas. Sin embargo, éstas se han practicado sobre todo en los sótanos o “bibliotecas especiales”, y más aún, de cualquier ámbito académico. Es el temor o desprecio ignorante que existe en el mundo actual acerca de la trascendencia de dichas ideologías por lo que siguen en la clandestinidad y se analizan como si los ritos fueran meras repeticiones grupales enajenadas o, mejor dicho, como si la enajenación y los actos de creencia o creación fueran simples automatismos.

Tales ideas son espacios de oscurantismo hasta para los mismos especialistas, y si bien se trata de cualidades que le son necesarias, no son el protagonista analítico adecuado a la hora de proponerlas como “tácticas” políticas. Lo que nos rodea en este país son precisamente los imaginarios demoniacos. Reiterar mediante el estudio las constantes a las que estamos obligados a vivir en la actualidad sería solamente investigar las escenas violentas como modos y no construcciones de algún sentido; en otros términos, estaríamos investigando nada más a sus figuras, reavivando una y otra vez actitudes de violencia radical.

Las ideas satánicas también pueden usarse como modos de búsqueda de una inmortalidad que sea por lo menos imaginaria –buscar no implica encontrar–, confrontando a la vez las muchas estrategias diabólicas que “velan” por la mayoría de los sistemas que confieren el poder sólo a una determinada clase privilegiada. Dicho de otra manera, tanto lo-mal como la negación de la muerte son ideas que abastecerían nuestro común imaginario para analizar, intentar comprender y, tal vez así, dejar de naturalizar y más bien manipular a nuestro favor los hechos de maldad que existen en nuestros días, para que no sean los modos como se nos intimida, sino también las formas con que nosotros nos enfrentamos a la amenaza. Podríamos dar una mayor forma a nuestras figuraciones acerca de lo-mal-humano, sopesar con esto si es que a los seres comunes y corrientes nos conviene seguir atrapados en la dicotomía del bien y el mal o, mejor, figurar desde ahora un humano cimentado en placeres y fallas, pero también en éticas disidentes a los sistemas lógicos de aquello que nos descuartiza; una forma de persistencia y emancipación más que de control banal: hacer necesaria una renovada demonología de contraataque, porque al mal no se le “trabaja” con el bien.

Por último, ¿cómo podríamos pensar que Satán o “lo-mal” nos deje un conocimiento actualizado acerca de la muerte? Ese misterio que denominaba Vladimir Jankélévitch es asimismo un tesoro invaluable, porque no se trata de una cuestión a

descubrir, como lo han entendido muchos estudiosos a lo largo de la historia, sino un concepto creado para estar conscientes de la fatalidad de nuestra finitud y poner más atención a lo que hacemos en el periodo temporal que se nos manifiesta aun a pesar de nosotros mismos. La muerte es la encarnación del conocimiento; no debe “des-cubrirse”; es un diabólico milagro, un enigma del que se “analiza” o “interpreta” su singular *B side* cuasisatánico.

[...] Pero al mismo tiempo este suceso no se parece a ningún otro suceso de la empiria; este suceso es desmesurado e inconmensurable en relación con los demás fenómenos naturales. Un misterio que es un acontecimiento efectivo, algo metaempírico que tiene lugar de un modo familiar en el curso de la empiria, aquí tenemos sin duda todos los síntomas del milagro [...] con esta doble reserva sin embargo: la taumaturgia letal no es una relación positiva, ni siquiera una metamorfosis favorable, sino desaparición y negación; contrariamente a las apariciones mágicas, no es un don, sino una pérdida: la muerte es un vacío que se abre bruscamente en plena continuación del ser; el existente, vuelto de repente invisible como por efecto de una prodigiosa ocultación, se abisma en un abrir y cerrar de ojos en la trampa del no-ser (Jankélévitch, 2002: 19).

Bibliografía

- BERNSTEIN, Richard, *El mal radical. Una interrogación filosófica*, Buenos Aires, Fineo, 2006.
- CHEMAMA, Roland *et al.*, *Diccionario del psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.
- FOCCHI, Marco, “La causa en la clínica psicoanalítica”, Nel Medellín. Nueva Escuela Lacaniana (blog), 18 de octubre de 2014, en línea [<http://nel-medellin.org/blogla-causa-en-la-clinica-psicoanalitica/>].
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, México, FCE, 2002.
- RICÉUR, Paul, *El mal. Un desafío a la filosofía y la teología*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

Morir en el siglo XIX. Un fenómeno visto desde el arte y las letras

Luis Alberto Gómez Mata

Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Cultura Casa Lamm

RESUMEN

Hablar de la muerte en el México decimonónico es una tarea avasalladora. Esta investigación acota y presenta un recorrido por distintas visiones y actitudes con las que los mexicanos de la época encaraban tal hecho. Los puntos a abordar son las pervivencias de la tradición novohispana, morir como héroe *vs.* morir como santo, la exaltación y dramatización de sentimientos como el dolor y el fin de siglo. Se ofrecen ejemplos provenientes de la plástica y la literatura, con un análisis de las obras. Para entender cómo vemos hoy a la muerte es necesario mirar ese periodo, de modo que este trabajo ofrece una visión innovadora y global acerca de un fenómeno de la vida cotidiana durante un siglo lleno de individuos convencidos de que sentir era lo más importante.

Palabras clave: plástica, literatura, modernidad, actitudes, muerte.

ABSTRACT

To speak of death in nineteenth-century Mexico is an overwhelming task. This essay offers a survey of the different visions and attitudes of Mexicans at that time in facing death. The points to be considered are the persistence of viceregal traditions, dying as a hero *vs.* dying as a saint, the exaltation and dramatization of feelings such as pain, and the end of the century. Examples from visual art and literature will be presented with an analysis of the works. To understand how we see death today, it is necessary to look back at this period, so this research provides an innovative and global vision of a phenomenon from daily life during a century inhabited by individuals convinced that feelings were the most important value.

Keywords: visual art, literature, modernity, attitudes, death.

El narrador de la novela *Santa* cuenta el sentir de Hipólito ante la agonía de su amada: “Pero la muerte es invencible, la superior a todo lo malo y a todo lo bueno; la muerte pulveriza a los individuos más fuertes y los proyectos más cuidados; y era la muerte la que se aparecía en el preciso momento en que Hipólito principiaba la idolátrica cura de Santa” (Gamboa, 2006: 323-324). Se introduce con esa frase porque refleja el sentir general ante la muerte: un hecho temido, fuerte, doloroso e irremediable. Hablar de la muerte en el siglo XIX es enfrentarse a un tema avasallador. Por lo anterior, en este breve estudio mi objetivo es presentar ejemplos concretos provenientes de la plástica y de las letras que permitan comprender algunas de las actitudes y fenómenos sociales e históricos a través de los cuales los individuos mexicanos decimonónicos encararon a la muerte. Es imposible abordar todos los aspectos, por lo que seleccioné cuatro grandes categorías a partir de las cuales explicaré algunas implicaciones de morir en esa centuria.

Pervivencias novohispanas

En 1821 concluyó el régimen colonial, pero esto no implicó que se extinguieran las costumbres y tradiciones virreinales, incluidas las relacionadas con la muerte. Durante los tres siglos coloniales el panorama fue casi igual. Las situaciones *post mortem* del individuo estaban condicionadas a partir de sus vínculos con lo religioso, y la imperante era la tradición católica hispánica. Gisela von Wobeser (2005) explica cómo, para los novohispanos, la vida terrenal era transitoria, y después de la muerte cuerpo y alma se separaban a la espera de someterse a un juicio. En ese dictamen, las almas no se salvaban de pasar una estancia en el purgatorio. Las personas entraban en una “carrera de salvación” que consistía en realizar acciones en vida para conseguir el bien morir. Los individuos también debían procurar su lugar en el cielo y reducir su tiempo de estancia en el purgatorio, por lo que pagar indulgencias y sufragios eran acciones que ayudaban.

El movimiento ilustrado, preocupado por la razón, impactó con gran fuerza las ideas en torno a la muerte. Nuevas preocupaciones como la salud y el bienestar ocuparon el centro de atención. María Dolores Morales (1991: 97) explica lo siguiente respecto a la muerte: “Ésta dejó de ser un personaje familiar en la vida social con el cual se convivía de manera cotidiana y se convirtió en algo irracional que ponía en peligro la armonía y que debía olvidarse”. Las nuevas ideas ocasionaron que paulatinamente se consiguieran acciones como trasladar los lugares de enterramiento de los lugares religiosos a espacios alejados de la población y de las ciudades.

El recorrido anterior permite entender que durante el régimen colonial lo imperante era que la religión iba de la mano con la muerte. La importancia de este apartado radica en aclarar que el pensamiento religioso novohispano sí sufrió cambios, aunque no se perdió por completo. Por ejemplo, basta pensar en la aspiración de una vida en el cielo después de la muerte, la cual siguió presente en el siglo XIX e incluso pervive en nuestros días. Es imposible hablar de todo lo que sobrevive, por lo que me limito a presentar dos casos. En primer lugar, las piras funerarias, que eran monumentos efímeros para conmemorar a los muertos muy comunes durante la época colonial –y una herencia que sobrevivió desde la Antigüedad clásica–. Esos monumentos fueron cayendo en desuso, si bien su pervivencia se vio marcada en casos como las tumbas de los cementerios, en las que se mantiene una estructura piramidal semejante a la de algunas piras (figura 1). El segundo ejemplo es el poema anónimo *La vida en la muerte* (1856: 380-381), el cual permite ver cómo la añoranza de una vida eterna y el pensamiento de una vida terrenal como algo pasajero eran temas que no se olvidaban. Basta leer los versos con que remata: “Hallo que la vida es sueño/ Y que el alma es inmortal”.

Morir como héroe vs. morir como santo

De acuerdo con Angélica Velázquez (1992: 95), dos fueron los movimientos que alteraron las costumbres que tenía la sociedad novohispana en torno a la muerte: los pensamientos ilustrados y las ideas liberales que desembocaron en la promulgación de las Leyes de Reforma. Quizá el cambio más simbólico que llegó con esos hechos fue la secularización paulatina en los temas de los muertos, y dentro de ese proceso se empezó a resaltar la importancia de los grandes personajes que se negaban a su destino. Fue un siglo en el que temas como el nacionalismo, los héroes y el amor a la patria cobraron gran fuerza.

Jaime Cuadriello (2010: 39) escribe lo siguiente: “La construcción de un héroe ocurre en vida, pero la muerte hace la mejor parte, ya que sobreviven ‘sus ideas’ y en las creaciones e instituciones que le siguen se palpa ‘su mano’”. La aproximación del autor me hace pensar que fue después de su muerte cuando en realidad se forjaron los mitos en torno a las grandes personalidades que adquirieron el carácter de héroes y que se sobreponen a cualquier otra figura. Son seres que en verdad lograron trascender: su vida se extinguió, pero lo que pervivió y difícilmente morirá son sus ideas. Tal es el verdadero legado. Lo importante en este pasaje es destacar que la



Figura 1 Tangassi Hermanos, *Monumento de José María Lafragua*, 1853, mármol, panteón de San Fernando, Ciudad de México **Fotografía** Luis Alberto Gómez Mata

muerte jugó un papel importante en la consolidación de la figura de un héroe. Además, hubo una sustitución de los ideales religiosos por los heroicos. Antes era más importante alcanzar la gloria a partir de las acciones relacionadas con lo religioso, en tanto que en el siglo XIX se convirtieron en acciones más valiosas aquéllas relacionadas con la nación y lo heroico.

El ejemplo visual que uso en este apartado es la tumba de Benito Juárez en el panteón de San Fernando de la Ciudad de México (figura 2). Se trata de un monumento escultórico realizado por los hermanos Islas. Manuel Rivera Cambas (1880-1883: 377-378), cronista de la época, ofrece esta descripción: “Aquella obra notable de escultura, concluida por Juan Islas y su hermano Manuel representa al Sr. Juárez muerto, reclinada la cabeza en el regazo de la Patria, que llorosa y con el cabello suelto lo contempla; las dos figuras son del tamaño natural, de una sola pieza: para esculpirlas fue traída de Italia una enorme masa de mármol de Carrara”.



Figura 2 Hermanos Manuel y Juan Islas, *Detalle de la tumba de Benito Juárez*, 1880, mármol, panteón de San Fernando, México
Fotografía Luis Alberto Gómez Mata

Se trata de una escultura de la madre patria doliente por la pérdida de su hijo predilecto, a quien carga en sus brazos: el gran héroe Benito Juárez. Fausto Ramírez (1987: 133-159) señala que este conjunto escultórico recuerda a la temática de *La Piedad*: una madre sufre el dolor de tener a su hijo muerto entre sus brazos. A fin de cuentas, es notable cómo pervive la tradición católica novohispana a pesar de la laicización del contenido de la obra.

Hay que resaltar que este fenómeno de lo heroico en vínculo con la muerte también se manifestó en las letras. Un claro ejemplo son las coronas fúnebres, documentos en los que se presentaban algunos textos en honor y alabanza de los difuntos. Cito el caso de algunos versos escritos por José Suray (1866: 3) en una corona dedicada a los mártires de la patria: “Cuyas hazañas guardará la historia:/ Nosotros que habitamos este suelo/ A Dios podamos les conceda el cielo”. Los versos de este soneto dejan ver cómo las acciones de los héroes quedan grabadas en la historia. Sin embargo, el juicio divino impuesto en la época colonial sigue presente.

Exaltación de sentimientos

Acaso la expresión más importante en relación con el tema de la muerte durante la época decimonónica abrevó de la corriente occidental del romanticismo, y sus ideas se extendieron durante casi todo el siglo. De acuerdo con Philippe Ariès (1975: 55-56), desde el siglo XVIII el hombre occidental comenzó a otorgarle a la muerte nuevos significados. Hubo una exaltación, una dramatización, y empezó a pensarla como un fenómeno inquietante. El ser humano se comenzó a preocupar más por la muerte de los otros: había una mayor empatía en estos temas. Todo lo anterior desembocó en aspectos como las filosofías decimonónicas del tratamiento romántico de la muerte, en el dolor expresado ante la pérdida o los nacientes cultos en los cementerios alejados de los templos.

El contexto anterior permite entender cómo, durante el siglo XIX, la muerte impactó con gran fuerza y era un hecho conmovedor para los individuos. En ese panorama se permitió que se realizara una exaltación de las emociones. El duelo profundo se convirtió en una especie de ritual que se atravesaba en el proceso ante la experiencia de la muerte.

La muerte siempre ha sido un tema cotidiano. Sin embargo, en la era decimonónica cobró otros rumbos; por ejemplo, abundaba en las artes y en la literatura, en tanto que en la arquitectura y el urbanismo cada vez fueron más los espacios asignados para enterramientos. Una nueva legislación apareció para sancionar los temas de

los muertos y visitar los panteones se convirtió en una actividad común. Tales rasgos convierten a esa centuria en aquélla durante la que tal vez se ha exaltado e incluso –desde la visión romántica– anhelado más a la muerte.

Son abundantes los ejemplos de la plástica y las letras que se pueden utilizar para este apartado. Seleccioneo dos para ofrecer un panorama muy general de la dramatización y la exaltación. Proveniente de la literatura, presento este terceto de un soneto de Manuel Acuña (1910: 124): “Que aunque cruel y muy triste tu partida,/ si la vida a los goces es ajena,/ mejor es el sepulcro que la vida”. Estos versos dejan ver la añoranza por la muerte, donde la vida es un tránsito de sufrimientos, en especial cuando se experimenta la pérdida de un ser amado.

De la plástica me remito a presentar una pintura de Luis Monroy titulada *Los huérfanos ante el sepulcro de la madre* (figura 3), donde el artista representó un tópico re-



Figura 3 Luis Monroy, *Los huérfanos ante el sepulcro de la madre*, 1870, óleo sobre tela, 51 x 58 cm, Munal, Ciudad de México

currente en la época que era motivo de preocupación entre la clase burguesa. En la obra se observa a dos infantes ante la tumba de la madre recién fallecida. Destaca el tema romántico y emocional de la angustia que reflejan las figuras ante la realidad de la pérdida irreparable. La figura central la ocupa la niña, quien parece expresar más sentimientos que el personaje masculino. De esta pieza destaca cómo los artistas visuales se encargaron de representar temas tan abstractos como la exaltación de las emociones.

El fin de siglo

Con el auge moderno del Porfiriato, México se convirtió en el escenario ideal para la presencia de algunas corrientes finiseculares que se expandieron hasta las primeras décadas del siglo XX. Me refiero al simbolismo y al modernismo. Hablar de la muerte en el siglo XIX sin referirse a estos tópicos se convierte en una tarea complicada. Estas corrientes heredaron una gran cantidad de ideas del pensamiento romántico, entre éstas la predilección por el tema de los muertos. En resumen, Marisela Rodríguez (1998: 133) explica cómo Julio Ruelas, ilustrador de la *Revista Moderna* y uno de los artistas más representativos de esa época finisecular, tomó el tema de la muerte como algo decadente, pesimista, melancólico y capaz de transmitir angustia. Aquí me remito a presentar dos ejemplos que reflejan esa angustia y temor ante la muerte.

En los primeros años del siglo XX las ideas decimonónicas seguían vigentes. El artista Julio Ruelas murió en el extranjero y fue enterrado fuera de México. Cuando su amigo, el poeta Amado Nervo (1910: 207), visitó su tumba en París, pronunció lo siguiente: “Siempre de negro hasta los pies vestido; amigo a quien debo las más admirables interpretaciones de mis versos; amigo que me comprendías con media palabra, amigo mío, aquí estoy [...] ¿y tú dónde estás?”. Estas palabras, reproducidas en una revista, dejan ver el sentir del escritor ante la muerte: un hecho angustiante, irremediable y que ocasiona una gran incertidumbre. Al parecer, para estos hombres de fin de siglo la religión ya no anunciaba las respuestas ante los temas de la muerte. Para la ejemplificación visual, presento la tumba de Ruelas (figura 4), con una mujer doliente esculpida por Arnulfo Domínguez, casi desdibujada, que a mi parecer recuerda la exaltación de sentimientos de la que se habló en el apartado anterior. Su postura habla de aquel afianzamiento, pero al mismo tiempo de repudio por la muerte.



Figura 4 Arnulfo Domínguez Bello, *Monumento funerario a Julio Ruelas*, 1907, mármol, cementerio de Montparnasse, París

Conclusiones

Hablar de la muerte en cualquier época y en cualquier espacio implica enfrentarse a temas inagotables. Para este ensayo acoté cuatro grandes rubros en los que encontré un campo posible para ejemplificar algunos de los fenómenos con que se puede estudiar el tema para el siglo XIX mexicano. Cabe aclarar que no se incluyeron todas las actitudes ni todos los fenómenos con que se encaraba a la muerte; tan sólo algunos que consideré representativos. Para lograr mi objetivo, me basé en ejemplos concretos provenientes de textos literarios –poemas y novelas– y de obras plásticas –esculturas y pinturas–. Así, vemos cómo palabra e imagen son vehículos fundamentales para explicar y comprender acontecimientos históricos, en este caso el hecho de morir en aquel periodo.

Bibliografía

ACUÑA, Manuel, *Obras*, México, Maucci, 1910.

ARIÈS, Philippe, “Thy Death”, en *Western Attitudes toward DEATH: from the Middle Ages to the Present*, Londres, John Hopkins, 1975, pp. 55-56.

- CUADRIELLO, Jaime, “Para visualizar al héroe: mito, pacto y fundación”, en *El éxodo mexicano: los héroes en la mira del arte*, México, Munal-INBA-Conaculta/UNAM, 2010, p. 39.
- GAMBOA, Federico, *Santa*, México, FCE, 2006.
- MORALES, María Dolores, “Cambios en las prácticas funerarias. Los lugares de sepultura en la ciudad de México. 1784-1857”, en *Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 27, 1991-1992, p. 97.
- NERVO, Amado, “El sepulcro de Ruelas”, en *La Revista Moderna de México*, 1910, p. 207.
- RAMÍREZ, Fausto, “Tipología de la escultura tumbal en México. 1860-1920”, en *Arte funerario. Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, IIE-UNAM, 1987, pp. 133-159.
- RIVERA CAMBAS, Manuel, “El ex convento y el panteón de San Fernando”, en *México pintoresco, artístico y monumental*, México, Imprenta de la Reforma, 1880-1883, pp. 377-378.
- RODRÍGUEZ LOBATO, Marisela, *Julio Ruelas... Siempre vestido de huraña melancolía*, México, Universidad Iberoamericana, 1998.
- SURAY, José, *Corona fúnebre en memoria de los mártires de la Independencia mexicana*, México, Imprenta del Comercio, 1866.
- VELÁZQUEZ, Angélica, “Pervivencias novohispanas y tránsito a la modernidad”, en *Pintura y vida cotidiana en México, 1650-1950*, México, Fomento Cultural Banamex/Conaculta, 1992, p. 155.
- “La vida en la muerte”, en *La Cruz*, núm. 12, 1856, pp. 380-381.
- WOBESER, Gisela von, “El trasfondo religioso”, en *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*, México, IHH-UNAM, 2005, pp. 95-108.

Decollavi historiarum

Consuelo Lucía García Ponce

IBI Posgrados, Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

Las historias de los *decollavi* o decapitados es tan antigua como la humanidad, y en la creación literaria su fuente no se agota. No hay certeza si fueron reales o si están lejos de la verdadera tradición, pero se transmitieron de generación en generación de manera oral o por imágenes. Estos relatos se envuelven y fusionan con elementos del legado sociocultural de las sociedades o los grupos que los crearon. Cada cultura los usó con diferentes objetivos, aunque por lo general han servido como ejemplo, al mantener valores o normas de conducta, costumbres, usos sociales e ideologías, entre otros. Este artículo versa sobre la forma en que el cristianismo tomó prestadas esas tradiciones para establecer el código moral de su religión; así, generó hagiografías de cefaloforías como fenómenos milagrosos de amor incondicional, donde los predicadores de la moral morían por su fe.

Palabras clave: *decollavi*, muerte, mártires, cefaloforía, hagiografía, novohispano.

ABSTRACT

Stories of *decollavi* or the decapitated are as old as humanity itself and literary creation abounds in references to it. It is unclear if they were real or if they were far from true traditional practices, but they were transmitted from generation to generation orally and through images. These stories are involved and become fused with elements of the sociocultural legacy of the societies or groups that created them. Each culture used them for different purposes, but often they served as an example to preserve values and norms of conduct, customs, social uses, and ideologies. This article deals with how Christianity borrowed these traditions to establish the moral code of its religion; therefore it created hagiographies of cephalophoria as miraculous phenomena of unconditional love, where those who professed these morals died for their faith.

Keywords: *decollavi*, death, martyrs, cephalophoria, hagiography, New Spain.

Las historias de los *decollavi* o decapitados son tan antiguas como la humanidad, y en la creación literaria sus fuentes no se agotan. No hay certeza si estas narraciones fueron reales o habitan muy lejos de la verdadera tradición, pero cada cultura las ha usado con diferentes objetivos, aunque por lo general han servido como ejemplo para mantener los valores o normas de conducta, costumbres, usos sociales e ideologías, entre otros aspectos. Así, las leyendas se han ido pasando de generación en generación y de manera oral o por imágenes, refiriendo el suceso inmerso en los elementos del legado sociocultural de las sociedades o de los diferentes grupos que las crearon.

Desde sus inicios, el cristianismo fue elaborando una didáctica para la enseñanza de su religión. Esta pedagogía tomó prestados de diferentes culturas sus mitos, tradiciones y leyendas, con la finalidad de que comunicaran un código moral, que era el objetivo de su doctrina. Dentro de esa instrucción nacieron las llamadas hagiografías, semblanzas o historias de santos y mártires, las cuales refieren sucesos de personas con vidas santas que sirven como ejemplo para llevar a los buenos católicos hacia una vida recta. En este rubro se descubren las historias de *decollavi*, cefaloforios o decapitados; es decir, los santos sin cabeza y sus vidas virtuosas utilizadas como fenómenos milagrosos, en el que estos mártires de la fe y la moral mueren predicando y enseñando su religión. Al ser creadas en un determinado tiempo y espacio, estas alegorías portan símbolos de expresión articulados por el sistema de creencias que las originó.

En esta investigación se buscaron, examinaron y analizaron diversas fuentes. Las hay escritas, pero también en imágenes. Se hallaron pinturas murales y de caballete, ilustraciones, esculturas y bajorrelieves surgidos como testimonios vivientes de un relato historiado, plasmado para vivir en la eternidad. En las obras escritas las tradiciones hagiográficas aparecen en conjunto o de manera individual para rememorar la vida de cada mártir, y cada autor las adaptó a su lugar de origen o momento histórico. Entre los principales compendios podemos citar la *Leyenda áurea* de Jacopo della la Vorigine, la *Iconografía del arte cristiano* de Louis Reau y *La vida de los santos* de Alban Butler, y para México, las de Mariano Monterrosa.

Para comprender y analizar estas hagiografías existen diferentes métodos, entre éstos la teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici y el imaginario social, creado por el filósofo francés Cornelius Castoriadis. Este último es un concepto usado habitualmente en las ciencias sociales para designar las representaciones sociales incoadas en sus instituciones.

El imaginario como estructura del conocimiento social está íntimamente relacionado con su organización, funcionalidad, instituciones, valores, normativa, tradiciones, etc.

Aclara Castoriadis (2001: 115-117): “[...] los seres humanos sólo pueden existir en la medida en que son socializados, humanizados por la institución social y dado que los modos introducidos por esta institución le son acordes y se tienden a reproducirla indefinidamente”. De esta manera el imaginario es el elemento en el cual se despliega lo social-histórico, al caminar a través de su realidad. En los discursos y prácticas sociales de la iglesia cristiana el imaginario es el resultado de una compleja red de relaciones.

La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici explica la representación, sucesos o fenómenos en cuanto a lo que determina a la sociedad; son las

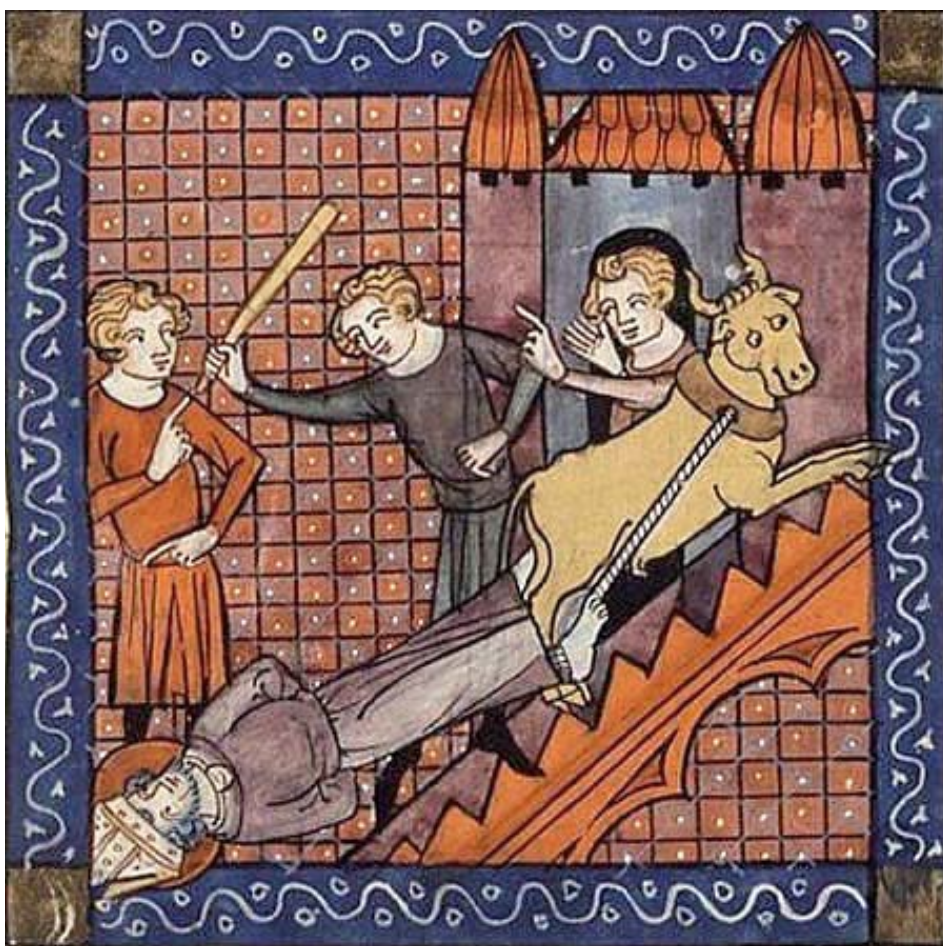


Figura 1 Jacopo della Voragine, 1534 **Fuente** *Legenda aurea, Męczęństwo św. Saturnina*, París, XIV, en línea [<http://www.historiasztuki.com.pl/stroony/013-00-00-IKONOGRAFIA-LID-eng.html>], consultado el 1 de julio de 2016

actitudes de lo que siente, lo que se conoce y las conductas de lo que se realiza. El conocimiento de este fenómeno se valora como significativo, puesto que es la representación de la realidad y no la realidad en sí misma la que adquiere valor para cada individuo, ya que ésta guiará las actitudes y los comportamientos respecto a los objetos y fenómenos de representación. Estas formas educativas que efectúa la religión cristiana son un conjunto de conceptos, propuestas y explicaciones originadas en la vida cotidiana y en la trayectoria de la comunicación interpersonal, donde las prácticas religiosas viven en un mundo que se construye y reconstruye en forma permanente.

Así, las historias de mártires responden a un proceso de recuperación de un hecho real que sucedió, en el que el predicador guía y selecciona la historia y la reinventa con fines de que sirva a sus propósitos de enseñanza moral, además de que sea retenida por los devotos y donde el fiel que las escucha o ve juega un papel importante como sujeto activo. De esta forma, esas versiones se trasladan a lo largo del tiempo y a diferentes países, al ser aceptadas por algún grupo social que las convierte en suyas. Las leyendas de mártires permiten captar la práctica religiosa mediante la cual los individuos aprehendieron y organizaron de modo significativo la realidad social.

La predicación como fuente de vida cristiana

En la religión cristiana, para que la obra salvadora de Cristo se realizara fue necesaria la predicación de su movimiento. Esta persuasión ocupó una parte sustancial en la divulgación de la fe. En esta labor docente los catequistas se auxiliaron con dos métodos: en primer lugar aprendieron a usar la palabra, que después reforzaron con imágenes plasmadas en la pintura, escultura, estampas o cualquier otro medio plástico. La Iglesia sin fieles para redimir no tendría misión que consumir; de ahí la importancia de la predicación. De esta manera salían a las calles de las ciudades y a los campos a propalar su mensaje. El orador caminaba pregonando la verdad de la salvación, mostrándose cercano a la vida cotidiana y a las preocupaciones de sus fieles: “Grande es la caridad del predicador evangélico, pues no pretende comunicar los bienes caducos y perecederos de esta vida a los prójimos, sino los eternos y perpetuos. Su oficio es enseñar a los ignorantes, animar a los tímidos, dar calor a los perezosos y exhortar a todos en general que se ejerciten en obras virtuosas y santas” (Villegas, s.f.: discurso 65).

Con el tiempo, los emisarios de Dios desarrollaron un sistema de habilidad historiada basado en la retórica, cuyo fin era obtener la elocución, persuasión y magnitud de un discurso; su destreza no se limitó al arte de hablar: sus técnicas iban más allá,



Figura 2 *San Laureano, obispo metropolitano de Sevilla.* Este santo de Hungría, hijo de padres nobles pero paganos, se trasladó a Sevilla al huir de los herejes arrianos. En el año 522 fue nombrado obispo de la diócesis. Fue perseguido y capturado por Totila, rey de los ostrogodos, quien ordenó que lo decapitaran y envió su cabeza a Sevilla. Cuando ésta llegó, libró a la ciudad de la peste y el hambre que padecía, según él mismo había profetizado antes de morir **Fuente** Texto e imagen tomados de *Wikipedia*, 1 de julio de 2016 (fuente original: *Libro San Laureano, Obispo metropolitano de Sevilla y martyr*, Sevilla, Imprenta del Doctor D. Geronymo de Castilla, 1760, en línea [<http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/consulta/registro.cmd?id=1013897>])

pues según la forma en que la composición fuera expuesta había que desplegarla para que quien escuchara la comprendiera, le gustara y se movieran sus emociones. Así, el relato se adornó. Al hablar, el predicador debía hacerlo formando cuadros o escenas agradables, de modo que el feligrés recreara la historia en su mente, la recordara y aprendiera la lección moral. Al instruir, los catequistas debían mantener atentos a los fieles. Por eso era muy importante que supieran hablar no sólo con palabras, sino con gestos, moderando la voz con una teatralidad profunda que les suministraba elementos suficientes para que los oyentes asimilaran el precepto que se intentaba inculcar. Al tener la mente entrenada con los conocimientos cristianos, esto les proporcionó una ventaja didáctica.

Los testimonios e imágenes de las hagiografías, entre ellas los relatos de degollados o *decollavi*, sirvieron como un discurso organizado y estructurado en torno a un núcleo figurativo que se distinguía por su particularidad de apelar a lo sobrenatural, tal vez no coherente, pero simple, fácil de enunciar y comprender y, lo más importante, de rememorar. La narración adquirió de esta forma existencia propia y comenzó a funcionar como categoría social del lenguaje. El mártir se revirtió en una



Figura 3 Jaume Huguet, “Santos Abdon y Senen”, siglo XV, detalle del retablo de la iglesia de San Pedro de Tarrasa
Fuente En línea [http://www.wikiwand.com/gl/Jaume_Huguet#/Obra], consultado el 1 de julio de 2016

icofanía y manifestación de lo divino en apariencia humana, como ejemplo a seguir por sus virtudes e ideal para ilustrar una vía de conducta dentro de una moral y normas sociales.

Gestas de sangre



Figura 4 Jaume Huguet, “Santos Abdon y Senen”, siglo XV, detalle del retablo de la iglesia de San Pedro de Tarrasa

Fuente En línea [http://www.wikiwand.com/gl/Jaume_Huguet#/Obra], consultado el 1 de julio de 2016

Las llamadas gestas de sangre son las historias de los mártires —también conocidos como caballeros o testigos de la fe— que murieron bajo terribles tormentos y castigos por defender la fe cristiana. Fueron personas ejemplares que buscaron la gloria de Dios a través de su sacrificio, y a su fallecimiento se convirtieron en taumaturgos e intercesores, ayudando a los fieles en sus penurias.

El sacrificio humano es inherente en muchas culturas de la Antigüedad, y sus características fueron compartidas por las tradiciones. La intención del sacrificio crea una víctima para el ritual. En el cristianismo se creía que el ofrecimiento de la vida era un honor, ya que se moría por Cristo. La religión intenta ofrecer en este hecho una explicación que dé sentido a la existencia, la cual juega un papel clave en la formación de su religión y sus dogmas.

Estos rituales de sangre son una sucesión de acciones consumadas principalmente por su valor simbólico. Por lo tanto, los mártires son considerados de una santidad enorme, ya que han realizado sucesos asombrosos con sus vidas, imitando a Cristo, que murió en la cruz.



Figura 5 Cuadro historiado de santa Quiteria **Fuente** En línea [http://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=767], consultado el 10 de julio 2016

Cada vez que se rememoran, su sangre fertiliza la fe y regenera la vida espiritual. Los inmolados son el paradigma para los nuevos creyentes que se esfuerzan hacia la construcción de ese ideal.

En la historia de los decapitados, por lo general sufren el martirio al cumplir su labor evangélica, que es la búsqueda de los paganos a fin de que se incorporen a los ejércitos de Cristo. En las escenas plásticas aparecen solos o asistidos por compañeros –hombres o mujeres– y con la cabeza entre las manos. Cuando llegan al cielo junto con los justos, reciben la corona de laureles o la palma, que son símbolos del martirio.



Figura 6 Cráneo relicario de santa Catalina de Siena **Fuente** En línea [<http://www.siena-agriturismo.it/santa-caterina-da-siena/testa.di.santa.caterina.da.siena.jpg>], consultado el 10 de julio de 2016

Los testimonios de prodigios de los *decollavi* fueron coleccionados por los propios historiadores eclesiásticos en ilustraciones, lienzos, murales y una multitud de lecturas piadosas que se “resemantizaron”. Sus reliquias fueron exhibidas en altares y retablos, entre otros. El culto se extendió con rapidez; las cabezas de los santos se guardaban después de la decapitación, y en muchos casos –incluso hoy en día– aparecen en varios lugares o pueblos que pelean su legitimidad, lo cual ocasiona rivalidades entre templos y santuarios en busca de prestigiarse.

Decollavi

La persecución de los primeros cristianos se inició después de la muerte de Jesús, como una continuación de las persecuciones de los romanos, quienes consideraron al cristianismo como una nueva secta judía y durante tres siglos lo asediaron. Hubo diez grandes persecuciones romanas conocidas por los nombres de los emperadores que las concretaron: Nerón, Domiciano, Trajano, Marco Aurelio, Séptimo Severo, Maximiano, Dacio, Valeriano, Aureliano y Diocleciano.

Uno de los primeros santos decapitados fue Juan el Bautista, primo de Jesús, cuya leyenda es mencionada por los evangelistas, aunque por la lejanía del relato muchas veces resulta incongruente. Se dice que, en la época de Herodes Antipas, san Juan contaba las historias de Jesús.

El Evangelio de san Marcos expone que este personaje criticó al gobernador Herodes Antipas por casarse con Herodías, la ex mujer de su hermano. Por tal motivo, Herodías quería su ejecución, y un día le pidió a su hija que le solicitara a Antipas la cabeza de Juan el Bautista. Así fue: el gobernador ordenó la decapitación y su cabeza le fue entregada a la joven en un plato.

A esta decapitación la siguió la del romano Saulo, quien persiguió a los cristianos hasta que un día vio una luz brillante y oyó la voz de Jesús en el camino hacia Damasco. Tras esta milagrosa aparición se convirtió al cristianismo, con el nombre de Pablo de Tarso.

Desde entonces se dedicó a predicar el Evangelio y fue perseguido por los romanos. En Jerusalén fue apresado y conducido a Roma. Años después lo decapitaron. La leyenda áurea relata que la cabeza dijo “Jesús Christus” cincuenta veces, y luego la cabeza se unió de nuevo al cuerpo, para fijar sus pies.

En las hagiologías, san Denis o Dionisio de París fue el tercer degollado famoso. De este obispo se cuenta que fue un gran orador. Durante las incursiones de Dacio



Figura 7 *San Juan Bautista Fuente* En línea [http://elfaylaomega-elprograma.blogspot.mx/2011_08_01_archive.html], consultado el 15 de julio de 2016

contra los cristianos lo detuvieron y, junto a sus compañeros, lo decapitaron. Cuenta la leyenda que el cuerpo del mártir se puso de pie, recogió su propia cabeza y, tras ponerla bajo su brazo, siguió predicando. Así caminó con ella durante varios kilómetros, hasta encontrarse con la romana Casulla, a quien entregó su cabeza. En ese sitio se erigió la basílica de Saint-Denis.

A estos mártires degollados los sigue una larga lista. Entre éstos se puede citar a dos santos decapitados y muy venerados en España: san Lamberto de Zaragoza, quien según se cuenta servía a un señor pagano que un día, mientras Lamberto araba la tierra, le ordenó que aceptara el culto de los ídolos, bajo la pena de decapitación. Como él lo rechazó, fue ejecutado. Al momento recogió su cabeza y siguió arando junto a sus bueyes en dirección al sepulcro de los mártires de Zaragoza, donde fue sepultado. Sus restos se hicieron reliquias y se menciona que el papa Adriano VI, cuando visitó ese poblado en 1522, vio brotar sangre de la mandíbula del mártir, la cual recogió en un paño que se conserva en la basílica de Santa Engracia.



Figura 8 Sebastián del Llano, *San Pablo decapitado*, 1670 **Fuente** En línea [http://lh6.ggpht.com/_o9BLyKHDLd8/TaVRBMK0juI/AAAAAAAAAFnA/hAN06EhyH_Y/s1600-h/pablo%20decapitado%20ateismo%5B3%5D.jpg], consultado el 15 de julio de 2016



Figura 9 *San Dionisio*, portal de la Virgen, catedral de Notre Dame, París **Fuente** En línea [https://es.wikipedia.org/wiki/Dionisio_de_Par%C3%ADs#/media/File:Paris_-_Cath%C3%A9drale_Notre-Dame_-_Portail_de_la_Vierge_-_PA00086250_-_003.jpg], consultado el 1 de mayo de 2016

San Vitores fue otro *decollavi* que vivía en Burgos durante la invasión musulmana del siglo IX. Entonces dejó su vida de ermitaño y se dirigió a su pueblo a predicar y a alentar a sus vecinos para que no abandonaran la fe cristiana. Así, fue capturado y colgado en lo alto de un madero en forma de cruz. Sin embargo, desde ahí siguió ostentando su fe y, al tercer día de permanecer colgado, aún vivo, lo bajaron y decapitaron. Como los otros mártires, recogió su cabeza y siguió propagando el Evangelio.

Estos son sólo algunos ejemplos de decapitados, y aunque la lista de mártires es muy grande, todas las historias cuentan portentos increíbles de estas cabezas que siguen hablando y predicando, las cuales fueron traídas a América en el siglo XVI con las órdenes religiosas cristianas. De esto se hallan ejemplos en fondos antiguos e imágenes en varios conventos novohispanos.

Conclusiones

Durante siglos, las historias milagrosas de cefaloforios, decapitados o *decollavi* cumplieron su finalidad: mostrar cómo Dios obra milagros cuando se trata de difundir su mensaje evangélico. Este mensaje se logró gracias al apoyo en métodos que los predicadores aprendieron a lo largo del tiempo y que les enseñó como narrar para la sociedad y no sólo para individuos aislados.

A través de estos métodos las instituciones religiosas establecieron comunicaciones complejas y ligadas a una legitimidad que las sustentara. Los manuales hagiográficos tuvieron un control estricto, con un contenido vigilado que sólo bajo autorización podía ser publicado y usado.

Se puede añadir que, además de estas grandes historias que utilizó la Iglesia católica, alrededor de estos personajes taumaturgos surgió un hecho singular que según se cree sólo se da en el ámbito cristiano: el fenómeno de la incorruptibilidad. Los cuerpos de los santos, y en este caso algunas cabezas de mártires, representan un culto al cuerpo muerto: no sufren descomposición y son colocados en relicarios como un incentivo para el fervor popular y grandes ejemplos a seguir; así, obran prodigios y son mediadores y protectores de personas, pueblos y regiones.

En parte verdad y en parte leyenda, en parte sagrado y en parte profano, el ingenio popular ha situado a los mártires y a los *decollavi* en el inmenso mundo sobrenatural, al otorgarles poderes inimaginables y la capacidad de obrar milagros para dar fe de su verdadera santidad.



Figura 10 *San Lamberto de Zaragoza, mártir Fuente* En línea [<http://vidas-santas.blogspot.mx/2013/06/san-lamberto-de-zaragoza-martir.html>], consultado el 15 de julio de 2016



Figura 11 *San Vito*, Ermitaño **Fuente** En línea [<http://vidas-santas.blogspot.mx/2013/08/san-vitores-de-cerezo-martir.html>], consultado el 15 de julio de 2016

Bibliografía

CASTORIADIS, Cornelius, *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, FCE, 2001.

TORRE, Renée de la, “La religiosidad popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)”, en *Pont Urbe*, núm. 12, 2013, pp. 18 y ss.

LACOLLA, Liliana, “Representaciones sociales: una manera de entender las ideas de nuestros alumnos”, en *ieRed. Revista Electrónica de la Red de Investigación Educativa*, vol. 1, núm. 3, julio-diciembre de 2005.

INCERA HERNÁNDEZ, Nadiosly, “Apuntes acerca de la teoría de las representaciones sociales”, en *Monografías*, en línea [monografias.com].

VILLEGAS, Alonso, “Discurso 65”, en *Fructus Sanctorum*, s.f.

El vicio de dar muerte. Crimen y envenenamiento en la Nirgua del siglo XVIII

Julimar Mora

Universidad Central de Venezuela / Universidad Católica Andrés Bello

RESUMEN

Este artículo analiza los discursos y significaciones sociales en torno a un envenenamiento en la jurisdicción de Nirgua, provincia de Venezuela, en la primera mitad del siglo XVIII, para lo cual se tomó una causa de 1735. El estudio da cuenta de la intrincada relación entre esas muertes y un conjunto de supersticiones y transgresiones morales escandalosas para la época, así como de la asociación intrínseca del delito con la vileza “natural” de sus ejecutores: pardos y negros esclavos. La aproximación cultural a los discursos sociales de los testigos muestra que el envenenamiento implicó una poderosa y muchas veces inadvertida negativización en la sociedad nirguense dieciochesca, además de un mecanismo de justicia alterno al impuesto por el orden colonial hispano. Tal negativización del “vicio de dar muerte” —atribuido a negros y otros mestizos— se gestó en una sociedad constituida casi en su totalidad por población parda.

Palabras clave: muerte, envenenamiento, superstición, negros, pardos, Nirgua, siglo XVIII.

ABSTRACT

This text analyzes the discourses and social significance of poisoning in the jurisdiction of Nirgua, Province of Venezuela, during the first half of the eighteenth century, when it was taken up as a cause in 1735. The study details the complex relationship between those who died of poisoning and a body of superstitions and moral transgressions scandalous for the period, as well as the intrinsic association of the crime to the “natural” villainy of those who carried it out: *pardos* (those of mixed European-indigenous-black races) and blacks. A cultural approach to the social discourses of the witnesses shows that poisoning implied a powerful and often inadvertent negativization in eighteenth-century Nirgua society, in addition to an alternative mechanism of justice to that imposed by colonial Hispanic order. This negativization of the “vice of giving death”—attributed to blacks and other mestizos—arose in a society composed almost entirely of a *pardo* population.

Keywords: death, poisoning, superstition, blacks, *pardos*, Nirgua, 18th century.

El presente texto se inicia evocando las palabras del conocido ensayista Eduardo Subirats, quien –desde su narrativa metafórica– ilustra bastante bien la representación reproducida por Occidente respecto al viejo asunto de la violencia primitiva. La dicotomía –casi arquetípica– entre naturaleza y “cultura” o “civilización” parece ser mucho más antigua de lo que pudiera imaginarse; si no, recuérdese el ejemplo –quizá no tan mítico– de la simbolización manifiesta en la querrela entre los salvajes centauros y la representación virtuosa de los lapitas en la mitología griega.¹

Pese a que esa estampa remonta a contextos temporalmente alejados del presente e incluso del periodo del cual se pretende reflexionar aquí, es preciso decir que su “fundamentación” se mantuvo hasta muy entrado el siglo XVIII, aunque, claro está, envuelto en el velo de un discurso estéticamente diferente al expreso en el tradicional mito griego. La otredad americana² vendría a significarse o, mejor dicho, a conceptualizarse en una suerte de correspondencia análoga con la ambivalencia intrínseca a la representación centáurica que, como señala Subirats (1983: 330-331), encarnaba lo más brutal de la naturaleza humana, representando el carácter semibestial que los hacía “ajenos a la justicia, anárquicos e incontrolables [ejemplo] de incultura y de naturaleza ruda y violenta”.

Como es bien sabido, la ambigüedad entre lo humano y lo animal –o, lo que es igual, entre lo cultural y lo natural– fue objeto de intensos debates desde los primeros tiempos de encuentro interétnico en América (Amodio, 1993). No obstante, el carácter ambivalente que buscó neutralizar cualquier intento de igualar las expresiones culturales, si se llegaba a admitir su existencia, de los centauros –morenos, mulatos, pardos, negros, zambos e indígenas– con la de los lapitas modernos –europeos civilizados y criollos “blanquizados”– no desapareció tras los primeros momentos de la Conquista. Transcurridos más de 200 años de contacto interétnico ininterrumpi-

¹ La batalla entre centauros y lapitas se utiliza aquí en sentido metafórico, al homologar la representación que se hizo de la sociedad blanca europeizada con los “[...] serenos rostros de los lapitas que irradian un sosegado equilibrio”, y de los negros, indios y “mestizos” que, al igual que los centauros, se representaron distantes de “[...] la ley, la cultura y la polis” (Subirats, 1983: 330-331).

² En función del presente trabajo, la expresión “otredad americana” alude a los grupos sociales marginales en relación con la “calidad de gentes” propia del modelo de organización estamental colonial. Se hace esta advertencia pues, *a priori* podría pensarse que la expresión se refiere en exclusiva a los indígenas que se encontraban en el continente al inicio de la Conquista.

do, las formas de negativización sufrieron variadas transformaciones.³ No obstante, no desaparecieron. Como indica Borja (1997), las preocupaciones hacia los otros –en particular negros, aunque indígenas y “mestizos” no se hallaron exentos– una vez avanzado el siglo XVII condujeron su atención a la demonización de la esfera erótica, mágica y religiosa de la vida social de estos grupos.

En este marco, el objetivo del presente artículo es analizar el fenómeno del “envenenamiento” desde una perspectiva analítica-interpretativa, buscando con esto (re)leer los discursos manifiestos por los actores sociales del contexto histórico nirguense a mediados del siglo XVIII, para lo cual se ha tomado como fuente un expediente judicial correspondiente a los años de 1735-1736, en el cual se somete a juicio la culpabilidad de presuntos implicados en “[...] el arte de matar con veneno” (ANH, 1735: 40).⁴

En las siguientes líneas se analizará el envenenamiento durante la Colonia, centrándose la atención en el asunto correspondiente a la etnicidad; es decir, la asociación de este fenómeno con determinados grupos donde, de manera generalizada, destacan negros, morenos, pardos y azambados. De esta forma se desea contribuir a la comprensión de los discursos que reforzaron la negativización de aquellos que se subvirtieron o, mejor dicho, que fueron subvertidos del canon de virtuosidad europeo, en especial en el asunto referente a la “administración de la muerte” mediante el suministro de venenos.

La jurisdicción de Nirgua en el siglo XVIII

Las descripciones de los viajeros y naturalistas que visitaron Venezuela a comienzos del siglo XIX describieron Nirgua como el “edén de la negritud” o, como señaló el barón Von Humboldt, “una república de zambos” (Acosta, 1978: 186). La jurisdicción de Nirgua (figura 1) se ubica en el actual estado de Yaracuy, adyacente a la cordillera interior de Venezuela, en su región centro-occidental. Descripciones como la de Codazzi, a principios del siglo XIX, la caracterizaron como un área de valles con un clima fresco y saludable, cuyo calor en la zona tórrida se debía a la acción de los vientos

³ De acuerdo con Amodio (1993), las primeras negativizaciones de la alteridad americana apuntaron a deformar los rasgos físicos de aquéllos considerados como “otros”. Son clásicos los ejemplos de las primeras ilustraciones que buscaron ilustrar la “monstruosidad” de los seres que habitaron estos territorios. No obstante, el contacto sostenido dio paso a otros tipos de negativizaciones que más tarde estarían muy asociadas con el carácter profano y demoníaco de algunas de sus prácticas culturales.

⁴ El expediente se encuentra ubicado en la Academia Nacional de la Historia de Venezuela (ANH, 1735).



Figura 1 Agustín Codazzi, *Nirgua y valles adyacentes a su jurisdicción en el mapa de Venezuela, 1810* Fuente Google / adaptación de la autora

que descendían del conjunto de serranías contiguas. Todas las descripciones que de una u otra forma posaron la atención en Nirgua no pudieron deslastrarse ni mucho menos omitir el asunto referente a la composición de su población. El propio Codazzi (1841: 403) aseveraría que “la mayor parte [de ésta era] gente de color”. Tal fenómeno tendría una relación con su vecindad a la región de Buría, un área minera que desde los primeros intentos de conquista requirió la importación de numerosos contingentes de mano de obra esclava (García-Castro y Bellard, 2012). La fundación de Nirgua se intentó a partir de 1555. Sin embargo, durante más de 70 años la resistencia jirajara cercenó cualquier intento de asentar ciudades hispanas de larga duración. No fue hasta 1628 cuando el gobernador Juan de Meneses y Padilla estableció su antecedente más inmediato, el poblado de Nuestra Señora de la Victoria del Prado de Talavera (Codazzi, 1841).

La exacerbada proporción de población negra en una misma circunscripción, gran parte de ella en condición de libertad, fue más o menos atípica en la Venezuela colonial, según indica Rojas. Una parte importante de los poblados coloniales se dispuso a partir de una doble ecuación: por un lado abundaron los pueblos, villas y ciudades de blancos, y por el otro los pueblos de misión. De acuerdo con da-

tos suministrados por este mismo autor, para 1797 la población nirguense se hallaba compuesta por al menos 96% de pardos,⁵ una cuestión poco diferente a antiguas descripciones de otros viajeros, como Juan de Salas, quien en 1765 afirmó que en sus “exidos y valles inmediatos [habitaban] 966 varones entre grandes y pequeños; mujeres 1 110 entre pequeñas y grandes, pardos todos” (Rojas, 1999: 182).

Cabe destacar que la jurisdicción de Nirgua, pese a ser “una población estructurada en términos urbanos, institucionales y de prosperidad territorial como una ciudad de blancos [también era en sí misma] una novedad: se trata de un centro urbano fundado, organizado y con control de los mecanismos institucionales de poder por parte de la casta de pardos” (*ibidem*: 182). Esta suerte de ambivalencia se expresó en el desarrollo de las líneas ulteriores, pues, pese a tratarse de “una villa de pardos”, en los discursos de la población nirguense se continuaron reproduciendo las negativizaciones impuestas hacia ellos por la ideología y la institucionalidad propia de la elite blanca colonial.

Preliminares sobre el caso de estudio

El 22 de julio de 1735 un hombre pardo fue asesinado en el valle de Cabria, adscrito a la jurisdicción de Nirgua de la entonces provincia de Venezuela. El hecho fue ejecutado por el alférez mayor de esa ciudad, en quien también se hallaba depositada una de las varas de alcalde de la santa hermandad. El motivo del asesinato se relacionó con el delito de envenenamiento. Aquel hombre pardo había cobrado fama por asesinar con hierbas venenosas a los vecinos del valle. El escándalo estalló en aquel año, tras la muerte por envenenamiento de un cura capellán de esa jurisdicción, atribuida, al igual que muchas otras, a las acciones de aquel hombre pardo. Pese a que el caso refiere esa fecha, el testimonio de los testigos muestra que el rumor de los envenenamientos databa de 15 años antes que la fecha del expediente, momento que se relaciona con la llegada de Domingo Andrés de Cobos a la zona. El caso causó revuelos en la opinión pública de esa pequeña población, en primer lugar por el “estupor” de ese tipo de crimen —estrechamente anclado a la superstición— y luego por su magnitud, la cual se asoció con la cantidad de personas asesinadas, su concentración en la zona de Cabria y otros valles contiguos, como Oruje o los sitios de las Guabas y Guamita, y, no menos importante, la atribución de delitos similares a otros azambados y negros esclavos que también residían en la región.

⁵ Con el término “pardos” se abarcan todas las “combinaciones” de castas conocidas para ese periodo.

Las causas criminales seguidas contra el crimen de envenenamiento en los antiguos territorios de la provincia de Venezuela en el siglo XVIII muestran –con la clara excepción del presente caso– un carácter parcializado, individual y privado de aquel delito.⁶ Por eso, la elección de esta causa se corresponde con su carácter excepcional, pues la conmoción generalizada otorgada a esta gran “ola de envenenamientos” permite alcanzar una aproximación al imaginario social entretejido en relación con este crimen y su asociación con la etnicidad de los grupos sociales vinculados o, en su defecto, desvinculados del mismo.

El foco de análisis se concentra en los discursos de los testigos presentes en el caso emprendido contra don Romualdo de Guevara, alférez mayor y alcalde de la santa hermandad de la ciudad de Nirgua por asesinar a Domingo Andrés de Cobos, quien según los rumores había dado muerte al menos a ocho personas, entre las que se encontraban un antiguo alférez llamado Juan A. Matheos, a quien habría envenenado tras recibir su visita; Bonifacio Alberto de Cobos y Ana de Santiago, ambos hermanos suyos; Anastasia de Artiaga, vecina de Cabria; Sebastián Bejarano, cura capellán del valle a quien presuntamente envenenó por abofetear a su hija, tras descubrirla en actitudes lujuriosas con su hermano, y tres personas más que fallecieron de una “extraña enfermedad” que azotó el valle de Oruje tras la residencia de un año de Cobos y su familia.

También se declaró el frustrado intento de envenenamiento contra Juana Bautista de Ferrer –esposa de Bonifacio Alberto de Cobos y cuñada de Domingo–, quien sobrevivió tras la rápida intervención de un médico curandero. En los testimonios recogidos se acusó a la esposa e hija de Cobos de tener el mismo vicio que Domingo Andrés. También se imputó a Joseph Enriques, un negro loango residente del sitio de la Guamita –situado asimismo en la jurisdicción de Nirgua–, quien presuntamente envenenó a su amo don Pablos Enriques por mano de otro negro llamado Sebastián, al darle a comer unos huevos envenenados. Por último, se imputó a Martín de Cuevas, un esclavo del vecino sitio de las Guasbas, el asesinar a Pascual, un compañero de esclavitud, en la hacienda de su amo Isidro Vidal.

En las generalidades del caso se aprecia que los asesinatos, los cuales implicaron algún tipo de relación jerárquica –entiéndase la ecuación “amo-esclavo” o la rela-

⁶ Por lo general, en estos expedientes se narran delitos puntuales que poco trascienden la cifra de una única víctima, la cual era asesinada por diversos motivos que se resumen en desavenencias con los ejecutores del delito. En total se encontraron ocho causas correspondientes a los años entre 1707 y 1789, los cuales provenían de Caracas, Nirgua, Barquisimeto, Turmero y Barcelona. Si bien la ejecución del delito recayó en manos de blancos, negros, indígenas y mestizos, la preparación y el conocimiento de los venenos –en la mayoría de los casos– se circunscribió a los tres últimos grupos.

ción de un pardo libre con un alférez o cura-, se ejecutaron por razones que de una u otra forma llevaban un ejercicio de poder considerado “ofensivo” a juicio del agravante. La muerte de Juan Agustín Matheos se habría precedido de sucesos que tácitamente enuncian la existencia de desavenencias entre ambos.

El envenenamiento ocurrió una vez acordada la “paz”. Tras una visita realizada a Cobos, Matheos “resultó hincharse todo, piernas, cuerpo [...] parecía un mostro y murió brevemente” (ANH, 1735: 37). Entretanto, el fallecimiento del padre Sebastián Bejarano se habría relacionado con el agravio físico contra María Madalegna de Cobos –hija del acusado-, quien luego de este hecho lo amenazó públicamente, diciendo que “[...] pocos serían los días de su vida” (*ibidem*: 34). Este asesinato despertó una pesquisa legal contra aquellos que de una u otra forma estuvieran afanados en dar muerte con veneno, lo cual condujo a delatar a otros dos esclavos que residían en los alrededores de Cabria, de quienes se creía que uno de ellos había asesinado a su amo. Si bien este último caso no detalla las causas que explicarían el asesinato, no es precipitado pensar que pudo tener que ver con las tensiones inherentes al ejercicio de poder intrínseco al vínculo amo-esclavo.

La relación “causa-efecto” cambió de manera tangencial cuando el envenenamiento implicó a sujetos no dispuestos jerárquicamente en las relaciones de poder, o al menos no con claridad. Las muertes de Ana de Santiago, Bonifacio de Cobos, Anastasia de Artiaga, Pascual y los tres vecinos del valle de Oruje obedecieron a problemas gestados en el seno de relaciones no autoritarias. A diferencia de los casos anteriores, éstos no habrían tenido por causa la venganza hacia el poder ejercido contra la figura del agravante. Asimismo, es preciso decir que la superstición o, mejor dicho, el sentido supersticioso relacionado con las muertes por envenenamiento sólo se adscribió a los casos de iguales; es decir, a las muertes que no daban muestras de relaciones autoritarias entre los implicados.

Mencionemos el infructuoso caso de envenenamiento presuntamente cometido por Cobos contra Juana Bautista de Ferrer –esposa de Bonifacio de Cobos, su hermano-, quien tras mostrar síntomas de una extraña enfermedad acudió a consulta con un “natural” –término que refiere a los indígenas- con dones de curandero y adivinador, quien le dijo que “era veneno [lo] que tenía en el cuerpo [y] que se lo había dado Domingo Andrés de Cobos y su mujer Dominga” (*ibidem*: 35). A partir de tal revelación Bonifacio riñó con su hermano, quien, según testimonios, lo envenenó. Entretanto, los nirguenses del momento afirmaron que el referido Domingo Andrés también había asesinado a su hermana Ana de Santiago, “echando culebras por sus partes” (*ibidem*: 34).

Al igual que Juana B. de Ferrer, el caso de Anastasia habría involucrado las supersticiosas artes de la adivinación, pero esta vez ejecutadas por un hierbero quien, tras consultar la lumbre del agua, determinó quién era la persona que le había hecho daño tras ver la figura “de Cobos de medio cuerpo para arriba” (*ibidem*: 30).

En cuanto a las muertes de los tres vecinos de Oruje, quienes fallecieron de una “misteriosa enfermedad”, tampoco se hallaron exentas de supersticiones, pues, como afirmó un testigo, “en el tiempo de un año que tuvieron allí de vecino a Cobos, tuvieron el contratiempo de calenturas que les [llenaban] los cuerpos con escamas que les midonaba el pellejo [resultando] muerto[s] tres de la enfermedad, en dicho valle que no pasó en otra más parte” (*ibidem*: 28).

Respecto a la muerte del esclavo Pascual, un testigo alegó que el envenenamiento fue producto de la ingesta de huesos y gusanos proporcionados por su compañero Martín de Cuevas. A diferencia del resto de los decesos, el carácter supersticioso de este último estaría dado por el sentido profano de las sustancias ingeridas por la víctima.

Etnicidad, muerte y envenenamiento en la Nírgua dieciochesca

La muerte como mecanismo de justicia de los subalternos. En este brevísimo relato, el asunto del envenenamiento parece asignarse a la acción de aquellos que no pertenecen al estamento blanco; a estos grupos se les atribuye el conocimiento relativo a la administración de las hierbas, sea ésta para su uso medicinal o para el arte de envenenar (Amodio, 2002). Si se detalla con detenimiento la particularidad de los discursos expresos en relación con las muertes, se observan elementos importantes. El primero de ellos se asocia con el uso instrumental del envenenamiento como estrategia de venganza y autogestión de la justicia, como se hace ver por parte de los testigos. Este aspecto sólo adquiere sentido si se reflexiona acerca de la administración de los mecanismos de regencia judicial durante la Colonia, los cuales se hallaban en su mayoría en manos de blancos o criollos blanquizados. Incluso si no fuera así, estos mecanismos se regirían por una serie de estructuras ideológicas e institucionales que favorecerían el aseguramiento de los intereses y disposiciones que sostendrían el “natural” estado de las cosas (Reid, 2007), y con esto nos referimos al ordenamiento de las jerarquías sociales inherentes a cualquier sistema colonial.

Lo interesante del envenenamiento, en especial si se observa en localidades con proporciones significativas de población negra, india y “mestiza”, es la función de “forjar justicia” al hacer uso de métodos subalternos a las estructuras judiciales que,

a *priori*, condenarían las prácticas contra el canon de virtud impuesto desde Europa, pues, como señalan los testigos, este hábito otorgaba la posibilidad de arbitrar por cuenta propia aquello que consideraban injusto, en este caso “aplicando el veneno a aquellos que parece” (*ibidem*: 35).

Este tipo de prácticas se localizaron, en circunstancias similares, en otros contextos coloniales. Citamos como ejemplo la investigación realizada por Cogollos Amaya y Vargas Poo (1997), quienes, al revisar una amplitud de causas criminales relacionadas con la acción de la Inquisición en el contexto neogranadino del siglo XVII, encontraron que el envenenamiento se empleó como “desquite” contra quienes previamente habían causado algún daño o agravio al victimario. Este tipo de conducta estuvo visiblemente anclada a los grupos esclavos, quienes, ante el maltrato o la negativa de recibir la libertad, envenenaban a sus amos como estrategia de venganza. A grandes rasgos, este principio es capaz de explicar las motivaciones y formas de (re)establecer y (re)significar las leyes que regían la administración de justicia en el seno de los grupos sociales subalternos, los cuales casi siempre se hallaban exentos –política, económica y culturalmente– de la posibilidad cierta de ejercer un control efectivo sobre los espacios oficiales destinados para tal fin.⁷

El envenenamiento y su representación en los discursos de la sociedad nirguense de mediados del siglo XVIII refuerza en mayor o menor grado el imaginario expreso en las letras de aquella carta escrita en Popayán en el año de 1592, donde se afirmaba que la esclavitud no era un agravio y que la misma era necesaria para alejar a los negros de la bestialidad, “donde sin ley ni Dios” vivían para así llevarlos a una “tierra mejor” en la que habitaran “en policía y religión” (Arboleda, 1966: 137).

Siglo y medio más tarde muchos de esos esclavos y su descendencia libre siguieron manejándose en las periferias de la ley, con su propio y “bárbaro” sistema de justicia, en el cual, como afirman los propios testigos, el envenenamiento fungía como mecanismo para “vengar las pasiones” (ANH, 1735: 28). No es casual que sólo en los ricos valles de negros, morenos, pardos y azambados de la entonces jurisdicción de Nirgua se gestara esta “epidemia de envenenamientos”, en la que la población blanca parecía hallarse exenta por completo salvo, claro está, cuando se demostraba su carácter de víctima.

⁷ Pese a que, como afirman los estudios históricos, Nirgua se hallaba controlada por la casta parda, el ejercicio efectivo del poder y la autoridad –moral y física– se continuaba dando en los términos propuestos por el aparato ideológico e institucional de la elite blanca colonial. La existencia de una clase parda en el poder de ningún modo niega la presencia de una subalternidad negra o parda en los márgenes del control económico e institucional, en el contexto nirguense dieciochesco.

Es probable, como lo muestra bien la ausencia de expedientes de naturaleza similar, que este tipo de fenómenos casi nunca se encontrara en otras ciudades donde las proporciones de castas resultaban más beneficiosas para el sostenimiento del orden y el cumplimiento cabal de las leyes de Dios en la Tierra. Es posible que este hecho se debiera a la existencia de otras formas de interpretar la estética de las muertes atribuidas aquí al envenenamiento y no a la inexistencia de este fenómeno en poblaciones con diferentes características a la de Nirgua.

Superstición, transgresión, muerte y envenenamiento

La negativización de los grupos disidentes al estándar de virtud europeo centraría su atención en los aspectos relativos a lo “mágico”, a la sexualidad y a la religión. Como señala José Ángel Rodríguez (1998: 9), pecadores resultaban todos aquellos “que transgredían las leyes y códigos sociales de la época”, y a quienes casi siempre imputaban este tipo de desviaciones eran precisamente a las “calidades” más bajas de la población.

Si se detalla el carácter supersticioso que envuelve el caso de estudio, se notarán aspectos interesantes. El primero tiene que ver con la distribución social de los roles en torno a “lo mágico”. A la población negra, parda y azambada se le atribuye el vicio de dar muerte con venenos, mientras que a los “naturales”, el arte de la cura y la adivinación. La intención de este trabajo no es de ningún modo generalizar tal afirmación. Los expedientes relativos al tema dan muestra de que en otros contextos, como Turmero y Barcelona,⁸ a los indígenas se les atribuyó el vicio de matar con hierbas venenosas. Pese a la diversidad de realidades que suelen hallarse en las prácticas subalternizadas, se atribuyeron a los no blancos; es decir, a los negros, indios, pardos, mulatos, zambos y a todos aquellos considerados como “mestizos”. Como señala Alberto Ortiz (2012: 11), la existencia de “variantes locales en cuanto a la tipología específica del enemigo” fue común entre las diferentes jurisdicciones del periodo colonial.

La segunda cuestión tiene que ver con la adscripción de las prácticas supersticiosas –vinculadas con la muerte– a las relaciones sociales situadas al margen de la autoridad moral, religiosa y judicial (Farberman, 2012). Como se muestra en la figura 2, las

⁸ Tanto para Turmero como para Barcelona se encontraron expedientes donde se acusaba a indígenas de haber dado muerte a otras personas con hierbas venenosas. Véase, respectivamente, las “Causas seguidas a Alejandro Díaz Betancourt en nombre del capitán Vicente sobre que Matheo Ceballos, indio del pueblo de Cagua mato a José Antonio Núñez con hierbas venenosas” (ANH, 1736), y los “Autos seguidos contra varios indios por haber dado hierbas venenosas a otro indio nombrado Santiago Laucho” (ANH, 1789).

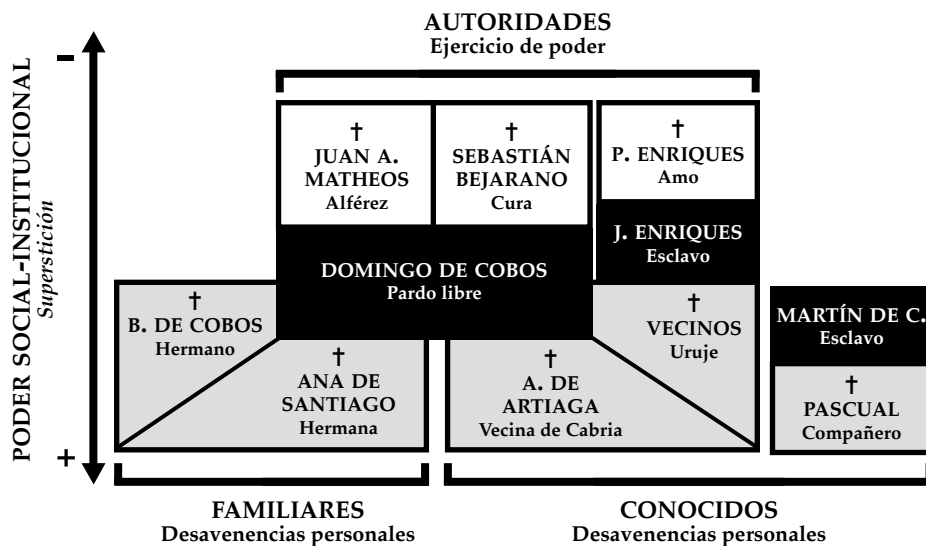


Figura 2 Organización de los casos de acuerdo con las causas de envenenamiento y la aparición de prácticas supersticiosas. Los recuadros sombreados indican los casos de muerte donde se vieron presentes discursos y prácticas supersticiosas

Gráfico: Julimar Mora

adivinaciones, las “epidemias”, las perversiones sexuales y la profanía de dar muerte con sustancias de los ya fallecidos fueron fenómenos que no se asociaron con los casos de envenenamiento que involucraron a las autoridades del momento. La aparición de estas prácticas se adscribió de manera exclusiva a las relaciones entre iguales —entiéndase familiares y conocidos, entre ellos vecinos y compañeros de esclavitud—, una cuestión que asociamos con la posibilidad y, sobre todo, el interés que despertaba explicar la muerte en los contextos sociales más íntimos; es decir, aquellas que tenían lugar en la esfera de la familia y la comunidad.

Las prácticas adivinatorias requerían demandantes que solicitaran al visor mediar con el mundo espiritual para determinar las causas de muerte y la posible identidad del agraviante. Por lo general, este interés se suscitaba entre los miembros del pueblo que, como es natural, se veían conmovidos o atraídos por el hecho mortuario. Poco necesaria parecía la búsqueda de explicaciones respecto a la muerte de quienes “visiblemente” habían mostrado tener razones para ser asesinados, una cuestión frecuente cuando intervenía el ejercicio de poder, muchas veces violento, que podía sostener un cura ante un pecador, un amo ante su esclavo o un alferez ante el pueblo de su jurisdicción.

La tercera cuestión tiene que ver con la erotización de los envenenamientos en las víctimas del sexo opuesto. Todos los casos, con la excepción del de Ana de Artiaga, detallan la forma como fueron envenenadas las víctimas; en aquéllos donde la relación víctima-victimario fue hombre-hombre, la forma de envenenamiento se redujo a la ingesta oral de algún tipo de comida o bebida en la que se habría imbuido la sustancia venenosa causante de la muerte. No obstante, el único caso cuya ecuación fue mujer-hombre, con la evidente excepción del de Anastasia de Artiaga, por no ofrecer detalles de este tipo, rompió ese esquema. Nos referimos al de Ana de Santiago, hermana de Domingo Andrés de Cobos, su presunto victimario, envenenada con culebras que éste habría echado por sus partes. Tácitamente, este caso habría supuesto una doble transgresión. En primer lugar hay que destacar el agravante simbólico intrínseco al hecho de insertar “culebras” por las partes de una mujer, con base en el contexto histórico dieciochesco y el cúmulo de tabúes sexuales y religiosos que ataviaban la idea de una persona virtuosa. De acuerdo con la visión bíblica –nada ajena a la ideología imperante en las colonias americanas de mediados del siglo XVIII–, la culebra representaba la encarnación material de lo maligno –en términos espirituales– y del pecado –en términos morales–, y era todo aquello de lo que debía cuidarse una “buena” mujer. Como señala Moraña (1996: 83), la serpiente “se asocia aquí con el demonio y, también, con la sexualidad libre”. Por consiguiente, el envenenamiento de Ana de Santiago por esta “vía” vendría a significar no solo la “mostrificación” de Domingo, sino también de las mujeres de su familia, una cuestión que se ratifica con las constantes acusaciones que también se dirigían contra su esposa y su hija lujuriosa. En segundo lugar es preciso exaltar el asunto del incesto y la bestialidad. La inserción de culebras por las “partes” íntimas de Ana se habría entendido ante los ojos de la época como un doble acto de profanación moral: por un lado, un evidente incesto, y por el otro, una muestra de actitudes sexuales proclives al bestialismo, ambos símbolos de depravación y pecado (Rodríguez, 1998; Pino, 1992).

La cuarta y última cuestión tiene que ver con la vieja transgresión asociada con la “mostrificación” de comer gente. Desde los primeros años de la Conquista, e incluso desde antes –recuérdese que el tabú relativo a la ingesta de “carnes humanas” data de tiempos más antiguos (Arens, 1981)–, el canibalismo representó una de las más férreas negativizaciones de las que fue objeto la alteridad americana (Amodio, 1999), un asunto que 200 años más tarde al parecer no había desaparecido, o al menos no del todo. Los discursos que legitimaron la inferioridad de los no europeos en términos de incivilidad variaron en los más de 300 años de conquista y colonización, un hecho que explica la necesidad inexorable de resemantizar los códigos visibles de los anti-

guos estigmas atribuidos a los “otros” para otorgar sentido a la avanzada civilizatoria emprendida por Occidente sobre estas tierras que, para entonces, resultaban bastante extrañas. Si bien para el siglo XVIII resultaba difícil el sostenimiento de esta hiperbolización de lo negativo, es preciso decir que muchos de estos principios se (re)ajustaron a las formas de transgresión moral lógicas al contexto colonial dieciochesco. Éste fue el caso del envenenamiento por sustancias humanas, es decir, por la ingesta de huesos atribuida a la muerte dada por Martín de Cuevas a su compañero Pascual.

Al igual que con la bestialidad y el incesto, esta nueva expresión de “canibalismo” resultó ser lo suficientemente transgresora como para ser causal de muerte de aquel que siquiera haya tenido contacto con los restos humanos de un fallecido. Como señala Carlos Jáuregui (2008: 13): “En la esencia caníbal [se] proveen [nuevos] modelos de constitución y disolución identitaria [...] El caníbal desestabiliza constantemente la anátesis adentro/afuera”. De esta manera transgrede los límites esenciales de lo espiritual y lo corpóreo. En el presente caso, la ingesta de otro derivó en la expulsión de lo propio; el consumo de huesos humanos fue, en sentido metafórico, el consumo de la muerte: el cuerpo devorado devoraría la esencia de su devorador, lo corpóreo se apropiaría de lo espiritual, y viceversa. Aquí la inminente superstición.

El “negro envenenador” como simbolización de lo pérfido

La dualidad cartesiana intrínseca a la cosmovisión occidental –si es que vale la generalización– ha sido y sigue siendo responsable del carácter ambivalente que guía nuestra percepción sobre las cosas (Ballesteros, 2006). Esquemas como “lo bueno y lo malo” o “lo sagrado y lo profano” son claros ejemplos de modelos “metacognitivos” que desde tiempos bastante antiguos organizan la construcción de realidades en el seno de Occidente. En este sentido es preciso decir que el asunto de la muerte no ha escapado de los mismos principios. La nada vaga dualidad respecto a “la vida y la muerte” serviría como base o, mejor dicho, como sustrato estructurante de la legitimación del orden social colonial que –como se ha visto– asignó de manera clara la administración de la muerte a los grupos sociales que pretendía “mostrificar”.

El asunto referente a la admiración de la vida comenzó a quedar bastante claro a finales del siglo XVIII y principios del XIX, cuando empezaron a proliferar en Venezuela un conjunto de regulaciones que buscaron desmontar, sin mucho éxito, el eclecticismo sincrético que había reinado a través de las muy diversas artes de la curación. La poca regulación y el carácter periférico de extensas zonas de las provincias habían sentado el

escenario propicio para el desdibujamiento de las fronteras entre lo oficial y lo no oficial; es decir, entre lo que debía condenarse y lo que no, ya que, como señala Amodio (1997) para la Caracas del siglo XVIII –aunque también aplica a las vastas porciones del actual territorio venezolano–, eran comunes los usos del conocimiento popular, prácticas rituales y el consumo de sustancias propios de los grupos indígenas y otros sectores de la población. A finales de siglo era “oficial” que el asunto que la “vida” debía ser resguardada por un selecto grupo de la población, del cual resumiremos las dos premisas más generales del viejo canon de virtuosidad europeo: debían ser hombres, pero, sobre todo, blancos.⁹

Este tipo de dualidades representaba un gran depósito de metáforas que, de fondo, escondían los trazos de la estructura social donde se adscribían. Como cualquier dualidad, si el oficio de la vida –y su garantía– habría de reservarse a quien demostrara ser portador de virtud, entonces el vicio de la muerte –y su garantía– habría de reservarse a quien, por el contrario, demostrara ser portador de defecto y vileza. Si bien para 1735 no eran del todo “oficiales” las regencias en torno a lo médico –como oficio de resguardo a la vida–, para esa misma fecha el imaginario en torno a la muerte y su administración poseía ya los mismos rasgos, pero sobre todo los mismos rostros, los cuales mantendría tras el esclarecimiento, más o menos contemporáneo, de las premisas que regirían el oficio médico luego de la llegada del protomedicato a territorios venezolanos.

Los discursos en torno a la muerte y el envenenamiento dan muestra del carácter subterráneo de esta forma de delito.¹⁰ Su relación con la diversidad de tabúes, supersticiones y transgresiones descritas en el apartado anterior muestra cómo la “mostrificación” de los otros, en muchos casos, operó valiéndose de un sistema de símbolos –*a priori* negativos– que, como en un cualquier otro sistema lingüístico, se conjugaron para formar unidades significantes que estuvieron particularmente adaptadas a las necesidades sociales de los diferentes contextos coloniales. Como señala Alberto Ortiz (2012), en territorios tan vastos y de tan marcada diversidad como los americanos resultó necesaria la creación de imaginarios locales en relación con la estereotipación del enemigo; es decir, de aquél de quien había que cuidarse por ser portador de pecado y vileza.

⁹ Para esa fecha, sobre todo en la ciudad de Caracas, comenzaron a proliferar los expedientes judiciales sobre los usos “no facultativos” de la medicina por parte de los curanderos y otras personas, generalmente de los estamentos bajos de la población.

¹⁰ Por “subterráneo” entendemos el universo de significaciones oscuras, silentes y marginadas de la ideología oficial del contexto colonial dieciochesco.

En este sentido, la imagen del “negro envenenador” pareció ser la ecuación resultante de las ideas y miedos que sostuvieron la “demonización” de aquellos que en verdad representaban un peligro, pero no a la “vida”, sino a la conservación del orden social preestablecido. El mito del “negro envenenador” fungiría como metáfora de la amenaza que representaban los negros, pardos, morenos y azambados para el sostenimiento del sistema de estamentos en el periodo colonial.¹¹ El miedo de un negro –o pardo– envenenando a otro negro –familiar, vecino o compañero de esclavitud– actuaría como contención del peligro asociado con una población constituida casi en su totalidad por pardos; serviría de espejismo, es decir, de advertencia para “sí mismos” y no para aquellos que, pese a su poder, se ostentaban como víctimas. El problema estructural de este caso yace en el delito, metafórico y fáctico, de lo que significaba un esclavo envenenando a su amo o un pardo libre dando muerte a un cura o al alférez de su pueblo.

El envenenamiento como mofa

A este cuadro se suma el asunto relativo al envenenamiento como sello particular de muerte y mofa contra la integridad de los cuerpos que fueron transgredidos. El envenenamiento, y su expresión corpórea, constituye un símbolo de escarnio social, pues las muertes, por su carácter liso y deformado, se convierten en una especie de asunto público. Todos, absolutamente todos, saben cuándo alguien muere envenenado, y asimismo sienten la potestad de inferir los motivos que condujeron al envenenador a burlar la vida de su víctima. El sentido de mofa resulta del hecho de que el objeto para provocar la muerte –comida, bebida o algún animal– por lo general era suministrado por un sujeto de “confianza” o, en su defecto, relativamente cercano a este último. De igual forma acontecía con la expresión material del delito. La hinchazón del cuerpo y la aparición de rasgos como “el rostro negro [al igual que] las uñas de los pies y manos” (ANH, 1735: 27) representan la profanación del cuerpo. Como dice Natalia Hernández (2012), la expresión caótica –desordenada, fragmentada o destruida– de éste es irremediamente un símbolo de maldad y perversidad; es decir, la antítesis de lo bello, armonioso y bondadoso.

¹¹ El trabajo realizado por Frédérique Langue (2012) demuestra la fortaleza que tenían las ideas relativas al miedo a los esclavos y a la “pardocracia” –un término acuñado más tarde por el libertador Simón Bolívar–, como una clase peligrosa para el sostenimiento del orden tanto del sistema colonial español como el ingénito a la elite emergente de blancos criollos que después lideraría el proceso independentista en Venezuela.

Sin duda el cuerpo –en este caso el envenenado– es en sí mismo una alegoría de las condiciones sociales –el ejercicio desmedido del poder y el conflicto interpersonal– que dieron paso a su condición (Migliori, 2002). Para rescatar las palabras de Jáuregui (2008: 13), los “límites, fragilidad y destrucción [d]el cuerpo sirve[n] para dramatizar y, de alguna manera, escribir el texto social”. El cuerpo envenenado fue muestra de la venganza y del poder silente que ejercieron los pardos, negros y azambados subalternos en el contexto social nirguense de mediados del siglo XVIII.

Consideraciones finales

Este trabajo no buscó fijar su atención en la demonización de Domingo Andrés de Cobos ni de los esclavos Martín de Cuevas y Joseph Enriques. Más bien intentó analizar la simbolización de éstos como “insignia” de su casta y estamento social: la negativización de Cobos no fue otra cosa que la condena contra todos quienes se pensaban iguales a él. Este hecho parecería bastante extraño –o incluso paradójico– si se piensa en las particularidades de la sociedad colonial nirguense de mediados del siglo XVIII. *A priori*, sería fácil atribuir el sentido de la negativización social al ataque que un determinado grupo o casta emprende contra “otro” al que considera radicalmente diferente a sí mismo. No obstante, tal premisa carecería de sustento en la presente investigación.

El *locus* de enunciación de las criminalizaciones que atribuyen los delitos a las figuras mencionadas deviene del seno de la propia sociedad parda, incluso de familiares, amigos, vecinos y allegados de los implicados, los cuales no titubeaban al distinguir la condición social de los mismos. Adjetivos como “pardo”, “moreno”, “azambado” o “negro loango” servían como plataforma para justificar –quizá en forma más inconsciente de lo que se cree– la diversidad de delitos, supersticiones y transgresiones que se entrecruzaban para deformar la imagen que se construía acerca de estos grupos. La relación entre crimen y etnicidad no es para nada tácita.

El hecho de que la sociedad nirguense estuviera conformada casi en su totalidad por población parda no niega la existencia de relaciones de poder en su seno, ejercidas con el mismo temple y firmeza como si tratara de cualquier otra ciudad “de blancos” o pueblo de misión. En este sentido no es inadmisibles la tesis de que el envenenamiento pudo fungir como un mecanismo de justicia alterno al sistema oficial de cortes y hermandades. El asunto de la subalternidad también explica el carácter metafórico que se atribuyó al envenenamiento como amenaza contra el sistema de organización social colonial, pues fungió a modo de “contrapoder”, sin importar si

fue ejercido por la acción de los propios pardos –guiados por la razón ideológica e institucional de la elite blanca– o por la de los blancos.

También resulta interesante observar la forma como el envenenamiento concier-
tó dentro de sí los códigos de diferentes transgresiones y pecados de la época para
forjar, en su idea, un imaginario escandaloso que haría de 11 muertes la esencia vi-
va de una profunda turbación y miedo hacia el hecho mortuorio, el cual mantuvo su
vigencia durante 15 años o quizá mucho más. El envenenamiento haría de los ne-
gros y pardos los “centauros” de la vieja querrela griega, pero esta vez en el escena-
rio criollo de pequeños pueblos situados en la provincia de Venezuela del siglo XVIII.

Bibliografía

- Academia Nacional de la Historia (ANH), “Autos seguidos contra varios indios por haber dado hierbas venenosas a otro indio nombrado Santiago Laucho”, 1789, Judiciales, Móvil 10, c. 26, doc. 260.
- _____, “Causas seguidas a Alejandro Díaz Betancourt en nombre del capitán Vicente sobre que Matheo Ceballos, indio del pueblo de Cagua mató a José Antonio Núñez con hierbas venenosas”, 1736, Civiles, Móvil 1, libro 169, exp. 3.
- _____, “Autos seguidos contra Juan Romualdo de Guevara alcalde de la hermandad por la muerte dada con arcabuz a Domingo Andrés de Cobo, acusado este último de haber dado hierbas venenosas a varias personas”, 1735, Civiles, Móvil 1, libro 151, exp. 2.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel, *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, La Habana, Casa de las Américas, 1978.
- AMODIO, Emanuele, “Las calenturas criollas. Médicos y curanderos en Cumaná [Venezuela] durante el siglo XVIII”, en *Procesos Históricos*, núm. 1, 2002a.
- _____, “Los caníbales mutantes. Etapas de la transformación étnica de los caribes durante la época colonial”, en *Boletín Americanista*, núm. 49, 2002b, pp. 9-29.
- _____, “‘Curanderos y médicos ilustrados’. La creación del protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII”, en *Asclepio*, vol. XLIX, núm. 1, 1997, pp. 95-129.
- _____, *Las formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Quito, Abya Yala, 1993.
- ARBOLEDA LLORENTE, José, *Popayán a través del arte y la historia*, t. I, Popayán, 1966.
- ARENS, William, *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, México, Siglo XXI, 1981.
- BALLESTEROS, Plinio, “El pensamiento físico en la cosmovisión occidental”, en *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*, núm. 11, 2006, pp. 287-315.
- BORJA, Jaime Humberto, “Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena (1550-1650)”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Centro de Estudios de Historia de México-Conzumex/UIA, 1997, pp. 147-166.

- CODAZZI, Agustín, *Resumen de la geografía de Venezuela*, París, Imprenta de H. Fournier y Compañía, 1841.
- COGOLLOS AMAYA, Silvia y Martín VARGAS POO, “Inquisición y muerte en el siglo XVII. Lecturas y apreciaciones sobre el fenómeno de la muerte desde distintos procesos inquisitoriales: causas juzgadas por el Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias”, en *Religión y etnicidad en América Latina*, t. I, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1997, pp. 327-337.
- FARBERMAN, Judith, *Magia, brujería y cultura popular: de la colonia al siglo XX*, Buenos Aires, Penguin Random House, 2012.
- GARCÍA-CASTRO, Álvaro y Eugenio BELLARD PIETRI, “El fuerte de San Juan de Nirgua: una fortificación desconocida”, en *Presente y Pasado. Revista de Historia*, vol. 17, núm. 33, 2012, pp. 179-184.
- HERNÁNDEZ, Natalia, “La historia de la medicina y de la enfermedad: metáforas del cuerpo y de las instituciones. De la Edad Media al siglo XIX”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 45, 2012, pp. 109-117.
- JÁUREGUI, Carlos, *Canibalía: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2008.
- LANGUE, Frédérique, “La culpa o la vida. El miedo al esclavo a finales del siglo XVIII venezolano”, en *Procesos Históricos*, núm. 22, 2012, pp. 19-41.
- MIGLIORI, Norma, “El cuerpo del delito: la hibridación de la metáfora corporal en el arte moderno”, tesis, Quito, Facultad de Artes-PUCE, 2002.
- MORAÑA, Mabel, *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*, Pittsburgh, Biblioteca de América-Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana-Universidad de Pittsburgh, 1996.
- ORTIZ, Alberto, *Diablo novohispano: Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*, Valencia, Universidad de Valencia, 2012.
- PINO ITURRIETA, Elías, *Contra lujuria, castidad: historias de pecado en el siglo XVIII venezolano*, Caracas, Alfadil, 1992.
- REID ANDREWS, George, *Afro-Latinoamérica, 1800-2000*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2007.
- RODRÍGUEZ, José Ángel, *Babilonia de pecados. Norma y transgresión en Venezuela, siglo XVIII*, Caracas, Alfadil, 1998.
- ROJAS, Reinaldo, “Mestizaje y poder en Nirgua. Una villa de mulatos libres en Venezuela colonial (1628-1810)”, en *Presente y Pasado. Revista de Historia*, vol. 4, núm. 7, 1999, pp. 181-193.
- SUBIRATS, Eduardo, *El alma y la muerte*, Barcelona, Anthropos, 1983.

Zombis precolombinos del Caribe: los primeros muertos vivientes de América

Mariana Pablo Norman
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

Muchos años antes de que los europeos y africanos llegaran a América existió una poderosa magia en el Caribe. En esas islas habitaron los primeros zombis, diferentes a los del vudú en cuanto a antigüedad y complejidad. Este artículo explica cinco razones para creer que los zombis precolombinos son únicos. Relacionados con los zombis, existen los primeros muñecos vudú de magia simpática y una raza ancestral de magos llamados *behiques*.

Palabras clave: muerte, precolombino, zombis, vudú, magia, magos, *behiques*.

ABSTRACT

Many years before the Europeans and Africans arrived in America, a powerful magic existed in the Caribbean. Those islands were inhabited by the first zombies, who were unlike voodoo zombies in their antiquity and complexity. This article explains five reasons to believe that Pre-Columbian zombies are unique. The first voodoo dolls of sympathetic magic are related to zombies along with an ancestral race of sorcerers called *behiques*.

Keywords: death, Pre-Columbian, zombies, voodoo, magic, sorcerers, *behiques*.

En el imaginario internacional, los zombis son una de las figuras más representativas del culto vudú. Pero ¿y si éstos ni siquiera fueran de origen africano, sino precolombino? Para asombro de propios y extraños, todo parece apuntar a que es así. Al menos en su forma más esencial. En este breve artículo pretendo analizar varias razones que apoyan esta hipótesis.

La justificación cronológica

La primera, y de vital importancia, es la justificación cronológica, porque los registros de las crónicas relativas a los pueblos del Caribe donde se menciona a este tipo de “protozombis” precolombinos anteceden, al menos por una década a las primeras oleadas de esclavos provenientes del continente africano. Fray Ramón Pané informa que escribió la anécdota en su *Relación acerca de las antigüedades de los indios* –después referida en los libros XVII y XVIII de la *Historia del almirante* de Hernando Colón (1998: cap. XVII)– cuatro años antes de entregársela a Cristóbal Colón, en 1498 –es decir, debió redactarse en 1494–: no habían transcurrido más de dos años tras el descubrimiento de América, y la llegada de esclavos no ocurrió sino hasta después de 1503 (Hurlbut, 1998: 168).

El proceso mágico de conversión de un cadáver en un autómatas y el universo de los cemíes

La segunda es el proceso mágico de conversión de un cadáver en un autómatas, el cual difiere en forma sustancial del africano en cuanto a complejidad, originalidad y antigüedad. Para obtener el conocimiento necesario y efectuar la sujeción del muerto o “zombificación”, primero debía establecerse el contacto con las deidades o cemíes. Se inhalaba un polvo extraído de una planta llamada cohoba, que producía efectos alucinógenos y permitía la comunión con las deidades corporeizadas en los cemíes, a quienes también les introducían este polvo. La inhalación se realizaba con varas huecas que hacían las veces de popotes. Hay quienes incluso han querido pensar que era una cocaína primitiva:

En esta casa tienen una mesa bien labrada, de forma redonda, como un tajador, en la que hay algunos polvos que ellos ponen en la cabeza de dichos cemíes con cierta ceremonia; después, con una caña de dos ramos que se meten en la nariz, aspiran este polvo. Las pa-

labras que dicen no las sabe ninguno de los nuestros. Con estos polvos se ponen fuera de tino, delirando como borrachos (Ortiz, 1980: 28).

Este proceso arroja información muy valiosa respecto a la magia endémica de los pueblos del Caribe. Además de la distinción de esta particular nigromancia que produce zombis, interviene el uso de una magia simpática a través de muñecos de madera o piedra llamados “cemíes”, los cuales mueven la conducta no sólo de los seres humanos, sino también de las fuerzas de la naturaleza.

Esta magia simpática –que al parecer¹ no formaba parte de los pueblos ta-merrianos, amazules, agykuyus ni yorubas, los cuales llegaron en condición de esclavos al Caribe insular– bien puede ser el origen de los muñecos vudú, estatuillas confeccionadas en cera o arcilla cuya meta es representar a una persona y que por lo general incorporan algo tomado de ella –un cabello, por ejemplo–, de modo que quien lo elabora puede dañar al individuo al dañar a la estatuilla. Asimismo puede llevar grabados los signos de algún maleficio.

La poderosa magia originaria de las islas del Caribe tiene como personaje relevante a la compleja figura del behique en relación con los cemíes, aunque –como describiré más adelante– cualquier persona puede acceder al conocimiento y crear un zombi.

El behique no sólo es el encargado de la generación de vida y muerte, sino también el agente mediante el que las potencias naturales se expresan. Él es quien puede crear, escuchar e interpretar a los cemíes con profundo conocimiento. La primera mención de estas figuras se encuentra en el *Diario del almirante* de Cristóbal Colón, donde reportó sus impresiones iniciales sobre las creencias insulares:

Idolatría u otra secta no he podido averiguar en ellos, aunque todos sus reyes, que son muchos, tanto en la Española como en las demás islas, y en tierra firme, tienen una casa para cada uno, separada del pueblo, en la que no hay más que algunas imágenes de madera hechas en relieve, a las que llaman cemíes. En aquella casa no se trabaja para más efecto que para el servicio de los cemíes, con cierta ceremonia y oración que ellos hacen allí, como nosotros en las iglesias (*apud* Colón, 1998: cap. XV).

¹ Digo al parecer, porque no fue hasta las crónicas de 1722, como la de Jean-Baptiste Labat, o las de 1797, como la del padre Moreau de Saint-Méry, cuando se hicieron las primeras referencias del empleo de este tipo de muñecos, así como de una especie de paquetes mágicos, como los *Po-tét*, recipientes que contienen cabellos o uñas de un iniciado o *Ousin*.

La intermediación del behique no sólo en la creación, sino en la manipulación de las potencias naturales, es patente cuando, una vez surgidos el Sol y la Luna del interior de la caverna Iguanaboina, Mautía-TeNuel forma a dos cemíes: muñecos por los cuales controlará y se comunicará con el astro solar y moverá al lunar: “En aquella gruta había dos cemíes, hechos de piedra, pequeños, del tamaño de medio brazo, con las manos atadas, y en actitud de sudar; cuyos cemíes estiman ellos mucho, y cuando no llovía, dicen que entraban allí a visitarlos y de repente venía la lluvia. De estos cemíes, a uno llamaban Boinayel y al otro Márohu” (*ibidem*: LXII, cap. XI).

El behique interseca los dos símbolos mayores de la cara del tiempo –el Sol y la Luna–, dotándolos con sus atributos al momento de refractarlos: la Luna está indisolublemente unida a la muerte, a la fertilidad y a la femineidad, y a través de esta última se llega al símbolo acuático: la lluvia. Ésta aparece como la epifanía del tiempo, mientras que el Sol permanece semejante a sí mismo –como apunta Durand–. En cambio, la Luna crece, decrece y desaparece, como si estuviera sometida a la temporalidad y a la muerte: durante tres días es engullida por el cielo, y por eso tantas divinidades lunares son ctónicas y funerarias (Durand, 2012: 106), entre las cuales el behique no es la excepción.

El brujo posee asimismo el poder de crear, a partir de los cemíes, líneas de comunicación con las deidades. Sin estas figuras su existencia resultaría invisible para los seres humanos y serían permanentemente inaudibles. Él los dota de estructura y de voz, al tiempo que se convierte en su intérprete:

Todos, o la mayor parte de los indios de la isla Española, tienen muchos cemíes de diversos géneros. Unos contienen los huesos de su padre, de su madre, de los parientes, y de otros sus antepasados; los cuales están hechos de piedra o de madera. Y de ambas clases poseen muchos. Hay algunos que hablan; otros que hacen nacer las cosas de comer; otros que hacen llover, y otros que hacen soplar los vientos. Todo lo cual creen aquellos simples ignorantes que lo hacen los ídolos, o por hablar más propiamente, el demonio, pues no tienen conocimiento de nuestra Santa Fe (Colón, 1998: LXII).

La fabricación y selección de los materiales con que se construyen los cemíes a manos del behique están envueltos en otro increíble proceso mágico, donde todo resulta dotado de alma, los árboles cobran vida, las piedras cohabitan en el cuerpo cálido de los humanos y las plantas poseen conciencia y voluntad. Reproduzco este fragmento de la creación de un cemí de madera porque es simplemente espectacular:

Los de madera se hacen de la siguiente manera: Cuando alguno va de camino y le parece ver algún árbol que se mueve hasta la raíz, aquel hombre se detiene asustado y le pregunta quién es. El árbol responde: “Trae aquí un behique; él te dirá quién soy”. Aquel hombre, llegado al médico, le dice lo que ha visto. El hechicero o brujo va luego a ver el árbol de que el otro le habló, se sienta junto a él, y hace la cohoba, como arriba hemos dicho en la historia de los cuatro hermanos. Hecha la cohoba, se levanta y le dice todos sus títulos como si fueran de un gran señor, y le dice: “Dime quién eres, qué haces aquí, qué quieres de mí y por qué me has hecho llamar; dime si quieres que te corte, o si quieres venir conmigo, y cómo quieres que te lleve; yo te construiré una casa con una heredad”. Entonces, aquel árbol o cemí, hecho ídolo o diablo, le responde diciendo la forma en que quiere que lo haga. El brujo lo corta y lo hace del modo que se le ha ordenado; le edifica su casa con una posesión, y muchas veces al año le hace la cohoba, cuya cohoba es para tributarle oración, para complacerle, para saber del cemí algunas cosas malas o buenas, y también para pedirle riquezas (*ibidem*: cap. XIX).

Sin embargo, no todas las maderas con ánimo quieren ser convertidas en cemíes y se tornan en *daimones* incómodos. Tal fue el terrible destino del cemí Baraguabael, qué bien puede evocar la imagen de una mandrágora viviente:

Dícese que un día, antes que la isla fuese descubierta, en el tiempo pasado, no saben cuándo, yendo de caza hallaron cierto animal tras del que corrieron y él se arrojó a una fosa; mirando en ésta vieron un madera que parecía cosa viva; el cazador, notando esto, fue a su señor, que era cacique y le dijo lo que había observado. Luego fueron allá [...] por lo que cogido aquel tronco le edificaron una casa. Dicen que el cemí salía de aquella casa varias veces y se iba al paraje de donde le habían traído [...] por esto, el mencionado señor, o su hijo Guaraionel, lo mandaron buscar y lo hallaron escondido; lo ataron de nuevo y lo pusieron en un saco. Sin embargo de esto, andaba atado, lo mismo que antes (*ibidem*: cap. XXIV).

Existieron cemíes de amplio poder que reflejaban de manera fiel la naturaleza de la deidad encarnada. Por ejemplo, el espíritu de la regeneración, que es como una especie de Fénix, llamado Buya y Aiba: “Dicen que cuando hubo guerras lo quemaron, y después, lavándolo con el jugo de la yuca, le crecieron los brazos, le nacieron de nuevo los ojos y creció de cuerpo”. O Baibrama, cemí vengativo, representación de la enfermedad:

Afirman que da enfermedades a quienes han hecho este cemí, por no haberle llevado yuca para comer. Este cemí era llamado Baibrama. Cuando alguno enfermaba, llamaban al

behique y le preguntaban de qué procedería su dolencia; éste respondía que Baibrama se la había enviado, porque no les envió de comer a los que tenían cuidado de su casa. Esto decía el behique que lo había revelado el cemí Baibrama.

Sin duda, uno de los cemíes más impactante es el de la fertilidad, Corocote. Durante una de las guerras, quemaron la casa del behique Guamorete, donde el cemí “vivía”. Entonces se levantó y fue junto al río. Volvió cuando la casa fue reconstruida y se subió al techo:

Cuando estaba encima de la casa, bajaba de noche y yacía con las mujeres, y que después de morir Guamorete dicho cemí se fue a la casa de otro cacique, donde también allí dormía con las mujeres. Dicen además que en la cabeza le nacieron dos coronas, por lo que solía decirse: “Pues tiene dos coronas, ciertamente es hijo de Corocote”. Así lo tenían por muy cierto. Este cemí lo tuvo luego otro cacique de nombre Guatabanex, cuyo pueblo era llamado Jacagua (*ibidem*: cap. XXI).

Este registro es extraordinario y perturbador, pues recuerda las narraciones de Luciano de Samosata donde la estatua de Pélico, general corintio,² tiene interesantes correrías nocturnas una vez que baja de su pedestal. Sólo esperemos que Corocote no haya sido de piedra. Aunque sí lo fue de madera: así podría entenderse la naturaleza fértil del cemí en el sistema semántico y, en nuestro caso, etimológico: *mater-matrix-materia*-madera. Consideremos que Corocote produce híbridos humano-cemíes, una cuestión que no vuelve a aparecer mencionada en ninguna de las crónicas relativas a fantasmas o *daimones*, ni insulares ni continentales.

El enigma herbolario del polvo zacón

La tercera razón es el enigma herbolario del polvo zacón. El proceso mágico de conversión de un humano o de un cemí es el mismo que debe efectuarse en la nariz del cadáver al que se pretende devolver a la vida y transformar en zombi. Salvo que el polvo cambia. En este caso debe ser extraído de la planta zacón o güeyo –cuya correspondencia con alguna hierba conocida aún no se ha establecido (Verger, 1997: 80):

² Al parecer se refiere al padre de Aristeo, que tomó parte en la expedición militar contra Epidauro narrada por Tucídides, en 434 a.C. (Samosata, 2002: 17).

Sacan el jugo de la hoja [zacón o güeyo], cortan al muerto las uñas y los cabellos que tiene encima de la frente, los reducen a polvo entre dos piedras, mezclan esto con el jugo de dicha hierba y lo dan a beber al muerto por la boca y por la nariz y haciendo esto preguntan al muerto si el médico fue ocasión de su muerte, y si observó la dieta. Esto se lo demandan muchas veces hasta que al fin habla tan claramente como si fuese vivo; de modo que viene a responder todo: aquello que se le pedía, diciendo que el behique no observó dieta, y fue ocasión entonces de su muerte; añaden que le pregunta el médico si está vivo, y cómo habla tan claramente; él responde que está muerto. Después que han sabido lo que querían, lo vuelven al sepulcro de donde lo sacaron para saber de él lo que hemos dicho. Se lo interrogan diez veces, y en adelante ya no habla más (Colón, 1998: caps. XVII-XVIII).

La naturaleza de los agentes que intervienen y controlan la conversión

La cuarta es la naturaleza de los agentes que intervienen y controlan la conversión: la familia del deudo. El proceso de conversión de un cadáver a zombi es efectuado en exclusiva por la familia del fallecido, cuando cree que la muerte se produjo por negligencia médica. Ningún behique ni médico brujo interviene en la zombificación; al contrario, se pretende actuar en su contra.

Los behiques o médicos brujos son susceptibles de equivocarse en la interpretación de los mensajes dados por los cemíes —en este caso el origen de la enfermedad, el diagnóstico y el tratamiento—, o bien por negligencia al no acatar el ayuno necesario durante el proceso de sanación de los enfermos.

Los agentes están estrechamente vinculados: son una simbiosis. El behique debe matar a algún paciente para que la familia del deudo lo devuelva a la vida. Una vez en calidad de zombi, el muerto debe delatar la culpabilidad del médico. Sólo entonces la familia asesina al behique, y él con su increíble magia se “autorrevive” para vengarse, a su vez, de quienes los asesinaron. Se trata de un *circulus vitiosus*, un *Teufelkreis*. Realmente se transforman en dos tipos de fantasmas vengativos, donde sustancialmente uno es la consecuencia del otro, y así sucesivamente. El agente que cataliza esta conversión es la familia, cuyos miembros aparentemente son personas comunes, aunque poseen una formación necromántica y de hechicería avanzada poderosa, por decir lo menos.

La diferencia estriba en que uno, el humano común y corriente, es obligado a volver: por eso se le puede considerar un zombi, un esclavo de la voluntad ajena, de la voluntad de un vivo.

El otro, el behique, posee la suficiente sabiduría para saltar indistintamente entre los mundos: del de los muertos al de los vivos, del de los muertos al de los fantasmas y de nuevo al de los vivos. ¿Cómo lo hace sin necesidad de pedirle a alguien que le meta zacón por la nariz y sin regresar a la vida por el lapso de tiempo que permite responder sólo diez veces? ¿Cómo extiende su estancia aquí? El behique conocía un culto ancestral a la serpiente sagrada:

Júntanse un día los parientes del muerto, esperan al mencionado behique, y le dan tantos palos que le rompen las piernas, los brazos y la cabeza, de modo que lo muelen; y dejándolo así, creen haberlo matado. A la noche dicen que van muchas sierpes de diversas clases, blancas, negras, verdes y de otros muchos colores, las cuales lamen la cara y todo el cuerpo del médico que dejaron por muerto, como hemos dicho. Este permanece así dos o tres noches; en este tiempo, dicen que los huesos de las piernas y de los brazos tornan a unirse y se sueldan, de modo que se levanta, camina despacio y se vuelve a su casa; quienes lo ven le interrogan diciendo: “¿No estabas muerto?”; pero él responde que los cemíes fueron en su auxilio en forma de culebras (*ibidem*: caps. XVII-XVIII).

El *bocor* o *oungan* o sacerdote vudú dista mucho de tener los increíbles poderes de un behique. Nunca podrá tener sus cualidades mágicas, que sobrepasan las barreras de lo meramente humano. Porque el behique es simple y sencillamente una encrucijada donde convergen distintos universos.

La inusitada función particular del zombi en las sociedades precolombinas del Caribe

La quinta y última es la inusitada función particular del zombi en las sociedades precolombinas del Caribe. ¿Por qué entonces el zombi del vudú parece más evolucionado?

En primer lugar, porque el precolombino fue traído a la vida por sus familiares y no por un brujo “profesional”. En segundo término, no necesita estar más tiempo en la tierra que el estrictamente necesario, ya que sólo fue invocado para delatar a su asesino y vengarse de él. En cambio, los zombis del vudú “son muertos vivientes: tienen conciencia, pero carecen de voluntad. Ocurre a veces que un individuo declare ser zombi o que alguien se encuentre a alguno por la calle. La *zombificación* está considerada por el adepto como el castigo supremo, porque devuelve al individuo a la condición de esclavo, contra la cual se desarrolló precisamente el vudú” (Hurbon, 1998: 61-62). Por

el contrario, los zombis precolombinos son libertadores de sí mismos y de sus deudos, porque a través de su confesión se vengán del behique que les arrebató la vida. Al lograr que se le haga justicia, el zombi retoma su condición de cadáver y puede reposar de modo indefinido en la benevolencia del reino de los muertos caribeño, el Coaibai.

Una oscura herencia de la zombificación precolombina pervive en el culto vudú: el polvo que se introduce por la nariz de quien pretende transformarse en zombi sigue siendo desconocido. Se conjeturó que podría ser veneno de pez globo. Lo cierto es que los farmacólogos que han hecho análisis a muestras del supuesto veneno han encontrado poco o nada de esta neurotoxina (*idem*). El misterio de la correspondencia de una planta conocida que se semeje al zacón permanece desconocida. Ojalá en algún momento el vórtice del Caribe sea abierto de nuevo y aparezca un zombi precolombino para esclarecerlo.

Bibliografía

- COLÓN, Hernando, *Historia del almirante*, México, Ariel, 1998.
- DURAND, Gilbert, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, FCE, 2012.
- HURBON, Laënnec, *Los misterios del vudú*, Barcelona, Gallimard, 1998.
- ORTIZ RIVERA, Ernesto, *Una isla en la encrucijada de la prehistoria humana*, Virginia, Artes Gráficas Romualdo Real, 1980.
- SAMOSATA, Luciano de, *Obras*, Gredos, Madrid, 2002.
- VERGER, Fatumbí, *Ewé Yorubá. Le verbe et le pouvoir des plantes chez les Yorubá*, París, Maisonneuve & Larose, 1997.

Amor y muerte: formas binarias, complementarias y antagónicas de la existencia en dos obras literarias

Malena Andrade Molinares

Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Mérida, Venezuela

RESUMEN

En este artículo se reflexiona sobre dos conceptos que van de la mano —el amor y la muerte—, analizados como binarios opuestos y complementarios de la vida, y examinados a la luz de dos novelas que dejan clara la presencia de los eternos Eros y Tánatos como principios generadores de un umbral y un fin. La metodología empleada es la hermenéutica, un camino más expedito de la interpretación literaria. En los conceptos de amor y muerte es preciso observar cómo autores de diferentes géneros y en distintas latitudes concilian sus definiciones como organizadoras de un todo que desde siempre ha determinado la vida. Las obras son *Arráncame la vida*, de la mexicana Ángeles Mastretta, y *El amor en los tiempos del cólera*, del colombiano Gabriel García Márquez, publicadas en 1985 y ambas llevadas al cine.

Palabras clave: muerte, amor, vida, narración, crimen, viudez.

ABSTRACT

The following article reflects on two concepts that go hand in hand, love and death, analyzed as binary opposites complementary to life and examined in the light of two novels that make clear the presence of Eros and Thanatos as generating principles of a threshold and an end. The methodology used is hermeneutics, a more expedite form of literary interpretation. In concepts of love and death, it is necessary to observe how authors of different genres and at different latitudes seek to reconcile these definitions as organizers of a whole that have always determined life. These works are *Arráncame la vida* (Tear This Heart Out) by Mexican author Angeles Mastretta and *El amor en los tiempos del cólera* (Love in the Time of Cholera) by Colombian writer Gabriel Garcia Marquez, both novels published in 1985 and made into homonymous films.

Keywords: death, love, life, narration, crime, widowhood.

El amor y la muerte son aspectos que se corresponden con el mismo hecho de nacer, respirar y vivir.¹ En todas las culturas y sociedades ambos conceptos, *eros* y *thanatos*, están presentes como imaginarios ineluctables que van de la mano aun cuando parezcan contrarios. Se podría decir entonces que uno y otro son caras de una misma moneda. Se cree que se nace por amor, pero también que se puede morir por amor o matar por amor. Así, en la amalgama intrincada de estas dos nociones –amor y muerte–, la vida se va configurando como un camino finito, lleno de incertidumbres, donde se está seguro del final. De lo que no se está seguro es de lo que habrá después, tal como lo señala Rubén Darío (1985: 297) en su poema *Lo fatal*: “Ser, y no saber nada, y ser sin rumbo cierto,/ y el temor de haber sido y un futuro terror.../ Y el espanto seguro de estar mañana muerto,/ y sufrir por la vida y por la sombra y por lo que no conocemos y apenas sospechamos,/ y la carne que tienta con sus frescos racimos,/ y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos/ y no saber adónde vamos,/ ni de dónde venimos”.

Son interrogantes que inquietan. Mientras se intenta responder a estas cuestiones, es necesario transitar el camino de la vida, y sin duda alguna es preciso amar, dejando así constancia y huella de la existencia, pero con la garantía y la seguridad de que la muerte ronda todos los espacios y todos los instantes. La muerte se transforma entonces en un menú que siempre está a la orden del día, cercana, silenciosa y sigilosa, aguardando ese momento, que es el mismo instante de nacer, como lo plantea Octavio Paz (1981: 82): “Nada tan grave como esa primera inmersión en la soledad que es el nacer, sino que es otra caída a lo desconocido que es el morir”.

Pretender tratar el tema del amor y de la muerte tal vez sea muy amplio, aún más por lo polisémicos que son estos conceptos y también porque en toda historia novelada hay una historia de amor y, sin duda, muerte, ya que a los narradores que producen ficción les interesa mostrar una verdad, y ésta se ancla en ese ciclo de la vida indescifrada. Por lo tanto, no se terminará de estudiar el misterio de la muerte como parte de la vida: todos saben que llegará; sin embargo, a todos les preocupa esta idea, y así se han creado muchos imaginarios alrededor de este concepto, sobre el cual se dice mucho y se explora aún más, si bien sólo se sabe con certeza lo que la antropología, la sociología y las religiones han legado desde los estudios empíricos del fenómeno. En este punto cabe recordar –y de algún modo ajustar a lo que se quiere plantear– lo que san Agustín aseguraba acerca del tiempo: si no pensamos en con-

¹ Algunas de las reflexiones de este artículo se corresponden con mi tesis doctoral, presentada ante la Universidad de Los Andes, como requisito parcial para optar al título de doctora en ciencias humanas.

ceptos como “amor y muerte”, tal vez sabemos mucho, pero si se razona en torno a éstos, ahí comienza el problema.

Ahora bien, para efecto de este trabajo se recurrirá a dos novelas que permiten hurgar en aspectos relacionados con el amor y la muerte: *Arráncame la vida* (1985), de la mexicana Ángeles Mastretta, y *El amor en los tiempos del cólera* (1985), del colombiano Gabriel García Márquez. Se trata de dos obras literarias que cuestionan estos conceptos y hacen gala de los mismos para construir el entramado de situaciones narradas, las cuales a su vez permiten explicar ciertos fenómenos sociales. Por medio de estos dos ejemplos literarios se razonará sobre cómo el amor alumbra, pero también entristece; asimismo se reflexionará acerca del porqué la muerte ensombrece a unos e ilumina a otros: formas binarias, complementarias y antagónicas de la vida.

Amor y muerte en Arráncame la vida

Traición y lealtad, crimen y amor, se agazapan en el fondo de nuestra mirada.

OCTAVIO PAZ (1981: 27)

En *Arráncame la vida*, el amor sólo es el camino hacia la muerte. La novela se inicia con la narración de cómo una niña, Catalina Guzmán, es arrancada de forma casi inconsulta de su familia, y de esta misma forma es arrastrada a un matrimonio intempestivo: nunca se le preguntó si aceptaba o no. En principio la narradora busca mostrar la situación de las mujeres de principio del siglo XX. Sin embargo, para ilustrar este fenómeno específico fue necesario para Ángeles Mastretta recubrir la historia con la muerte, como paso y deslinde hacia una nueva vida, independiente y de seguro feliz.

Catalina se ve sumergida en un torbellino de muertes, barnizadas por aspectos políticos, sociales, culturales, sexuales y económicos, donde el simulacro es el camino para encajar a la perfección en todos estos ámbitos. En concreto se habla de los años que van desde 1932 hasta 1946, un periodo caracterizado, según la narradora, por la imposición de crímenes políticos y delitos contra el Estado, aunque éstos no podían ser denunciados, pues era necesario generar una idea de orden, felicidad y bienestar general, lo cual permite entender que los autores materiales que dirigen toda la historia –tanto la ficcional como la real del México de esos años– fluctúen en un constante simulacro que tendrá como destino la muerte del tirano y que se transformará en un derrotero de amplitud y oportunidad de vida.

A grandes rasgos, la novela relata la vida matrimonial de Catalina Guzmán con Andrés Ascencio, un político poderoso y corrupto de la época posrevolucionaria mexicana, y plantea situaciones de violencia, infidelidad, desamor y muerte. No obstante, en medio de esta historia surgen microrrelatos que conllevan a mirar en el amor y la muerte la evolución de la vida misma de quienes conforman la historia. La narradora se detiene para contar cómo es la primera relación de Andrés Ascencio con Eulalia, y cuenta brevemente esta historia en el capítulo III, que cierra con la muerte de esta mujer:

En ocho días se le fue cerrando la risa, casi no hablaba, tenía el cuerpo ardiendo y echaba un olor repugnante. Andrés y don Refugio se sentaron a verla morir sin hacer nada más que ponerle paños mojados en la frente. Nadie se aliviaba del tifo, Eulalia lo sabía y no quiso pesarles los últimos días. Se limitó a mirarlos con agradecimiento y a sonreír de vez en cuando (Mastretta, 1994: 31).

La cita anterior da cuenta de cómo, gracias a la expiración de la primera esposa de Andrés, éste queda libre y puede contraer nupcias con Catalina Guzmán. De igual forma se observa que la enfermedad es aceptada sin remilgos y con total resignación; incluso con alegría se espera y aguarda esa muerte. Este final de la primera esposa de Andrés transforma la vida de Catalina y la llena de infortunios que ésta no escamotea; por el contrario, los enfrenta con total determinación, pues necesita saber con qué tipo de delincuente se casó y decide enterarse: “Me propuse conocer los negocios de Andrés en Atencingo. Empecé por saber que el Celestino del que oyó Checo era el marido de Lola y que su muerte fue la primera de una fila de muertos” (*ibidem*: 53).

En Catalina Guzmán se da un cansancio silencioso. Esto la conduce a trazar un ardid para darle muerte a quien tanta muerte ha ocasionado. Ella inicia un plan que va tejiendo sin mucho afán, al serle infiel con Carlos Vives, un hombre que representó su verdadero amor, aunque también pasó a ser víctima de un final premonitorio. Al enterarse de los amores clandestinos de su esposa, el tirano Andrés Ascencio decide darle fin a su vida:

Yo nunca vi a Andrés matar. Muchas veces oí tras la puerta su voz hablando de muerte. Sabía que mataba sin trabajos, pero no con su mano y su pistola. Hasta que anduve con Vives, nunca se me ocurrió temerle. A veces en la noche despertaba temblando, suda que suda [...] Esos días, todas las cosas que había ido viendo desde que nos casamos se me amontonaron en el cuerpo de tal modo que una tarde me encontré con un nudo debajo

de la nuca. Desde el cuello y hasta el principio de la espalda se me hizo una bola, una cosa tiesa como un solo nervio enorme que me dolía (*ibidem*: 151).

En la narrativa de Mastretta se observa una desdramatización del fin, la cual surge con una moral de la muerte. Ella debe matar a su esposo —o al menos eso es lo que permite interpretar la narradora—, quien por mucho tiempo la mantuvo en cautiverio, para reconciliarse de manera consciente con una realidad que le fue negada, víctima de un fingimiento y una constante representación, al aparentar ser quien nunca fue, pues el destino la obligó a ocupar un cargo como primera dama —esposa del gobernador— para el cual nunca estuvo preparada. Catalina toma el mando para darle a su amante Carlos Vives cristiana sepultura y señala:

Quiero una caja negra de madera, color madera, sin fierro, sin moños negros y sin cruz. La caja llegó como a las nueve. A las once estábamos en Tonanzitla [...] el panteón no tiene barda, está junto a la iglesia, a la orilla de un cerro. Era 2 de noviembre, mucha gente visitaba otras tumbas, las llenaba de flores, de cazuelas con mole, de pan y dulces [...] Carlos había sido un gran hombre, había que vengar su muerte, dar con los asesinos (*ibidem*: 142-143).

Respecto a darle fin a otra vida, Octavio Paz (1981: 23) escribe que “matamos porque la vida, la nuestra y la ajena, carece de valor. Y es natural que así ocurra: vida y muerte son inseparables”, y más adelante señala que “el crimen pasional o gratuito, revelan el equilibrio de que hacemos gala sólo en una máscara, siempre en peligro de ser desgarrada por una súbita explosión de nuestra intimidad” (*ibidem*: 25). La muerte del tirano con quien se casó Catalina Guzmán fue lenta, pensada maquiavélicamente y planificada muy bien. Sólo con la muerte de éste se podría hacer justicia ante tanta muerte y dolor causados por parte de Andrés Ascencio.

En principio la protagonista es descrita como una joven dócil y hasta ingenua, pero el sufrimiento y tantas muertes causadas por su marido la transforman en una asesina, decidida a vivir su vida, pero sobre todo a ser libre, sumado a que su fuero interno le grita que vengue el asesinato de su amante. Para esto Catalina finge seguir siendo una mujer dócil y sumisa, quien oculta sus intenciones bajo un enmascaramiento, reducida a lo doméstico. Esto le vale para comenzar a prepararle un té de hierbas que, si se consume con cautela, alivia ciertas afecciones, pero si se toma de modo continuo se transforma en un veneno letal gracias a las particularidades que componen la planta; es decir, otorga a quien lo consumía vitalidad, aunque en forma prolongada causa la muerte. Mastretta lo narra así: “El té de esas hojas daba fuerza pero hacía costum-

bre, y había que tenerle cuidado porque tomando todos los días curaba de momento pero a la larga mataba” (Mastretta, 1994: 170). Revestida de mujer resignada, Catalina esconde bajo ese disfraz una calavera con una guadaña, la cual esperaba con paciencia para ver caer a su verdugo. La muerte es el camino para expiar su culpa ante tanta ingenuidad.

Cabe señalar que en este proceso de consumir un té con propiedades venenosas interviene la sabiduría popular, pues Carmela le sugiere a Catalina que le dé esta infusión letal a su marido. Esta mujer también ha sido víctima de las perversiones de Andrés Ascencio, y también conocía los amores secretos y a voces de Catalina con Carlos.

Como las supersticiones de los campesinos sostienen que la ingesta diaria del té y su consumo progresivo servirían como veneno, Catalina decide cometer su crimen sin apuros y en silencio. Así transcurre su vida y es testigo de la muerte de su esposo, mientras observaba, silente, las atrocidades y crímenes que aquél comete. Ella se limita a observar el quebranto diario de su marido tras cada taza de té de hierbas que ella misma, simulando una actitud servil, le prepara: “Era un líquido verde oscuro que sabía a hierbabuena y epazote. Después de tomarlo salí a cenar con Alonso y estuve con él hasta la madrugada [...] A mí también me sentó el té de Carmela, pero a la mañana siguiente no lo tomé. Andrés sí quiso más, esa mañana y muchas otras hasta que llegó el día en que sólo eso pudo desayunar” (*ibidem*: 172).

Esta observación displicente de Catalina ante el lento morir de Andrés simboliza una subversión que sin duda sienten todos los oprimidos: ella necesita desaparecer y ver morir a su marido; sólo así podrá ser ella misma, restituir su identidad y dejar de ser la cómplice de tantas muertes y atrocidades causadas por su marido.

A continuación incluyo una cita que da cuenta sobre cómo debe comportarse una viuda, de acuerdo con lo establecido y las reglas convencionales de la sociedad, que desde luego incluye llorar y mostrar una profunda tristeza: es lo correcto en ella, pues tiene encima las miradas de todos, quienes la escudriñan y desean saber si en verdad siente tristeza o sólo es una pose. Y claro está que Catalina lo asume:

La viudez es el estado ideal de la mujer. Se pone al difunto en un altar, se honra su memoria cada vez que sea necesario y se dedica uno a hacer todo lo que pudo hacer con él en vida. Te lo digo por experiencia, no hay mejor condición que la de la viuda. Y a tu edad. Con que no cometes el error de prenderte de otro luego, te va a cambiar la vida para bien. Que no me oigan decírtelo, pero es la verdad y que me perdone el difunto (*ibidem*: 178).

Más adelante, la narradora relata:

Me agaché hasta el suelo al mismo tiempo que ellos. Tomé la tierra y la tiré contra la caja que ya estaba en el fondo de un hoyo oscuro. Los demás hijos hicieron lo mismo que nosotros. Yo quise recordar la cara de Andrés. No pude. Quise sentir la pena de no ir a verlo nunca más. No pude. Me sentí libre. Tuve miedo.

Pensé en Carlos, en que fui a su entierro con las lágrimas guardadas a la fuerza. A él podía recordarlo: exacta su sonrisa y sus manos arrancadas de golpe.

Entonces, como era correcto en una viuda, lloré más que mis hijos. Checo seguía tomado de mi mano, Verania me hizo un cariño, empezó a llover. Así era Zacatlán, siempre llovía. Pero a mí ya no me importó que lloviera en ese pueblo, era mi última visita. Lo pensé llorando todavía y pensándolo dejé de llorar. Cuántas cosas ya no tendría que hacer. Estaba sola, nadie me mandaba. Cuántas cosas haría, pensé bajo la lluvia a carcajadas. Sentada en el suelo, jugando con la tierra húmeda que rodeaba la tumba de Andrés. Divertida con mi futuro, casi feliz (*ibidem*: 183).

La muerte da paso a una especial felicidad. La narración va organizando una historia real que se entremezcla con una trama íntima, donde el poder, la muerte y lo material se van correspondiendo con lo que quiere Catalina Guzmán como mujer. Esto incluye el valor irresoluto del cual se arma para actuar contra su propio esposo. La narradora hace de ella un personaje antagónico, quien a la postre se sublevará, pues sólo con la muerte de aquél hallará el camino indisoluble, pero también encontrará la felicidad o, por lo menos, la libertad de pensamiento, de hacer y participar en espacios prohibidos para ella por mucho tiempo. Se observa así cómo la muerte de este hombre ilumina otras vidas. Catalina se transforma en una “parca” de la cual nadie podrá escapar.

Amor y muerte en El amor en los tiempos del cólera

El amor es uno de los más claros ejemplos de ese doble instinto que nos lleva acabar y ahondar en nosotros mismos y, simultáneamente, a salir de nosotros y realizarnos en otro: muerte y recreación, soledad y comunión.

OCTAVIO PAZ (1981: 84)

El amor en los tiempos del cólera, del colombiano Gabriel García Márquez, fusiona los imaginarios míticos correspondientes a *eros* y *thanatos*, cuyas imágenes remiten a los imaginarios de amor y muerte, elementos que confluyen y se superponen a lo largo del relato, destacando las pasiones ante las cuales sucumben los protagonistas.

Desde el inicio el narrador deja en claro dos motivos que se reconstruirán de diversas maneras: el amor no correspondido y la muerte por la enfermedad del cólera, sumados a lo catastrófico y devastador de las guerras civiles. El título remite de inmediato al tema amoroso, el cual discurre en forma paralela al de la muerte, como formas abstractas del *continuum* de la vida, pues uno sin el otro no tendrían razón de ser: el amor inspirador y dador de vida, y la vida como símbolo de lo perecedero, unida a la muerte como una forma de cerrar círculos y comprender la finitud de la existencia misma. Resumido en las palabras del narrador: “El amor, si lo había, era una cosa aparte: otra vida” (García Márquez, 1985: 204).

La novela postula que no se puede prescindir del cuerpo sintiente. Florentino Ariza enferma de amor, sufre, no duerme ni se concentra en sus labores, y vive un mundo interno que lo exterioriza con diversos síntomas que se llegan a confundir con los de la enfermedad del cólera.

Desde las primeras líneas el narrador muestra la idea de la muerte en el extraño suicidio de Jeremiah de Saint Amour, en una escena que recuerda la película de Ingmar Bergman *El séptimo sello*, pues en los dos casos una partida de ajedrez queda interrumpida por la presencia de la muerte, la cual es la otra cara de la moneda donde se erige y se construye el amor. La novela también ilustra el deceso absurdo de Juvenal Urbino. Cada una de estas muertes tienen un simbolismo.

La narración se inicia relatando un suicidio y cierra con un suicido, el de América Vicuña, la adolescente que se quita la vida por amor a Florentino Ariza. En las primeras líneas se lee esta sentencia determinante: “Era inevitable”, que de inmediato conduce al lector a pensar en la muerte como acontecimiento y parte de la vida. También sería inevitable que los protagonistas de muy avanzada edad cristalizaran su amor en el barco *Nueva Felicidad*. Esto conduce a afirmar que la sentencia se vincula con el amor y la muerte, aspectos que en la vida humana y en la realidad también son ineludibles.

La pulsión de la vida y la muerte se encuentra estrechamente ligada con el sentir, tal como lo plantean Greimas y Fontanille (2002: 23): “La cohabitación de dos exigencias inversas, ligadas respectivamente a las fuerzas y a las posiciones, permite comprender que, antes de toda categorización, el sentir tironeado por dos tendencias no puede engendrar más que inestabilidad”. En algunos casos tal inestabilidad puede surgir con la muerte, aunque puede acarrear la estabilidad final de un destino premonitorio, como en el caso de los protagonistas de *El amor en los tiempos del cólera*.

El amor es un tópico recurrente y alegórico del cual la literatura da muchos ejemplos, como *Romeo y Julieta*, *Los amantes de Teruel* y *La celestina*. Siempre está presente en

el destino de las protagonistas de estas historias, con la eterna búsqueda de un mejor pretendiente para la hija, a modo de una forma patriarcal que traspasa el amor; pues la hija debe estar protegida por un hombre con dinero que le ofrezca todas las comodidades, como en efecto sucede con Fermina Daza y Juvenal Urbino. En este punto Florentino Ariza decide lo siguiente:

Tomar la determinación feroz de volverse rico, ganar nombre y fortuna para merecerla: ni siquiera se puso a pensar en el inconveniente de que fuera casada, porque al mismo tiempo decidió, como si dependiera de él, que el doctor Urbino tenía que morir. No sabía ni cuándo ni cómo, pero se lo planteó como un acontecimiento ineluctable, que estaba resuelto a esperar sin prisa ni arrebatos, así fuera hasta el final de los siglos (García Márquez, 1985: 167).

El amor desenfrenado, ilógico y pasional entretelado con la muerte como forma de vida se instaura en una cadena de acontecimientos. Así, gracias a la muerte de Juvenal, Florentino consolida un amor esperado por más de medio siglo. Entonces la muerte abre paso al amor; aunque no le resultó tan sencillo, pues éste enamorado y apasionado sin remedio afirma: “Lo único que me duele de morir es que no sea de amor” (*ibidem*: 171).

El amor como pasión y la muerte como aspecto que da paso al amor entretelen la historia de la novela. Los dos conceptos míticos de *eros* y *thanatos* parecen necesarios en tanto que gracias a éstos se encadenan los siguientes hechos: por la muerte algo absurda del doctor Juvenal Urbino se cristaliza el amor de los ancianos; alguien debe morir –en este caso Juvenal– para que la pasión se concrete y la larga espera y constancia febril –de un amor que por momentos daba la impresión de una obsesión– de Florentino al fin se consolide. No obstante, el amor también es causal de muerte: la joven América Vicuña se suicida por Florentino. Los signos del amor y de la muerte son muy parecidos. Tránsito Ariza suele decir: “Mi hijo ha estado enfermo [...] de cólera. Confundía el cólera con el amor; desde mucho antes que se le embrollara la memoria” (*ibidem*: 219).

Según Santo-Rosa, la dualidad amor/muerte tiene límites confusos. Esta novela, “se ha dicho con frecuencia que los temas poéticos son reductibles a dos: amor y la muerte. Quizá haya que interpretar esto como un eco de las teorías de Freud en el sentido de que son dos sentimientos los que dominan la vida humana” (Santo-Rosa 1986: 145). De esta manera, creación y destrucción borran fronteras y se fusionan en límites indeterminados de encuentros que generan finales e inicios; amor y muerte conjugados en el mito de *eros* y *thanatos* y en toda la teoría construida por Freud sobre estos dos concep-

tos, que son los generadores de un principio y un fin, como el alfa y el omega, el nacimiento en el amor y la muerte por amor. Así, Florentino Ariza “no encontraba razones para que Fermina Daza no fuera una viuda igual, preparada para la vida sin fantasías de culpa por el marido muerto” (García Márquez, 1985: 204).

Otro episodio que da cuenta de lo señalado en el párrafo anterior lo representa la muerte de Olimpia Zuleta, la mujer que se dedica a criar palomas y que infortunadamente se convierte en amante de Florentino Ariza, en un encuentro amoroso con éste. Sin pensar en las consecuencias, él le escribe un mensaje en su pubis, que el marido lee y, loco de celos, la asesina. El narrador lo relata así:

Seis meses después del primer encuentro, se vieron por fin en el camarote de un buque fluvial que estaba en reparación de pintura en los muelles fluviales. Fue una tarde maravillosa. Olimpia Zuleta tenía un amor alegre, de palomera alborotada, y le gustaba permanecer desnuda por varias horas, en un reposo lento que tenía para ella tanto amor como el amor. El camarote estaba desmantelado, pintado a medias, y el olor de trementina era bueno para llevárselo en el recuerdo de una tarde feliz. De pronto, a instancia de una inspiración insólita, Florentino Ariza destapó un tarro de pintura roja que estaba al alcance de la litera, se mojó el dedo índice, y pintó en el pubis de la bella palomera una flecha de sangre dirigida hacia el sur y le escribió un letrero en el vientre [...] esa misma noche, Olimpia Zuleta se desnudó delante del marido sin acordarse del letrero, y él no dijo una palabra, ni siquiera le cambió el aliento, nada, sino que fue al baño por la navaja barbera mientras ella se ponía la camisa de dormir, y la degolló de un tajo (*ibidem*: 217- 218).

Aquí entra en juego una pasión más que no es desarrollada por el narrador: los celos. Culpable de este horroroso homicidio, el crimen es descrito en forma somera y se reduce a lo citado en las líneas anteriores. El ejemplo interesa porque da cuenta, una vez más, de la forma como el amor conduce hacia la muerte.

Solo la muerte de Juvenal libra a Fermina Daza de las cadenas del matrimonio que la ha oprimido durante toda su vida. Florentino está seguro de que ella será suya, y en un pasaje donde se encuentra con el doctor Juvenal, el narrador describe así sus emociones: “Por primera vez en los veintisiete años interminables que llevaba esperando Florentino Ariza no pudo resistir la punzada de dolor de que aquel hombre admirable tuviera que morir para que él fuera feliz” (*ibidem*: 193).

El amor es el núcleo central de la novela y se revela camuflado de dos maneras: el apacible y aquel que sólo se consolida en los placeres carnales. El siguiente fragmento da cuenta de esta dualidad:

En la plenitud de sus relaciones, Florentino Ariza se había preguntado cuál de los dos estados sería el amor, el de la cama turbulenta o el de las tardes apacibles de los domingos, y Sara Noriega lo tranquilizó con el argumento sencillo de que todo lo que hicieran desnudos era amor. Dijo amor del alma de la cintura para arriba y amor del cuerpo de la cintura para abajo (*ibidem*: 200).

El fragmento anterior conlleva a la reflexión de que el amor, como la pasión más destacada a lo largo de la novela, se presenta de diferentes formas: el amor idealizado es el amor romántico, de correspondencias interminables, incompatible con el matrimonio; no llega a transformarse en un amor que se consolide en las “turbulencias de la cama”; es un amor en ausencia del ser querido, amor de la soledad, producto de la separación. El viaje del olvido en los amantes está presente, así como la ausencia de amor. Sólo uno ama: en este caso Florentino Ariza a Fermina Daza, hasta que es un anciano y no logra olvidarla, aun cuando muchas mujeres hayan pasado por su vida. Este amor está signado por la fatalidad. La muerte también puede crear felicidad en otros y no sólo es vista como duelo o como luto, ya que a muchos les sirve para sus propósitos, como lo muestra el narrador de esta obra.

Otra forma de amor es el que se manifiesta entre Fermina Daza y su esposo, anclado en el hastío, las costumbres y las responsabilidades propias de un matrimonio donde el tedio y el aburrimiento son las características que marcan sus largos años de convivencia –medio siglo–. Durante ese tiempo se pensó que Juvenal Urbino era un marido perfecto, aunque “nunca recogía nada del suelo, ni apagaba la luz, ni cerraba una puerta. En la obscuridad de la mañana cuando faltaba un botón de ropa, ella le oía decir: uno necesita dos esposas, una para quererla, y otra para que le pegue los botones” (*ibidem*: 222).

Este amor no está fundado en el enamoramiento, sino en la costumbre y en el capricho de los dos, pues “él era consciente que no la amaba. Se había casado porque le gustaba su altivez, su serenidad, su fuerza, y también por una pizca de vanidad suya, pero mientras ella lo besaba por primera vez estaba seguro de que no habría ningún obstáculo para inventarse un buen amor” (*ibidem*: 161). Los esposos muestran básicamente una relación de dependencia, parecida más a una sociedad que a una pareja que se ama sin límites; son amigos y cómplices que satisfacen sus caprichos materiales, pero no sus urgencias corporales ni del alma.

El último amor que presenta el narrador es aquél con matices de amistad, surgido entre Fermina Daza y Florentino Ariza cuando ella pierde a su esposo; es decir, en estado de viudez, en tanto que él es un anciano solterón y millonario de 76 años. Este

amor, en apariencia es muy extraño —porque la cultura ha impuesto que sólo se pueden amar los jóvenes— debe luchar contra la sociedad del momento, y tal vez en este siglo XXI siga siendo mal visto que dos ancianos se enamoren.

La primera lucha —la cual contraría de nuevo los amores— se presenta cuando Ofelia, la hija de Fermina Daza, manifiesta abiertamente su descontento por los amores de su madre a tan avanzada edad. Es Ofelia quien precipita la decisión de su hija de viajar con Florentino. Esta segunda conquista de aquel enamorado eterno y pernicioso se reconstruye en cartas, que sirven para combatir el aislamiento en que ha quedado Fermina. En esta parte de la historia la vejez y la soledad aparecen como formas que se unen a los mecanismos naturales de la vida.

Este largo amor por el cual esperó Florentino medio siglo y que se consolida en un barco, se eterniza allí, donde el tiempo parece ser otro: los vientos soplan a favor de Florentino, quien recuerda el poema inmortal de Francisco de Quevedo *Constante más allá de la muerte*, el cual finaliza de la siguiente forma: “Su cuerpo dejará, no su cuidado; /serán ceniza, más tendrá sentido; polvo serán, más polvo enamorado”.

La novela de García Márquez es un compendio de amores, desamores, muertes, soledad y viudas; es el laberinto del tiempo que construye, destruye y reconstruye personas, ciudades, y de almas que aman más de lo normal, como en el caso del protagonista Florentino Ariza, quien ama de manera obsesiva, irreal y hasta perturbadora. Aunque en su vida hubo muchas mujeres, ninguna suplantó a su amor idealizado: Fermina Daza, pero en este lote de mujeres que lo hicieron feliz destacan particularmente las viudas.

El narrador le deja saber al lector de todos los amores de Florentino Ariza de la siguiente forma:

Eran sus únicas armas, y con ellas libró batallas históricas, pero de un secreto absoluto, que fue registrando con un rigor de notario en un cuaderno cifrado. Reconocible entre muchos con un título que lo decía todo: ellas.

La primera anotación la hizo con la viuda de Nazaret. Cincuenta años más tarde, cuando Fermina quedó libre de su condena sacramental, tenía unos veinticinco cuadernos con seiscientos veintidós registros de amores continuados, aparte de las incontables aventuras fugaces que no merecieron ni una nota de caridad (*ibidem*: 155).

El estado de viudez se trasluce en una soledad que se puede definir como un acontecimiento de la vida. Surge como una eventualidad que nadie espera, pero que en sí mismo forma parte de la vida y, según el momento en que la persona lo viva, acti-

vará mecanismos de defensa y de resiliencia para seguir adelante, afrontar el futuro y reordenar la nueva existencia.

La viudez es un estado de soledad, de desprendimiento de alguien que formaba parte de una familia. A este estado se le suelen asociar aspectos negativos o tristes. Sin embargo, García Márquez aprovecha la situación para que el protagonista sostenga relaciones amorosas con varias viudas, hasta finalizar con Fermina, quien debe quedar viuda para concretar en definitiva el amor tan largo y enfermizo esperado con paciencia por Florentino.

En la novela, como en la realidad, la viudez representa la disolución parcial de una familia, pues con la partida de uno de los cónyuges ésta deja de ser la misma, lo cual se traduce en transformaciones importantes para el esposo o la esposa, según quien haya partido primero de este plano terrenal. La viudez ha sufrido transformaciones en la actualidad: representa una forma dolorosa de transitar por otros caminos, ahora con mayor seguridad que antes y con mayor confianza, porque se supone que de la relación ha quedado una experiencia que permite resurgir una fuerza esperanzadora de una vida que continúa.

El mundo de las viudas es ampliamente conocido por el personaje principal masculino de *El amor en los tiempos del cólera*. La muerte conlleva a develar a esas mujeres que conformaron la parte amorosa en la vida del personaje lúgubre y excéntrico que es Florentino, cuyo destino será terminar en brazos de una viuda, tal como ocurrió y como desde las primeras líneas estaba predeterminado: las viudas –estado civil trágico y doloroso– le conceden a Florentino dicha y placer. La primera de ellas, llamada “la viuda de Nazaret”, es descrita de la siguiente forma:

Florentino Ariza no había de entender nunca cómo unas ropas de penitente habían podido disimular los ímpetus de aquella potranca cerrera que lo desnudó sofocada por su propia fiebre como no podía hacerlo con el esposo para que no la creyera una corrompida, y que trató de saciar con un solo asalto la abstinencia férrea del duelo, con el aturdimiento y la inocencia de cinco años de felicidad conyugal (*ibidem*: 152).

Las viudas conforman un tópico a lo largo del relato: “Tantas viudas de su vida, desde la viuda de Nazaret, habían hecho posible que él vislumbrara cómo eran las casadas felices después de la muerte de sus maridos” (*ibidem*: 204). Se podría decir que sustentan todo el mundo femenino: mujeres que amaron y a quienes la viudez dejó ancladas en la soledad, una soledad que en algunos casos Florentino Ariza supo llenar con amor, pero un amor más ligado a lo sexual y al placer que a lo idílico y celestial que profesó

toda su vida por Fermina Daza. Como señala Capmany (1974: 31), en este personaje se da el impulso de *eros* “como energía creadora, como deseo de felicidad. De plenitud absoluta, hacia una realización útil, que propone la estabilización y la seguridad del hombre a cambio de una serie de sacrificios que se van perfilando a lo largo de la evolución cultural”.

Por último, se puede aseverar que el amor lucha con la muerte y vence —*eros* y *thanatos* en conspiración constante— en los desafíos diarios de la vida. Florentino Ariza sabe que va a morir; pero tiene la seguridad que al final será “polvo enamorado”. Quiere morir amando y morir por amor, pues sabe con mayor conciencia que nadie que de algo perecerá: del cólera, las guerras civiles, las enfermedades de la vejez. Como lo anuncia el narrador en la primera línea, “era inevitable”. Claro: la muerte como continuidad de un misterio desconocido, y del cual nada se sabe, ese más allá inquietante y atormentador. Comprenderlo daría luces de la razón o del porqué se está en este mundo, pero ése será por mucho tiempo el enigma indescifrable. Sin embargo, gracias a un amor que sea sutil pero afiebrado, lánguido pero fuerte, paciente en el placer y sólido en la espera del tiempo y de la muerte, se podrá entregar a la finitud, sin mayores escollos que seguir amando, con la esperanza de darle continuidad después de la muerte, quizá en otro espacio, en otro mundo. Tal vez ésa sea la ilusión.

Bibliografía

- CAPMANY, A, *El comportamiento amoroso de la mujer*, Barcelona, Dopesa, 1974.
- DARÍO, Rubén, *Poesía*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel, *El amor en los tiempos del cólera*, Bogotá, Colección Clásicos Universales, 1985.
- GREIMAS, A. y J. FONTANILLE, *Semiótica de las pasiones. De los estados de las cosas a los estados de ánimo*, México, Siglo XXI, 2002.
- MASTRETTA, Ángeles, *Arráncame la vida*, Madrid, Alfaguara, 1994.
- PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1981.
- QUEVEDO, Francisco de, “Amor constante más allá de la muerte”, en *Poesías en español*, en línea [<http://www.poesi.as/fq48078.htm>], consultado el 9 de marzo de 2014.
- SANTO-ROSA, I., “Tópicos amorosos de los poetas elegiacos latinos en *El amor en los tiempos del cólera* de Gabriel García Márquez”, en *Revista de Filología y su Didáctica*, núm. 9, 1986, pp. 141-151.

El “más allá” y el “más acá”. La muerte en el Museo Nacional de Antropología

Eréndira Muñoz Aréyza* / Carlos Maltés González**

* Cátedras Conacyt / Universidad Autónoma del Estado de México

** Centro de Estudios Arqueológicos, El Colegio de Michoacán

RESUMEN

Este trabajo es un análisis comparativo de las representaciones de la muerte en el Museo Nacional de Antropología en sus dos secciones: arqueológica y etnográfica. En la primera, el discurso museográfico se vincula con la muerte, el inframundo, los dioses del más allá, los monumentos y rituales fúnebres o recordatorios, y los restos humanos dispuestos en entierros, a modo de representar un mundo extinto y muerto: sacralizado. En la segunda se intenta representar a un mundo vivo, donde incluso podríamos afirmar que hay una ausencia de la muerte. Los discursos de ambas secciones responden a diferentes imaginarios acerca de la muerte y la vida, así como de las sociedades en general, tanto del pasado como del presente.

Palabras clave: museos, imaginarios sociales, representaciones, discursos museográficos, identidades, estudios de público de museos.

ABSTRACT

This work is a comparative analysis of the representations of death in the two sections of the National Museum of Anthropology: archaeological and ethnographic. In the first, the museographic discourse is linked to death, the underworld, the gods of the afterworld, funerary monuments and rituals, or as mnemonic devices, where the remains of the dead are arranged in burials as if to evoke an extinct and dead sanctified world. In contrast, the ethnographic section attempts to represent a living world, in which, we might even say, there is an absence of death. The museographic discourses of the two sections of the museum respond to different imaginaries concerning death and life, as well as societies in general, both in the past and in the present.

Keywords: museums, social imaginaries, representations, museographic discourses, identities, studies of museum publics.

En resumen, las funciones del museo son conservar, investigar, interpretar y comunicar o educar. Por lo tanto, es un formador de opinión que de modo potencial puede crear, transformar, difundir y reforzar los imaginarios de los espectadores acerca de una temática específica, en este caso sobre la historia prehispanica y la diversidad étnica. Esta transformación depende de las interacciones y encuentros que ocurren entre los espectadores y el museo, así como de la manera en que éstas se llevan a cabo.

El museo es, o debería ser, un ambiente favorable para estas interacciones, porque presenta en un mismo plano una multiplicidad de discursos –verbales, visuales, audiovisuales, espaciales–, y cualquiera de ellos puede ser interpelado por los espectadores, de modo que ocurre un intercambio o un encuentro de saberes, ideas, experiencias, emociones, sensaciones. Asimismo se facilitan estas interacciones, porque es considerado por el público como una fuente confiable de información; en otras palabras, una voz autorizada para comunicar sobre un tema, lo cual prepara el terreno para la interacción. Si esta ocurre, es posible transformar la subjetividad del visitante. Así, el museo se convierte en un diálogo entre diferentes interlocutores.

Sin embargo, la transformación de los imaginarios de los espectadores –o la creación de nuevos– depende en gran medida de la manera en que los discursos museográficos se producen y presentan al público, lo cual requiere, en algunos casos, cambiar las prácticas de los profesionales de museos, pero sobre todo apela a una mayor sensibilidad hacia su entorno, ya sea científico o social. El museo es un entorno dinámico en el que se representan los avances de las disciplinas en cuestión, tales como la arqueología, la etnografía o la antropología social, a fin de que la actualización constante siga construyendo al recinto como una figura de autoridad informativa. Sobre todo debe ser sensible a su entorno; es decir, concebir las problemáticas sociales y comprometerse a transformar al visitante, lo cual representa un reto en diversos sentidos, pues la realidad es cambiante. No es una relación estéril, pues es bien sabido que el pasado se investiga desde el presente, y surgen nuevas temáticas y problemas que antes no se habían tratado.

El museo sensible al entorno social puede aportar de manera potencial referentes para lograr un cambio de actitud frente a las problemáticas actuales. Por ejemplo, los museos antropológicos, y en especial la sección etnográfica, pueden promover la tolerancia y el respeto hacia la diversidad cultural, resaltando la importancia de que ésta exista y sus características, como la diversidad de concepciones de la muerte. Por otro lado, un museo sensible a su ámbito social puede ayudar a la construcción de una ciudadanía mediante la representación de situaciones que favorezcan la agencia social, de las cuales dependen los cambios sociales.

En épocas recientes, los discursos museográficos y, por lo tanto, lo que se representa en los museos incluyen la perspectiva de género o diversos fenómenos sociales de manera integral, al intentar explicar las relaciones sociales, económicas y políticas, así como su regulación por imperativos sociales y de género —o enfocadas sólo en las mujeres—, lo que ayuda a visibilizar de manera compleja u holística a las sociedades pasadas o presentes, centrándose entonces en resarcir los espacios en blanco de aquellos sujetos que no han sido representados, como los niños, los jóvenes, los ancianos o las mujeres, lo cual representa la inclusión de nuevas problemáticas de investigación. Esta perspectiva en la arqueología se hace más necesaria, pues de manera tradicional su metodología recae en los objetos, lo cual resulta en clasificaciones, tipologías o periodizaciones, en tanto que requieren de la representación compleja del individuo y su ciclo de vida; es decir, las concepciones del cuerpo, la sexualidad, la alimentación, el vestido y las transformaciones corporales, los procesos de salud, enfermedad y muerte, y no sólo en el plano simbólico, sino también el biológico —por ejemplo, de qué se moría.

Si el museo no es sensible a su entorno social, minimiza su potencial de transformar los imaginarios del visitante, pues al ser considerado una autoridad informativa, invisibiliza aquello que no representa; es decir, lo que no está, no existe para el visitante, y se limitan así las posibilidades de construir nuevos referentes identitarios y simbólicos. En este caso, no se transforman los imaginarios que los espectadores tienen sobre el México prehispánico y los grupos indígenas.

Representaciones de la muerte en el Museo Nacional de Antropología

Lo anterior representa el museo potencial, el “deber ser”. Sin embargo, un acercamiento a la comprensión del museo debe partir de sus propios parámetros; es decir, del conocimiento de los objetivos que persiguen los curadores e investigadores y la forma en que se representan en el discurso museográfico —cabe decir que, a partir de distintas entrevistas con curadores, la muerte en su sentido simbólico y biológico no es un objetivo relevante.

A partir del análisis del discurso museográfico, observamos que en las salas arqueológicas la representación de la muerte mediante la presentación de objetos que la simbolizan, como los diversos sistemas de enterramiento o la arquitectura funeraria, ocupa un espacio considerable, en especial en su sentido simbólico. Por otro lado, en las salas etnográficas la muerte ocupa un lugar muy limitado. Aunque para algunos curadores e

investigadores la muerte cobra importancia en un sentido de extinción o desaparición relacionado con la desaparición de una etnia o de una lengua, es difícil representarlo de manera visual, por lo que sólo aparece en el discurso escrito de algunas cédulas.

A continuación ofrecemos un análisis de la manera en que se representa a la muerte en diferentes salas del Museo Nacional de Antropología, uno de los principales recintos museográficos de México, donde la propia distribución arquitectónica hace una diferencia: en la planta baja se abordan diferentes regiones y épocas pasadas, desde la prehistoria humana hasta el periodo prehispánico, mientras que en la superior se presenta a grupos étnicos actuales. En suma, la arqueología y la etnografía separados por un patrón arquitectónico que marca el “más allá” y el “más acá”.

Sala introductoria

El objetivo de la sala Introducción a la Antropología se orienta a explicar la evolución biológica, el cambio y la diversidad, mediante los conceptos de hominización y humanización. El primero se ilustra mediante la evolución biológica y en destacar las características de este tipo que el ser humano comparte con los primates, mientras que la humanización se enfoca propiamente en la cultura, en la capacidad de crear, socializar y, sobre todo, de simbolizar. Es aquí donde la muerte y el arte ocupan un lugar central, pues los enterramientos y la aparición de las frondosas figurillas conocidas como “Venus” en buena parte del territorio europeo, así como las pinturas rupestres, son un campo fértil para interpretarlas como un marcador del surgimiento de lo imaginario y lo simbólico, elementos que la invención del más allá parece conjuntar.

Visualmente, la muerte en su sentido simbólico se representa mediante dos entierros. El primero y más antiguo data de hace 120 000 años y pertenece a un neandertal masculino encontrado en Shanidar, Irak, que aparece cubierto de hierbas secas que se pueden interpretar como flores dejadas sobre el cuerpo. El discurso verbal resulta contundente en cuanto a la relación de la dimensión simbólica de la muerte y la transformación de los homínidos a humanos. De acuerdo con la cédula:

[Los entierros] dan cuenta de una de las modificaciones más profundas, ya que supone un conocimiento del tiempo que indica un cambio cualitativo en la conciencia de sí mismo y de sus semejantes. De hecho las sepulturas inauguran la necesidad de explicar la propia existencia a través de lo imaginario y del momento en el que los mitos cosmogónicos pasan a formar parte de la vida cotidiana.

El segundo entierro es más cercano temporalmente a nosotros –de hace tan sólo 27 000 años– y representa un conjunto de tres *Homo sapiens*, dos hombres y una mujer, encontrados en Dolní Vestonice, Moravia. En el plano visual parece más sencillo que el anterior; incluso no hay ningún referente que pueda ser interpretado como ofrenda o alguna preparación ritual de los cuerpos, aunque el color rojizo sugiere la colocación de colorantes sobre ellos, como en realidad fue reportado en su hallazgo.

Sin embargo, la intención de representar este entierro, de acuerdo con el lenguaje verbal, responde a la complejización simbólica del sistema de enterramientos, que en teoría observaríamos en el plano visual. En la cédula se lee: “[...] por la disposición de los cuerpos y las características de los individuos enterrados así como a las ofrendas que acompañan a los difuntos no cabe duda que hace referencia a un complejo sistema de creencias sobre la muerte y por tanto sobre la vida”. Cabe decir que ni las ofrendas ni las disposiciones corporales rituales son evidentes en el plano visual. Por otro lado, esta representación sirve para mostrar a la muerte en su sentido biológico, al referir que la mujer, de 18 años, posiblemente murió durante el parto, aunque nada nos dice la cédula sobre la muerte de los hombres.

En esta sala la muerte es representada asimismo en el caso del *Homo antecessor*, un homínido europeo. Se trata de un diorama donde un grupo de estos individuos descuartiza el cuerpo yacente de un congénere. La cédula se refiere a la forma de organización social desarrollada por el *antecessor*, en el que pudieron establecerse relaciones de parentesco o comunidad, así como al desconocimiento sobre formas religiosas o simbólicas de este homínido y a la práctica de descuartizamiento posiblemente relacionada con esto. Sin embargo, las investigaciones han mostrado que probablemente se trataba de prácticas caníbales, un tema que el museo parece invisibilizar.

A partir de lo anterior, la construcción del mensaje compuesto por el discurso verbal y visual parece contradictorio o con poca claridad, de forma que el visitante, como veremos adelante, otorga mayor peso al visual, que es de donde surgirá la interacción.

Salas arqueológicas

En cada una de estas salas existe la representación de entierros, lo cual es un esfuerzo museográfico de recrear conceptos muy complejos mediante la contextualización de las piezas arqueológicas en un plano visual, a fin de aportar mayores referentes a los visitantes.

Dada la importancia espacial que se otorga a estas representaciones, se esperaría una explicación compleja de la muerte; es decir, en sus dimensiones simbólica y biológica, pero esto en general no alcanza a lograrse. Partamos del ejemplo de cuatro salas y el análisis respectivo.

En la sala de Occidente se recrea el interior de las tumbas de tiro con dos cuerpos, cuyos ajuares parecen indicar que uno es maculino y el otro femenino. No obstante, las cédulas expresan la relación de estas tumbas con la recreación del nacimiento, en la que el tiro se asocia con el canal de nacimiento y poco sugiere acerca de los individuos enterrados y su forma de morir.

En el caso de la sala del Norte, se representa la cueva de La Candelaria, un sitio donde se encontraron conjuntos de “bultos mortuorios” y otros hallazgos interesantes por su buena conservación, favorecida por el ambiente seco, como en el caso de bolsas y huaraches de cestería. Por más completa que resulte la representación visual, la cédula indica la problemática del hallazgo por el difícil acceso a la cueva y el reclamo por el saqueo que ha sufrido, en tanto que se deja de lado la información sobre los enterramientos.

En el caso de la sala Maya, se representan dos contextos de enterramiento, de los cuales el más espectacular es la tumba del gobernante de Palenque, Pakal. La intención allí fue representar el hallazgo como lo realizó el arqueólogo Alberto Ruz Lhuillier en 1952. A pesar de la riqueza visual que se ofrece, la información de la cédula es meramente descriptiva: “El sarcófago contenía el cuerpo envuelto en un fardo funerario y cubierto con cinabrio, mineral de color rojo muy tóxico, adornado con numerosos objetos de jade que se muestran aquí”, si bien al final hay menciones al simbolismo del color verde del jade y el renacimiento de Pakal que, como dios joven del maíz, se convertiría en vegetación.

El tema es representado de mejor manera que en otras salas, pues a modo de introducción se menciona el significado del inframundo para los mayas y otro contexto funerario, en el que se muestran las inferencias realizadas por los arqueólogos a partir de las ofrendas o ajuares funerarios, tales como las incrustaciones dentales y los ornamentos que portaban, como indicio de la pertenencia a una clase social.

Por último, la sala de Oaxaca ofrece diversos conjuntos funerarios. Aquí nos referiremos en particular a la Tumba 104 de Monte Albán, la cual, en su discurso, representa el estilo de exposición de la sala, con un carácter meramente descriptivo. Por ejemplo:

Este importante sepulcro se ubica hacia la esquina noroeste de la Plataforma Norte, bajo el patio poniente del edificio que limita hacia este punto. Su fachada se decoró con el mo-

tivo doble escapulario; en su parte central, en un nicho, fue colocada una urna de Cocijo, Dios de la lluvia y el trueno sentado en un trono de cabeza de jaguar. La decoración de la cámara presenta a la izquierda (pared sur) una figura masculina anciana que sostiene una bolsa con copal o granos de maíz; sobre el nicho, se pintó una caja de ofrendas sobre la que se posa un ave con un grano de maíz en el pico [...]

El texto presenta información referente a la arquitectura funeraria, la cual también se describe, incluso con mención a los entierros de gente común, si bien no se alcanza entender la dimensión simbólica de la muerte y mucho menos en su sentido biológico.

Con lo anterior podemos decir que, en general, la muerte no es representada en forma integral, lo cual depende en parte del peso que otorgan los arqueólogos a la cultura material, aunque es difícil entender el ciclo de vida y muerte; es decir, centrarse en el individuo, cómo vivía y, desde luego, cómo moría.

Salas etnográficas

Estas salas tienen escasas menciones a la muerte, pues en esencia representa a sociedades vivas y sus prácticas culturales. Sin embargo, en la sala Introducción a la Etnografía una vitrina se dedica a explicar el ciclo de vida, mostrando las prácticas rituales asociadas con el nacimiento, el matrimonio y la muerte. En este caso se refiere al ajuar de un niño muerto, cuya cédula asienta lo siguiente: “El último momento de celebración en el ciclo de vida de un individuo es la defunción, motivo por el cual su grupo doméstico, su familia extensa y vecinos se reúnen para despedirlo, cuando esto ocurre a muy temprana edad la mortaja apropiada es la correspondiente a los ‘angelitos’”.

Imaginario y público en el Museo Nacional de Antropología

Los comentarios que presentamos a continuación se obtuvieron a partir de entrevistas con los visitantes o de etnografías de recorridos donde el público registró su experiencia de visita. De estas, incluimos aquellas que refieren a la muerte en algún sentido. Obviamente, si las salas etnográficas no tienen la intención de representar a la muerte, no hay comentarios al respecto.

Incorporamos el primero porque muestra la percepción del público acerca de las diferencias de ambas secciones, donde las salas arqueológicas tienden a cosificar a las sociedades, mientras que las etnográficas representan a la vida y a la gente, tal como lo menciona un visitante:

Después de ver tantas y tantas cosas, pues te encuentras todo el tiempo con las lecturitas de las cosas y eso me cansó, las pasé de rápido. Subí a otra sala, que pensé también era de los mayas, pero éstos eran otros, más actuales, y vi los maniqués representando a la gente. Eso me gustó mucho, porque a mí me gusta ver la gente y lo que hacen y cómo lo hacen. Así vi la música, las peregrinaciones y las actividades que ellos realizaban [...]

Los siguientes dos comentarios se refieren a las salas arqueológicas y muestran una interacción poco compleja entre el visitante y el museo, específicamente con su discurso científico. Incluso el segundo apela a imaginarios construidos sobre la muerte a partir del referente de Egipto: “La tumba de Pakal es sagrada, porque era de emperadores [...] Aquí se muestran sus cultos sagrados, porque creo que los enterraban con sus pertenencias y con todo, hasta perros y gatos, como en el caso de Egipto”.

El tercer comentario se refiere al entierro del neandertal y, como veremos, representa una interacción mayor que de alguna forma se ajusta al mensaje, que consiste en mostrar que el proceso de simbolización es parte de la transformación de los homínidos a humanos:

En esta sala nos trataron de dar a conocer cómo era que los antiguos pobladores enterraban a sus muertos. No era quizá la gran cosa, pero ahí tenemos una idea de que no eran totalmente unos animales, como muchos dicen. Pienso en el compañerismo y tal vez el cariño de una pareja sentimental, al poner las flores. Ellos vivían cazando y recolectando raíces y semillas, pero todo eso lo hicieron en grupo. Todo en la sala era interesante; pero a mí, en lo particular, lo que me llamó la atención es esto. Ya tenían enterramientos con ofrendas de flores, tal vez porque pensaban que se veía bien, o para cubrir el cuerpo. Pero sí tenía un significado. Tal vez, quién sabe [...] Pero sí me llama la atención; bueno, a mí me gusta observar a los muertos.

Un grupo social decide cómo se debe imaginar y autorrepresentar y cómo se debe de imaginar y representar a los otros, o bien a diferentes aspectos de la misma sociedad. El museo juega un papel fundamental en la noción de cómo debieron ser los ancestros, los grupos del pasado que le dan sustento a la historia y a la memoria co-

lectiva, y cómo son los grupos indígenas actuales y su papel en la sociedad. El museo y sus discursos permiten a los visitantes del recinto pensarse a sí mismos frente a los demás, algunos lejanos en tiempo y espacio, otros conviviendo en las mismas dimensiones, a través de la construcción de imaginarios que finalmente forman parte de un discurso identitario.

Bibliografía

MUÑOZ ARÉYZAGA, Eréndira, *Nacionalismo de museo. El Museo Nacional de Antropología: 1964-2010*, México, Primer Círculo, 2015.

Ruy PÉREZ TAMAYO (coord.),
*La muerte, México, El Colegio
 Nacional, 2004*

Luis Ernesto Cruz Ocaña
 Universidad Autónoma de Chiapas

Más de diez años han pasado desde que el doctor Ruy Pérez Tamayo coordinó esta publicación, surgida de la reelaboración de los trabajos presentados en el Simposio sobre la Muerte realizado en El Colegio Nacional a finales de 2003. Pese al tiempo transcurrido, no es posible pasar por alto el prestigio académico de quienes allí escriben ni la actualidad de los debates que se esbozan. Tal es la razón para invitar a una lectura que no sólo aborda un hecho apasionante como la muerte, sino que la diversidad de su tratamiento es una oportunidad de ampliar los horizontes para su comprensión.

Aunque Pérez Tamayo –quien introduce al libro y a sus colaboradores– advierte que el interés general es analizar la muerte como fenómeno natural, obviando todo revestimiento subjetivo, emotivo e incluso sociocultural, el texto resulta muy atractivo. En primer lugar, porque cada artículo mantiene el dinamismo de una disertación oral, y en segundo, porque aunque la mayoría de los autores provienen del área médica, se observa un entramado de posturas biológicas, jurídicas, demográficas, filosóficas, literarias e histórico-culturales que transgreden lo expresado por su coordinador.

El primer artículo está a cargo del doctor Marcelino Cerejido, quien comienza

con una disertación especializada en torno a la “Biología de la muerte”. En diálogo con la teoría de la evolución y los desarrollos genéticos, parte de la idea de que “la angustia ante la evidencia de ser mortal, fue [...] el factor de especiación que ha creado [...] a la humanidad” (p. 7), ya que sin ésta no se habrían generado la cultura ni el lenguaje. En este sentido la muerte presenta una serie de ventajas para la vida. Según el autor, es la “flecha temporal”: la capacidad de realizar conexiones causales, la principal herramienta evolutiva del ser humano, la cual lo ha llevado por el camino del desarrollo de la ciencia que ha cuestionado las ideas míticas y religiosas en torno a la vida y la muerte.

Ese desarrollo permitió el descubrimiento de la muerte celular programada y la existencia de genes letales que trabajan para el beneficio de los organismos multicelulares. La muerte programada es un antídoto contra toda clase de mutaciones nocivas, de modo que es normal que la capacidad de autorrepararse que anida en los organismos envejezca, se torne ineficiente y falle. La evolución sería imposible sin extinción, de modo que todos los intentos por alargar la vida no son más que mentiras esbozadas para negar la muerte y obstaculizar la comprensión de sus ventajas.

En el siguiente artículo, “La muerte en el mundo náhuatl”, el doctor Alfredo López Austin precisa que “el hombre no está determinado sólo por su naturaleza biológica” (p. 57), con lo que reconoce la importancia de lo cultural en las diversas formas de percibir y actuar en el mundo. Esto le sirve como fundamento para acercarse a la revisión de otras cosmovisiones consideradas como

“exóticas” desde una forma de pensamiento hegemónico occidental, pero que manifiestan las mismas necesidades que impulsan a interpretar el mundo de maneras diferentes.

Con esto distingue entre tradiciones escatológicas como la del pensamiento cristiano, con una perspectiva de dualidades contrapuestas, y una como la mesoamericana, la cual, anclada en una cosmovisión diferente, donde las dualidades se complementan, permite percibir lo religioso desde una directriz que no es escatológica ni teleológica. Esa distinción le sirve para delinear cómo los mexicas —el pueblo náhuatl— concebían el origen cíclico del mundo y de la vida, las entidades anímicas del ser humano y su destino “final”, así como los modos en que se representaba la muerte de acuerdo con la forma de morir y el lugar al que iban los muertos. Esto permite trazar una cosmovisión que, con una base agrícola, concibe la vida y la muerte como parte de un gran ciclo.

Tras este paréntesis histórico-cultural se retorna a lo biológico con el artículo de Ruy Pérez Tamayo, “La muerte de la célula”, donde profundiza en lo ya señalado por Ce-reijido. De entrada, reconoce que hay una implicación mutua entre la vida y la muerte, ya que ambas no son cosas ni objetos, sino procesos complejos. Para mostrar el carácter procesual de la misma, hace una revisión de cómo la teoría celular dejó de observar sólo los procesos de división, para comenzar a atender las células muertas. Con ese tránsito se descubrió que las células también pueden morir de dos maneras: “[...] o por que las maten (o sea, por causas y agentes externos) o porque se suiciden (o sea, por mecanismos internos)” (p. 90). La primera es conocida

como “necrosis” y la segunda como “apoptosis”, cada una de las cuales conlleva sus propios procesos morfológicos, así como sus mecanismos desencadenantes.

Para el autor resulta obvio que si “la muerte es parte de la vida, y las células son el nivel inferior de organización biológica en el que se expresan todas las propiedades esenciales de la vida, era de esperarse que las células también se murieran” (p. 98). Estos conocimientos permiten negar la posibilidad de lograr la inmortalidad de las células normales y, con esto, discutir los intentos tanto imaginativos como técnicos de prolongar los límites de la existencia de los seres vivos.

En cuarto lugar aparece el artículo “El hombre y la muerte”, del patólogo Francisco González Crussí, quien, en vez de continuar la línea médico-biológica, da un giro hacia lo existencial. A partir de la revisión de mitos y creencias religiosas, textos literarios, planteamientos filosóficos y científicos, así como sus labores de autopsia, tematiza la muerte como la angustia de las angustias: el punto donde la capacidad propiamente humana de anticipar el futuro se torna problemática. Es una problematicidad ligada con el carácter irrepresentable e impensable de la muerte, ante la cual sólo es viable optar por “la angustia existencial, o la siesta” (p. 108), esta última como un remedio y forma de mitigar su inminencia.

El ser humano no está hecho para pensar en la muerte; a pesar de que la ciencia actual reconoce que el verdadero misterio es la vida, aquélla continúa siendo su gran problema. Aunque sabemos que es un fenómeno universal, no parece serlo para nosotros mismos; de ahí la necesidad de crear remedios

contra las heridas de la humanidad. En forma cotidiana, la muerte sigue siendo pensada como opuesta a la vida, y no como parte de ella. Es aquí donde, según el autor, los pueblos latinos –al usar como ejemplo a los antiguos romanos y los mexicanos actuales–, con su capacidad de bromear e ironizar acerca de lo inevitable, ofrecen una mayor cercanía a la comprensión y aceptación de la muerte.

Tras un texto donde la muerte aparece como un problema existencial del ser individual, se da paso a otro donde se aborda como una cuestión que afecta a grandes conglomerados. En “La muerte colectiva. La realidad de las epidemias y la construcción de un imaginario”, el doctor Carlos Viesca Treviño tematiza las epidemias como “símbolo de desintegración social y representación de una ruptura del orden natural [donde] la muerte deja de seguir sus cauces acostumbrados, sobrepasa y rompe los límites previstos” (p. 135), de modo que genera una ruptura en los criterios aceptables de resignación y familiaridad.

Así, el autor hace un recorrido histórico por las grandes epidemias en Europa y América que trastocaron el orden y las normas aceptadas de vida, con lo que implicaron el quiebre de lazos familiares y de solidaridad ante los enfermos, el abandono de grandes territorios, la alteración de costumbres y rituales funerarios, la pérdida de los marcos de referencia moral y el declive del fervor religioso, entre otros aspectos. Sin embargo, una vez concluidos esos periodos históricos de enseñoramiento de la muerte, se intentó recuperar el orden a partir de la promoción tanto de rogativas y procesiones como de acciones médicas, disposiciones sanitarias y po-

líticas de salud. Según el autor, esta historia de epidemias ha contribuido a crear un imaginario de pavor ante estas situaciones y una cultura de negación de la muerte.

Luego de esta reflexión sociodemográfica viene el artículo “Una reflexión jurídica sobre la muerte”, del doctor Sergio García Ramírez, quien presenta una serie de problemáticas en torno a la muerte que han dado para pensar y debatir al ámbito del derecho. En primer lugar pone el acento en el carácter ambivalente del cadáver, que ya no es una persona jurídica como lo fue el cuerpo de una en vida, aunque a la vez es un objeto que se distingue de otros al estar excluido del régimen de propiedad, por lo que se le debe respeto. En segundo, reconoce que el derecho no se construye en forma aislada, sino que sus cimientos entran en diálogo con reflexiones que le suministran otras disciplinas y saberes.

A partir de tales cimientos el autor desarrolla ideas sobre la Ley Civil y la regulación de la muerte en lo que se refiere a las sucesiones o herencias, pero también en torno a los delitos y las penas. En este rubro presenta en extenso los homicidios y sus tipos; los asesinatos colectivos como crímenes de guerra y genocidios; el suicidio y homicidio consentido, con sus debates en torno a la posibilidad de elegir sobre la propia vida y muerte; la eutanasia y el papel de los médicos y la familia en la decisión y el apoyo a una persona para lograr una “buena muerte”; el aborto y las querellas sobre los tiempos de realización y los móviles para su práctica; las muertes ligadas con la anarquía o la tiranía estatal y, por último, la pena de muerte con sus formas de proceder e intenciones de fondo.

En sintonía, el doctor Rodolfo Vázquez profundiza en el tema con la “Muerte y bioética. Algo más sobre suicidio asistido y eutanasia”, donde pone sobre la mesa de discusión cómo ciertas personas, dadas sus circunstancias, “desean morir –o se desea que mueran–” (p. 261) antes que seguir con su sufrimiento, aunado a que la muerte asistida médicamente, ya sea como “suicidio asistido” o “eutanasia”, aún provoca debates aguerridos donde participan normas jurídicas, morales y religiosas.

Para ilustrar estos debates, el autor distingue cuatro tipos de muerte asistida, a partir de la reflexión de casos polémicos en diferentes países: el primero es el consentimiento, presente o pasado, de una persona competente en un marco de legalidad; el segundo se refiere al requerimiento elaborado por una persona competente dentro de un marco que prohíbe su práctica; el tercero remite a casos donde, más allá de la decisión de los padres y del propio paciente considerado incompetente, se toman decisiones dentro de un marco de ilegalidad, y el último analiza cuando a un paciente con imposibilidad de consentimiento, tanto presente como pretérito, se le quiere ayudar a morir. Cada caso, con sus vicisitudes, muestra una posibilidad de reflexión acerca de la muerte asistida y su práctica.

Para cerrar el libro, el doctor José Luis Díaz diserta en torno a “La conciencia y la muerte” con un cruce de argumentos filosóficos y científicos, al reconocer que, así como existe una asociación entre la conciencia y la vida humana, de igual manera esta conexión persiste entre la conciencia y la muerte humana, razón por la cual, para muchos, “la

muerte definitiva sucede cuando la conciencia se ha apagado sin remedio” (p. 280). De este modo, realiza un juego de preposiciones para enlistar al menos seis formas de relación entre la conciencia y la muerte.

La primera, la conciencia de la muerte, se refiere a la manera como se representa y se entiende a la misma desde una perspectiva cultural que distingue al ser humano de los animales. La conciencia ante la muerte implica el reconocimiento de su carácter ineludible y las formas de responder ante ella, ya sea negándola o aceptándola como parte de la vida. Luego, la conciencia antes de la muerte vislumbra esas otras formas de relación mente-cuerpo, tal como el sueño, la anestesia o el coma. La vida sin conciencia y la conciencia sin vida revisa la posibilidad de seres liminales y la discusión que incitan en torno a la conexión entre las funciones cerebrales como elemento material y la conciencia como elemento inmaterial. La conciencia durante la muerte considera la factibilidad de la conciencia en las “experiencias cercanas a la muerte”. Por último, en la conciencia después de la muerte la preocupación consiste en admitir o no la sobrevida de la conciencia. Todas estas preposiciones desembocan, según el autor, en una conciencia sobre la muerte que reconoce el papel de la conciencia como salida de la finitud y el roce de la eternidad.

Sin duda, este libro constituye una herramienta importante para incluirse en los diversos debates que suscita el tema de la muerte, además de que es posible encontrar en él muchas pistas que nos permitan generar marcos más abiertos para nuestra comprensión de la muerte, específicamente la humana.

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.



V

ITA
BREVIS

REVISTA ELECTRÓNICA DE
ESTUDIOS DE LA MUERTE

VITA BREVIS. REVISTA ELECTRÓNICA DE ESTUDIOS DE LA MUERTE
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.

vitabrevis@inah.gov.mx

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

