



Ritos fúnebres



© Poi Pourrie - Andrea Wenzel

DEBATE

Ritos fúnebres en la fiesta de los Fieles Difuntos del distrito de Kunturkanki, Cusco
Yasmani Esquivel Caballero • 1

Ritos funerarios en la India budista: tensión social y domesticación de la orden monástica
Roberto Eduardo García Fernández • 19

Una descripción de la práctica ritual de los animeros de dos parroquias de Ecuador
Paola Cristina López Durán • 25

De alteridades y muertos: prácticas y plásticas culturales en torno a la muerte
Blas Jonathan Muñoz Pérez • 35

Las "animitas": el culto a los muertos entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental
Federica Rainelli • 49

La configuración de la identidad de los difuntos mediante epitafios y cartas
Itzi Deni Palomares Ávila • 67

La muerte en el convento de Corpus Christi de indias nobles durante el siglo XVIII
Xixián Hernández de Olarte • 82

Tres emblemas en un túmulo: el caso de una obra dedicada a Isabel de Borbón (1645)
José Alejandro Vega Torres • 96

De dios a hombre: cambios en los ritos funerarios egipcios a partir de la Revolución osiriaca
Claudia Yoali Ramírez Esquivel • 123

Acercamiento a las tradiciones mortuorias de Ixtumbú, un sitio a las orillas del río Grijalva
María Rebeca Yoma Medina / Fermín Rafael Sánchez Aldana Libano • 145

El camino al Mictlán: ¿ruta al tormento o al origen?
Mónica Luna López • 159

Los muertos de la tierra: los difuntos destinados al Mictlán y al Tlalocan
Ignacio de la Garza Gálvez • 174

11

año 6 • julio-diciembre de 2017

SECRETARÍA DE CULTURA
María Cristina García Cepeda
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
Diego Prieto Hernández
Director General

Aída Castilleja González
Secretaria Técnica

Maribel Núñez-Mora Fernández
Secretaria Administrativa

María Elisa Velázquez Gutiérrez
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,
Marville, Francia (detalle)



Primera época, año 6, núm. 11,
julio-diciembre 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
César Molar

VITA BREVIS. REVISTA ELECTRÓNICA DE ESTUDIOS DE LA MUERTE, primera época, año 6, núm. 11, julio-diciembre 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, C.P. 10200, Deleg. Magdalena Contreras, Ciudad de México. Fecha de última actualización: 5 de diciembre 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.

Ritos fúnebres en la fiesta de los Fieles Difuntos del distrito de Kunturkanki, Cusco

Yasmani Esquivel Caballero

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

RESUMEN

La muerte, como una necesidad, ha sido siempre para los seres humanos de todas las edades y culturas una incógnita permanente, un fenómeno poco explicado —sobre todo en el área andina—, el cual varía según cada sociedad. Una de estas formas de entender el mundo de los muertos a través de los vivos se manifiesta en el distrito de Kunturkanki, durante la fiesta de los Fieles Difuntos: allí se entiende a la muerte como una celebración, la tumba como huaca, donde se manifiesta lo sagrado con lo profano; la muerte es comprendida como la continuación de la vida y no como un estado terminal donde la vida ya no es más. Las representaciones simbólicas de la muerte por parte de los vivos generan un equilibrio entre éstos y aquellos que físicamente ya no están. Tales comportamientos formales se entienden como una reinterpretación sincrética e híbrida de dos mundos que perviven en el contexto.

Palabras clave: ritos fúnebres, muerte, fiesta de los fieles difuntos, *phisqasqa*, *kacharpari*, Kunturkanki.

ABSTRACT

Death as a vital necessity has always been a permanent mystery for men of all ages and cultures, a phenomenon little explained, especially in the Andean region, varying in each culture and society. One of these ways of understanding the world of the dead through the living is manifested in the Kunturkanki district on the feast of All Souls' Day; they understand death as a celebration; the tomb as huaca, where the sacred manifests with the profane; death is understood as the continuation of life, and not as a terminal state where life is no more. Symbolic representations of death by the living can generate a balance between the living and those who are physically no longer present. These formal behaviors may be understood as a syncretic and hybrid reinterpretation of two worlds that endure in this context.

Keywords: funeral rites, death, All Soul's Day, *phisqasqa*, *kacharpari*, Kunturkanki.

La Tierra tiene unos 4600 millones de años, y los primeros homínidos la ocuparon hace 3.5 millones. Los pasos del ser humano son cortos, pero significativos; su naturaleza es la misma entre todas las personas, pues compartimos un pasado remoto que nos hizo únicos entre la naturaleza, si bien lo que nos diferencia es nuestra cultura, las manifestaciones formales aprendidas, los actos y los artefactos.

Una de las manifestaciones culturales remotas del ser humano es la muerte: misteriosa, significativa, incierta y verídica. Desde nuestros orígenes hasta la actualidad simbolizan la muerte. No hemos cambiado en mucho, porque nuestros rituales vinculadas con la muerte se mantienen con mayor relevancia en comunidades tradicionales, donde ésta sigue siendo “domesticada” (Ariès, 2007: 75). En algún momento, la certeza de la muerte generó una serie de preguntas, porque no se conocía su verdadera dimensión. Por eso la muerte era muy traumática y dolorosa, aunque para generar cierto consuelo, además de buscar la tranquilidad y que el fin de la vida no fuera tan salvaje, el ser humano creó los rituales, los cuales están simbolizados. Esto permitió que todas las sociedades simbolizen “comportamientos restaurados en relación con la muerte, como ritos de paso” (Shechner, 2011: 3).

Una de esas manifestaciones culturales aisladas en torno a la muerte ocurre en Kunturkanki, uno de los distritos bajos de la provincia de Canas, en la región del Cusco, donde los rituales fúnebres guardan cierta particularidad debido a que los pobladores mantienen patrones culturales muy antiguos en relación con la muerte. Cuando un familiar muere, practican rituales que son originarios del *tawantinsuyu* y del encuentro con los españoles, claro está, con algunas nuevas incorporaciones propias de procesos culturales, como el sincretismo y el hibridismo. Por eso, cuando fallece un pariente, se realiza el velatorio como ritual católico, en medio del cual se lleva a cabo el *phisqasqa*, un ritual andino que se ejecuta en dos procesos diferentes vinculados con la muerte: el velatorio y la fiesta de los fieles difuntos. Al día siguiente de los funerales se realiza un ritual que surgió en la época de los incas y hatunrunas, el cual consiste en el lavado de la ropa del difunto.

La preparación para la fiesta de los fieles difuntos

La antesala al Día de los Difuntos se da en algunos casos hasta un mes antes de celebrarse los rituales correspondientes; para esto, los familiares participan de manera voluntaria y colaboran con los gastos para esta ocasión especial en función del

difunto. Ésa no es la única fecha en que se ritualiza y rinde homenaje al pariente muerto, pues existen varias durante el año. Una se da cuando el fallecido cumple un año de su deceso, o cada aniversario. Entonces los familiares visitan la tumba, rezan, beben y le llevan flores; incluso celebran una misa en su honor. Otra es la Semana Santa, basada en el calendario litúrgico de la Iglesia católica, porque se cree que Cristo está muerto y todos los muertos tienen la misma connotación; por lo tanto, visitar es estar del lado de Cristo en la cruz y acompañarlo en su dolor. Por ello se acude al cementerio el Jueves Santo, mientras que en noviembre se celebran misas, rezos, se llevan flores, música y comida, entre otros elementos. En la actualidad muy pocos realizan esto. Es más, no tiene la misma importancia que la fiesta de los Fieles Difuntos; la de Semana Santa tiene menos representación, aunque no por eso deja de ser importante.

Prepararse para la fiesta de los Fieles Difuntos es adecuarse a la situación sentimental y emocional acorde con la coyuntura. Se debe de mostrar dolor.

De manera similar a la época de los incas y hatunrunas, se tiene la concepción de que, de los bienes dejados por el difunto, una parte será destinada a cubrir los gastos que conllevan los rituales (Pérez, 1995: 166). Así, el último sábado antes de la fiesta se venden vacas, ovejas, camélidos, lana y quesos para sopesar los costos de la celebración de los muertos.

En el distrito de Kunturkanki, la feria local se lleva a cabo los sábados, lo cual data de antes de 1961 —fecha de la fundación del distrito—. Cada semana se venden, revenden y compran productos de la zona. En esta feria se vende todo aquello que resulte en favor del difunto. Después los familiares compran los enseres para la semana, como la harina, fundamental para la elaboración de los *tantawawas* (“bebés” de harina), caballos, panes y bizcochuelos. Además se adquiere aguardiente, cerveza, coca, mana, galletas de animalitos, cebollas con *toqoro*, cañas, flores, coronas, caramelos, gaseosas, *turkos* (cabezas de animales y humanos, sirven para elaborar y darle figura a las *wawas* y caballos, que vienen en diversas figuras, por lo general de Chavo del Ocho, soldados y personajes que estén en boga), arroz, azúcar y fideos, entre otros productos.

1 de noviembre: llevar el alma del difunto hacia la casa de los parientes (alma pusay)

El día previo a la fecha principal en honor a los fieles difuntos se organizan varias actividades. Desde muy temprano los familiares se desplazan al cementerio del Descanso, en Kunturkanki, con herramientas que serán usadas para preparar la tumba;

limpian la maleza, retiran todo aquello que genere problemas en la ornamentación y pintan el sepulcro, la cruz y los espacios próximos, pues al día siguiente todo será visitado por la comunidad y no hacerlo sería mal visto, en vista de que allí se reflejará la situación socioeconómica y cultural de los parientes. Por eso los hombres no somos iguales ni siquiera en la muerte, porque quienes tienen y creen más ritualizan con mayor relevancia que los demás. La festividad y presentación de los elementos rituales son más o menos vistos de acuerdo con la condición socioeconómica y cultural de los parientes: si los familiares no son católicos, sino protestantes, sus creencias y representación en razón a la muerte serán dejadas de lado.

Las comunidades protestantes han ido generando algunos cambios en cuanto a la manera de ver la muerte y su concepción sobre la vida eterna, la permanencia del alma, el pecado, el purgatorio y el cielo, entre otros elementos. Además, quienes están incluidos en estas comunidades cristianas no ritualizan más; por eso muchas de las tumbas durante esos días festivos yacen sin ningún familiar. Esto se debe también a que la parroquia de Kunturkanki debe atender varias localidades próximas a esa población, y a que su labor tradicional de evangelización y misión pastoral no ejerce ningún efecto, porque se enfoca más en ritualizar los sacramentos y rituales católicos que aquellos que persisten desde la época de los incas y hatunrunas.

La propia Iglesia católica no comprende la verdadera dimensión de esos rituales ni pretende perennizarlos. Una señal de esto es que durante los años en que se enseña el catolicismo en las escuelas y colegios de la zona no se imparten los conocimientos ancestrales de ritos y ceremonias ni su importancia. Si los rituales fúnebres se han mantenido se debe a su practicidad, es decir, su funcionalidad: lo importante es tenerlos y mantenerlos, porque ayudan a que el duelo y el luto resulten más llevaderos.

Pasado el mediodía, tras concluir la ornamentación de la tumba, se lleva a cabo el ritual de alma *pusay*, el cual consiste en llevar al “muerto” en forma simbólica a la casa donde se prepararon los elementos. En la concepción de los lugareños, a partir de ese momento el “muerto” vuelve a la vida: ya no está muerto, sino vivo; va con ellos, camina, acompaña a los familiares y está presente; volverá a su casa, estará junto a la comunidad o su grupo social original, y al día siguiente comerá cuanto le hayan preparado (Pizarro, 2013: 78).

Una vez en la casa, la tómbola o mesada está preparada. En cada hogar se ritualiza lo que fue el velatorio. Con la tómbola se representa al cuerpo mortuario. Aquí es necesario comprender que cuando se hizo el velatorio original, el muerto seguía vivo socialmente, por lo que el 1 de noviembre el finado está vivo una vez más y la tómbola simboliza el féretro con el cuerpo mortuario; es decir, socialmente vivo.



Figura 1 Tómbola, mesada o altar de don Pascual Mamani, armado para el velatorio del 1 de noviembre, en el cual se aprecian los elementos simbólicos que ritualizan la muerte.

una cruz hecha de lirios. Después cada familiar entrega y coloca las ofrendas preparadas, que representan los elementos de la vida y aquellos que rodean al hombre en vida, como el aire, el fuego, el agua y la tierra. En la mesada se dispondrán elementos como los descritos a continuación.

En la época de los incas y hatunrunas, los panes fueron el *sankhu*. Se sabe que con anterioridad a la harina comercial se usaba en Kunturkanki el *quispiño* —especie de *sankhu* que cobra una forma boleada, preparada a base de harina de trigo, *quinua* y *sangrecita*—. Ahora ya no se usa más este elemento, sino la harina comercial preparada para la panificación. Durante la mesada, el pan representa la *qoqawa* o “fiambre”, el cual debe de llevar el muerto en su ruta hacia el *upamarca* o “pueblo de ánimas” (Duviols, 1977). En este largo y vadeante camino el muerto debe acarrear su comida, que le será útil hasta el año siguiente, cuando se repitan los rituales fúnebres.

También con la harina se elaboran figuras de perros y llamas, que servirán como acompañantes en el camino de los muertos. El perro se encuentra presente en el viaje del finado al *upamarca*. El perro negro ayudará a cruzar el *yawarmayu* o “río de sangre” en caso de que el muerto no logre cruzar el *ayachaca* o “puente hecho de cabellos”.

La tómbola o mesada, también conocida como *mastasqa*, es la ofrenda servida al muerto, de la cual degustará durante los días festivos. Este espacio simbólico se prepara hasta en tres oportunidades: el 1 de noviembre, durante la noche de la velada; el día central, en el cementerio, y por último en el *kacharpari* o “despedida”.

La noche previa al día central los familiares arman la tómbola en una mesa especial o en el suelo; por lo tanto, debe haber un cuarto o espacio apropiado y designado para los rituales fúnebres. Esta mesada se extiende sobre una manta negra en señal de luto.

En la parte superior o cabecera se encuentran las coronas que los familiares llevan en homenaje al finado. En la misma ubicación se hallan las fotos de la persona que ya no está entre los vivos, así como

El perro debe ser negro para no mancharse de sangre al cruzar aquel río (Polla, 1999: 368), y se encargará de guiar al muerto, quien se halla en tinieblas y no tiene ojos para ver alrededor, ya que se le reventaron a los ocho días de fallecido. Por eso, tras ocho días de que dejó de existir, sus familiares realizan un ritual en el que acuden al cementerio y llevan dos huevos que quiebran en la tumba, en señal de que su ojos corrieron la misma suerte.

Como se aprecia, el acto de simbolizar al perro permite representar la importancia de este animal en la comprensión de la muerte. ¿Y qué hay de la llama? Durante la mesada es representada con mayor frecuencia, sobre todo en las zonas altoandinas del Cusco, en cuya concepción simboliza al animal de carga: por su utilidad en la vida real en estas zonas desde tiempos ancestrales, llevará los alimentos, herramientas e instrumentos del finado para su vida en el *upamarca*.

En la mesada también se encuentran las *t'antawawas* y los caballos, hechas con *turkos* o “cabecitas” de diversas figuras. Las *t'antawawas* son para las mujeres, mientras que los caballos están hechos para los finados varones. Sin embargo, hoy en día se aprecian ambos elementos incluidos para ambos géneros. La *t'antawawa* representa al linaje del finado, ya que la muerte se relaciona con la fertilidad y cada finado es el origen o la continuación del árbol genealógico (Eliade, 1974: 130). En cuanto al caballo de harina, se conoce que es un elemento simbólico y característico particular en la zona, debido a que la población lo utiliza para el transporte de sí misma, o bien, para carga en todas las actividades que se requiera.

Las cebollas con *toqoro* son otro elemento característico de las tómbolas y peculiares de la zona, debido a que en otros lugares no se les encuentra. Su producción es especial para la festividad de los difuntos, ya que para esta época poseen el elemento conocido como *toqoro* —una especie de campanillas—, el cual representa, según indagaciones con los pobladores, el recipiente donde el muerto lleva su agua, que es fundamental para la vida.



Figura 2 Altar del día central o 2 de noviembre de los finados esposos Portugal Pineda. Se trata de una tómbola preparada para dos personas, donde se aprecian con claridad los elementos rituales. Allí es donde se ritualiza el responso. Además, se observan los retratos de los finados vestidos con ropa auténtica de los distritos altos de la provincia de Canas. Ambos caracterizan al *maqta*, “muchacho”, y la *p’asña*, “muchacha”, quienes se visten así para las *Tuta Qhaswa* o “noches de fiesta” en las *qhaswanas patas*, “lugares de regocijo al aire libre realizadas en noches de luna”.

El lechón de cordero también se halla presente porque la carne formó parte de la dieta del finado. Se trata de un plato característico de la zona que se consume en diversas festividades y que es gustado por vivos y muertos, de modo que en la tómbola se pone la mejor parte del cordero para el pariente finado. El primer plato siempre se sirve para este visitante, quien se encuentra entre los vivos por unos días.

Productos como manzana, piña, plátano, chuño, moraya, haba seca, coca y maíz son originarios y representativos del elemento “tierra”; en realidad, lo que generosamente produjo la *mamapacha* en bienestar del hombre. Otros que no pueden faltar son aquellos que constituyen el elemento “agua”. Por ello, en la parte superior de la mesada se coloca “un vaso con agua bendita la cual representa la fe cristiana” (Aguilar, 1998: 16). La jarra con chicha debe estar acompañada con la harina de *qañiwa*, que es la combinación entre esos dos elementos y característica de la fiesta de los difuntos. La cerveza y la gaseosa son productos modernos que fueron incluidos en el altar y que no pueden faltar en la ofrenda para que el difunto beba, coma y comparta con los familiares.

El altar también incluye elementos del “fuego”, para lo cual se colocan al final del mismo unas velas que simbolizan a un elemento cristiano, pues la luz representa la resurrección de Cristo: es la esperanza de que un día los muertos volverán físicamente, de carne y hueso, y de que el sufrimiento no será más (Ugarte, 2009: 174).

Otros productos son los dulces y caramelos, bizcochuelos, galletas y el lirio, planta que sirve como cuchara al momento de servirse la chicha con la harina de *qañiwa*.

Después del armado y la constitución de la mesada, la comida y la bebida para el visitante en la casa está servida. Se conoce que los alimentos y bebidas colocados en el altar son destinados al difunto de manera simbólica; por eso cada uno pierde el sabor al ser comidos y tomados, en vista de que el difunto sólo come y bebe en forma simbólica. Como la esencia de estos ingredientes es tomada por el muerto, cuando los consumen los vivos resultan desabridos, porque todo el sabor y la dulzura fueron absorbidos por el finado.

Una vez puesto el altar, junto con la noche empiezan a llegar los familiares que no son los más directos, así como los visitantes. La muerte en Kunturkanki es colectiva, como todo suceso que conlleve la vida y el final de la misma. Así, actividades como el corte de pelo, el bautismo, el matrimonio, el funeral y la fiesta de los fieles difuntos son sucesos donde participan todos los miembros del pueblo, pues en esto pervive el sentido de pertenencia con el grupo social. En cada uno de estos acontecimientos del ciclo vital humano los miembros de la comunidad son partícipes porque los principios andinos de la reciprocidad, por medio del *ayni*, está vigente.

Debido a lo anterior, en la noche previa al día principal de la fiesta de los fieles difuntos los miembros de la comunidad visitan a los que guardan luto. Por lo general se acude con todos los dolientes, y la visita se realiza durante la noche para estar en posibilidades de pasar por varias casas y recibir en reciprocidad, por parte de los dolientes, comida, bebida y otros elementos.

El phisqasqa, ritual lúdico desarrollado en el distrito de Kunturkanki

Se trata de un ritual de origen andino en forma de juego (Gentile, 1998: 75-80), el cual se desarrolla hoy en día en el distrito de Kunturkanki con algunas variaciones y características. Éste se lleva a cabo en tres oportunidades: durante el velatorio, el 1 de noviembre y durante el *kacharpari* o ritual de “despedida”. En cuanto a la noche previa al día de los Fieles Difuntos, a continuación se describen dos casos estudiados.

Todo empieza a las nueve de la noche, aproximadamente, cuando llegan los visitantes y se colocan en sus espacios respectivos. El espacio ritual es la mitad de los dos grupos. Este lugar se halla al pie del altar, constituido por un *q'epe* o “bulto” en el cual se ubica la ofrenda, e integrado por una *kipucha* —pequeño retazo de manta para llevar la coca y el fiambre, en el caso de las mujeres; es una especie de cartera andina que puede contener otros enseres—. Dentro de ésta se encuentran la coca, el maíz amarillo o blanco, el *phisqa* —una especie de dado, conocido en la zona como “burrito”, que toma ese nombre en razón de que en la época de los incas y hatunrunas los funerales duraba cinco días—, que en quechua equivale al número “cinco” (Arriaga, 2010: 34).

Los participantes sólo son visitantes, pues está prohibida la presencia de familiares y dolientes, debido a que ellos permanecen en duelo y deben guardar luto: el juego no está hecho para ellos, ya que no están en la posibilidad de expresar alegría ni júbilo. Para llevar a cabo la actividad es importante contar con personas que conozcan el ritual y con la experiencia para dirigirlo, cuya destreza y habilidad permitirá que el juego tenga la debida importancia y sea más fiable y entretenido. Así, se debe contar con los siguientes integrantes:

El *gollana*, que en quechua refiere a la persona con la experiencia en diversas actividades, y que en castellano significa “jefe” o “maestro. Esta persona no sólo dirige el ritual durante el velatorio, sino que también se encuentra en actividades agrícolas, donde es el especialista en las diversas etapas del ciclo. En cuanto al ritual del *phisqasqa*, el *gollana* es la persona contratada para la celebración. No sólo dirige el *phisqasqa*, sino que también estará en los otros días. Por lo general son personas mayores de edad, que ade-



Figura 3 La *kipucha*, pequeña “cartera” andina donde la mujer lleva su fiambre, enseres y coca. Aquí se ve al final de la tómbola, durante el tercer día de *kacharpari* de doña Escolástica Chino Ayma. Elementos como la coca, el *phisqa* o burrito y el maíz son objetos rituales esenciales para el *phisqasqa*.



Figura 4 Integrantes del *phisqasqa* arreando el burrito en el día del *kacharpari* de doña Escolástica Chino Ayma. En el otro extremo se aprecia al *qollana* y el *qawaya*, así como a los demás participantes de cada uno de los grupos.

más de conocer el ritual saben el arte de rezar. Ellos son los mediadores entre vivos y muertos, de modo que su actividad resulta primordial. Como retribución a los servicios prestados durante los días festivos, estas personas llevan a casa todo lo que la familia ha ofrecido como ofrenda al muerto. Así, estas personas recogen durante esas fechas varios quintales de comida.

El *qawaya* o “contramaestro” es la persona adjunta al *qollana*, cuya función es colaborar con el maestro, junto con quien se encargan de llevar la contabilidad de los granos de maíz y del progreso del juego. Este personaje cumple el papel de contador, siempre y cuando no exista una persona a la que se le haya asignado ya esa función. También cuenta con mucha pericia y es contratado bajo las mismas condiciones que el maestro, aunque siempre bajo la tutela del *qollana*.

El “servicio” es la persona designada entre los participantes aptos, cuya función es ayudar y permitir la fluidez del juego, de modo que ha de tener gracia para que resulte ameno, jocoso y el público se divierta. Sus palabras llenas de humor ayudan a que los participantes pasen la noche sin desvelo. El “servicio” es el encargado de pasar el *phisqa* o “dados” a cada uno de los participantes.

Cuanto más grande sea el escenario, resulta mucho más entretenido y significativo, pues se trata de un ritual colectivo sin límite de participantes. Debido a que el muerto está con ellos socialmente, y los amigos y vecinos se encuentran con él de nuevo, se vuelven a comunicar y comparten juntos la comida y la bebida. Por ese motivo, ser bueno en vida significa ser bueno de muerto: si la casa está llena es porque el muerto se halla en el corazón de los presentes y sus recuerdos yacen en la memoria colec-

tiva del grupo social (Halbwachs, 1995). Los participantes son hombres y mujeres e incluso los niños. Todos son agrupados en dos grandes grupos, a la diestra y la siniestra de la tómbola.

En cuanto al *phisqa*, se trata de un elemento moderno del ritual y constituye el instrumento principal con el que se practica la misma. En tiempos prehispánicos este objeto era un dado en forma de una pirámide trunca; hoy en día se usan entre uno y dos dados de madera, ya que resulta mucho más fácil de elaborar. No es un dado propiamente, aunque guarda semejanza.

Los valores que toma el *phisqa* o “burrito” son los siguientes: el lado superior del dado es marcado con una equis, un asterisco o cualquier otro símbolo que no sea numérico, el cual equivale a 1 000 y es la cifra mayor. El lado opuesto es marcado con un punto y representa al número 1, considerado como el *misk'icha* o “dulcecito”, ya que no representa nada. Si en la jugada sale este valor, no suma ni resta en el juego; es decir, el *qollana* no desgrana ningún grano de maíz y no se cuenta como válido. Uno de los lados laterales es representado con el número 100, mientras que el lado opuesto corresponde al número 500 —ambos con el mismo valor representado—. Los lados restantes tienen un 5 y el opuesto, un 10. A los números y valores menores se les denomina *qeles* o “números menores”, porque sacarlos implica no sumar mucho a favor del equipo.

En Kunturkanki y en otras zonas donde se practica el *phisqasqa* hay variaciones de objeto ritual, donde el dado, *phisqa* o “burrito” de madera es utilizado de modo semejante al del caso anterior y toma otros valores, aunque esto no ocasiona que el juego varíe ni que tome otra connotación, ya que la finalidad y los procedimientos son los mismos. En éstos el lado superior del dado es representado con una X y toma el valor de 1 000 —también el valor máximo—, y el inferior también lleva el punto equivalente al 1 —sin valor al momento de jugar—; los lados laterales llevan dos puntos —equivalentes al 2—, y el opuesto simboliza el 4; los últimos dos son representados con tres y cinco puntos, respectivamente, con esa misma equivalencia.



Figura 5 El *phisqa* o burrito en la *khipucha*. Se aprecian los valores que va tomando.

El procedimiento para jugar es el siguiente: el juego se inicia cuando cada uno de los hijos trae sus obsequios para realizar la actividad; el cariño de cada uno de ellos se ve reflejado en la *apahata* —entrega de coca, cerveza, trago y cigarros—. Cada pariente se hace presente con lo preparado para la rueda de juegos, que en total serán seis. El juego comienza cuando el *qollana* recibe la *kipucha* —coca, cigarros, trago, maíz— y el *phisqa*. Se cuenta a cada uno de los jugadores y el *qollana* empieza a tirar los dados en tres oportunidades, seguido de cada jugador del equipo al cual pertenece el *qollana*. Si sale la X, el valor (1 000) se asigna con un grano de maíz, colocado en la manta para el juego. Cuando el valor máximo sale en el primer tiro, los jugadores se alegran y están “jocosos”, embargados por la algarabía, y dicen: *Millichata, millichata, kikichanta ruwayuruy* (“parcito, parcito, igualito hazlo”).

En el ritual, la fecundidad siempre se relaciona con la muerte, ya que se atribuye a que las mujeres jóvenes y varones son los más prolíficos y, por lo tanto, pueden procrear con facilidad. Así, cuando alguna joven saca una X, dicen: *Sepasqa allichantan ruwayurun* (“la señorita lo hizo muy bien”), al contrario de las personas adultas, que ya no están en una edad fértil cuando obtienen *qeles* o valores menores que no suman al equipo.

Si sale el número 1, que no vale nada, se considera de mala suerte, pues quiere decir que el jugador no le está poniendo entusiasmo y no le tiene el respeto al difunto. En ese caso el maestro dice: *Mañarikuspa mañarikuspa* (“Pidiéndose, pidiéndose”), *Tink'arikuspa manachayqá qaqapayusunmanmi* (“Realicen siempre el *tink'a* porque, si no, nuestro burro va a desbarrancarse y saldrá el 1. Así, el número 1 es objeto de broma y mofa por parte de los jugadores. Además, cuando sale este valor en el primer tiro ya no se pueden hacer los otros dos. Por ese motivo quien lanza el *phisqa* debe realizar diversos rituales como rezar, echar un poco de trago al “burrito” para su sed, darle de comer la coca que está masticando —porque es el pasto del “burrito”—, y encomendarse a los *apus* como Laramani, Qorichoccllo y Kirma. Al momento de lanzar necesita decir: “Arre, arre, burrito, vamos, burrito”. En el caso de que en varios turnos el jugador saque el 1, éste se molesta, pues es señal de que el burrito “lo está pateando” y de que “no quiere andar el burrito” (*asnucha naqhamantaña hayt'apayashawan*).

Los otros valores del *phisqa* o “burrito” son los mismos. Si sale el 5, éste es separado de los demás y significa que se guardará un solo grano de maíz —equivalente a esa cifra—. Por eso los valores asignados para el juego van agrupados: los que valen 1 000 se hallan juntos, representados cada uno con un grano de maíz; de igual modo ocurre con los de 5, 10, 100 y 500.

Al final, cuando todos los jugadores ya hicieron sus jugadas, se cuenta el total logrado por cada equipo. Para esto, el maestro o *qollana* lleva a cabo la manipulación

de los valores representados. Se hace el conteo general y gana quien haya obtenido la mayor cantidad de puntos, según como se haya comportado el “burrito” o *phisqa*.

Al terminar la primera rueda de seis juegos cada uno, por cada uno de los parientes que guardan el luto se viene la *apacheta*, “descanso”. Entonces todos los presentes, dirigidos por el *qollana* y el *qawaya*, deben rezar varios padres nuestros, avemarías, credos y algunos responsos que no son concretados más que quienes se encuentran dirigiendo, ya que estos cánticos sólo son conocidos por ellos.

Y tras los rezos viene el ponche, pues soportar el frío de noviembre es complicado, sobre todo a poco menos de 4000 msnm. Por eso la coca, el ponche, el aguardiente y el tabaco ayudan a pasar la velada y acompañamiento del difunto. En cada *apacheta* los jugadores hacen diversas bromas a los familiares que están durmiendo y no acompañan al difunto; en reprimenda a su actitud, éstos son cazados en brazos de Morfeo: la cara se les pinta con diversos dibujos y se les corta el cabello. A quienes duermen profundo se les amarra a la cama, de modo que al levantarse son objeto de risa y bromas.

Con el mismo procedimiento que el descrito arriba se juegan otras ruedas más, y al final se sabe cuál equipo ganó: el que está a la diestra o la siniestra del altar. Durante algunas veladas se acostumbra jugar por dinero: se asigna el valor a aportar por cada rueda y, en función del equipo, al finalizar se entrega lo recaudado a los familiares del difunto, para que esa suma sirva como un aporte de los jugadores para los gastos corrientes, como la compra de ron, cerveza, pisco y aguardiente para los visitantes.

Pasada la noche, los presentes se retiran para descansar un poco, ya que, con la aurora, el día continuará para seguir acompañando, comiendo y bebiendo junto al muerto que volvió entre los vivos.

2 de noviembre: día central de los fieles difuntos según el calendario litúrgico

La fiesta de Todos los Santos, una denominación que ahora comprende el Día de Todos los Difuntos, es una fecha en el calendario litúrgico que se confunde mucho en cuanto a sus aproximaciones, debido a que las sociedades actuales, incluyendo la que estudiamos, consideran que se trata de una misma celebración. Acaso con el tiempo estas dos celebraciones fueron combinadas porque guardan cierta relación, ya que ambas fueron constituidas para ritualizar a los difuntos, unos santos y los otros fieles. No hay muerto que tras expirar fisiológicamente no se convierta en santo, sobre todo en sociedades muy simbolizadas, pues no hay muerto malo: todos los que se van ter-

minan como buenos padres, esposos, ciudadanos e hijos, por ejemplo. Acaso por esta concepción los muertos también sean considerados como santos, porque viven en la gloria del señor, desde donde permanecen vigilantes de las cosas terrenales. Tal vez por eso algunas sociedades, como la boliviana, se guardan las *ñatitas* y, para venerarlos, se construye en la misma casa un altar discreto que permita relacionar a los vivos con los muertos, ya que cumplen la misión de un santo.

Ahora se cree que durante los primeros días de noviembre se conmemora la fiesta de Todos los Santos, cuando en origen se trataba de fiestas diferentes. La primera surgió en el siglo XIII, con el papa Gregorio III, quien mandó construir en la Basílica de San Pedro una capilla para los santos de la Iglesia y determinó como su aniversario festivo el 1 de noviembre. Un siglo después el papa Gregorio IV extendió la celebración a toda la Iglesia católica, en una conmemoración para todos los santos que no tienen un día festivo en el calendario litúrgico.

En cuanto a la fecha de los Fieles Difuntos, Día de los Muertos o Día de las Ánimas, quedó constituida el 2 de noviembre, un día después del Día de los Santos. Esta festividad data del año 998, instituida por san Odilón, abad de Cluny, quien formalizó la costumbre de dedicar un día a conmemorar a los difuntos. ¿Habría sido porque un día antes se celebraba a los santos o porque la costumbre romana de festejar en febrero, entre el 13 y el 21, estaba vigente y era mejor determinar una fecha en el calendario litúrgico católico para erradicar el paganismo? No lo sabemos con certeza.

Después de unos siglos de celebrar la fiesta de los fieles difuntos, aún no era legítima en toda la Iglesia, hasta que en 1311 quedó reconocida por el Vaticano. Este ritual fue establecido con el objetivo de ayudar con oraciones y misas para que aquellos en el purgatorio sean absueltos de culpa y pasen a una mejor vida. De modo que estas dos festividades católicas que perviven entre los cristianos pasaron a América junto con los conquistadores espirituales del continente (Millones, 1999: 240).

La fiesta de los fieles difuntos es la más importante en el calendario litúrgico cristiano en relación con los muertos, por lo que en Kunturkanki el día central de ésta comienza a media mañana, cuando los familiares llevan a cabo un ritual cristiano para ellos muertos, como la misa de los difuntos. Allí encomiendan el alma de sus fallecidos para que estén libres de pecado, dejen el purgatorio y alcancen el cielo. Además se sigue creyendo en el pensamiento escatológico, pues así se instituyó en estas tierras. Las familias pagan para la misa, porque sus almas serán encaminadas y recomendadas a las sendas de Cristo, quien simboliza la resurrección y la libertad del pecado original.

Al concluir la misa, cada familia que guarda memoria y duelo por su seres queridos pasa al cementerio principal. Ese espacio de margen donde los difuntos regresan

para estar con sus familias resulta fundamental, pues busca generar consuelo, hacer que la muerte sea menos dolorosa, más asequible, y que el dolor no se convierta en el punto principal, sino que reinen la fiesta, el buen vivir y el recuerdo. Por eso cada familia llega al cementerio con lo mejor que puede dar y servir. Se hallan agrupadas porque allí la muerte aún es “amaestrada”, “domesticada”: se vive en comunidad y se muere en comunidad; el sentido de pertenencia hacia el grupo social es latente.

Pasado el mediodía se realiza el responso o “hacer rezar”, donde el maestro o rezador cumple la función de mediador entre los familiares y el difunto, ya que es el único que puede comunicarse con el Dios de los cristianos, al utilizar todo sus instrumentos de catequesis. Los rezos son llevados en quechua, castellano y latín. Para esto los rezadores tienen un manual que casi nadie entiende, debido a que ellos pretenden hablar en latín cuando lo único que consiguen es balbucear algunas palabras. “Hacer rezar” es el ritual más importante del día central, en el que se trasunta lo preparado con anterioridad. Además, es el espacio visible: cumple la función económica porque allí se encuentran los familiares, desplegando su suntuosidad, y algunos su comodidad y poder adquisitivo —por eso no todos somos iguales ante la muerte.

El rezador es la persona concedora del catolicismo; más aún, debe ser alguien que haya recibido catequesis en la parroquia, ya que no cualquiera encomienda el alma de los difuntos. Con el objetivo de que todo lo ofrendado sea muy bien recibido por el fallecido, resulta fundamental la participación del rezador, quien toma parte de lo que se encuentra en el altar a cambio de sus servicios. Estos señores deciden a quién servir durante esos días, con base en la posición económica de los familiares y la religiosidad con que representan la muerte en favor de sus familiares.

El ritual del kacharpari en Kunturkanki

El *kacharpari*, término quechua que significa “despedida”, en el contexto funerario designa el final de los ritos fúnebres. Éste se celebra al tercer año de llevarse a cabo la fiesta de los fieles difuntos, pues durante ese periodo los ritos fúnebres se organizan con mayor suntuosidad. Luego es posible celebrar algunos rituales. La comunidad sabe que con el *kacharpari* terminan los rituales fúnebres. Se dice que se cumplen tres años de rituales, en razón de que se considera al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Así, con base en la Trinidad católica se cumplen las celebraciones durante tres años ininterrumpidos.

El *kacharpari* es un ritual festivo donde los familiares que guardaron luto durante ese lapso dejan de expresarlo, y a partir de esta despedida pueden reintegrarse al

grupo social como personas que están libres de la muerte, pues ya no tienen que sufrir. Ahora pueden dejar la ropa negra que los absorbía; pueden cantar, bailar y expresar cierto consuelo. Durante los tres años previos ya asimilaron la ausencia de quien no está.

Como toda despedida en los Andes, el *kacharpari* conlleva al jolgorio, porque dejar el luto, la nostalgia y despedir al ser amado implicará que se celebre con mucho trago, música y baile. Quizá el duelo sea eterno, porque perder a un ser querido lo genera. Al durar tres años el luto en Kunturkanki, después de este ritual no lo será más.

El ritual se inicia a media mañana, cuando la casa, preparada para la ocasión, se encuentra lista: cada espacio ritual es asignado, así como cada participante. Los miembros del grupo social, entre vecinos, amigos y familiares, llegan a la casa donde se realizará el *kacharpari*, y siempre se les recibe con una chicha de jora con harina de *qañiwa*, para sopesar el hambre.

Quiénes van al *kacharpari* no llegan con las manos vacías: en señal de reciprocidad y ayuda mutua con los dolientes, acuden con enseres que van desde coca hasta trago y cerveza. Una vez más se arma la tómbola. El *qollana* y el *qawaya* son los encargados de organizarla, con los mismos elementos que constituyen la mesada. Entonces se repite el *phisqasqa*. Después de este ritual, llegada la tarde hay personas graciosas encargadas de crear elementos rituales de arcilla. Estos alfareros provisionales y espontáneos elaboran caballos, burros, llamas y perros, además de modelar y representar al difunto, a quien deben ensillar porque ya se va. Y no se va solo, sino acompañado de elementos simbólicos como el perro, que desde la época de los incas y hatunrunas tiene una connotación simbólica.

Los participantes se desplazan a una *apacheta*, que siempre es uno de los cerros más altos del lugar. Después de eso los animales representados, junto con el difunto muerto, bien vestido y ensillado en un caballo, son llevados a un camino, donde se colocan los objetos rituales, transportados por las personas designadas, quienes llevan también una *kipucha*. No pueden faltar la coca, el maíz, el aguardiente ni el cigarro.

Además, las personas encargadas serán las mismas que hagan la función de cartero. Una vez depositados en el camino estos elementos, son dejados junto con aquellos que contiene la *kipucha*, en dirección a la ciudad blanca de Arequipa, pues según los pobladores de Kunturkanki el muerto se va hacia el volcán Misti —un lugar asociado con la morada del muerto—, desde donde enviará las cartas de consuelo.

Las mismas personas que llevaron al finado ensillado para su viaje al Misti se encargan de escribir las cartas de consuelo, supuestamente enviadas y escritas por el difunto. Estas misivas poseen todas las características formales de redacción, y se es-



Figura 6 La finada doña Escolástica Chino Ayma viajando hacia el volcán Misti, en Arequipa. Con este objetivo va acompañada de su perro y de sus llamas. Estas últimas cargan tanto los alimentos como las vituallas para los 12 meses del año.

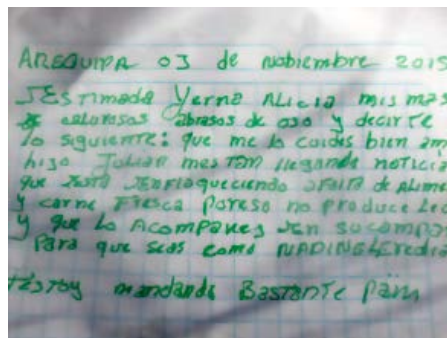


Figura 7 Carta de doña Escolástica Chino Ayma tras su viaje a la ciudad blanca de Arequipa, desde donde la envía a su nuera Alicia Moscoso, le recomienda cuidar de su hijo, Julián, señala que le llegaron noticias de que está enflaqueciendo —a falta de carne fresca— y le sugiere acompañarlo en su campaña política, pues de ganar será como Nadine Heredia.

cribe una para cada doliente, sea viudo, viuda, hijos o hermanos, entre otros. El contenido de las mismas tiene un argumento muy expresivo, además de ir acompañado de palabras jocosas, cargadas de humor, con el objetivo de que, al ser leídas por los destinatarios, despierten la risa y el jolgorio.

Las cartas son de consuelo, mediante las cuales el muerto manda saludos, dice que se encuentra bien, que no se preocupen y que la está pasando bien en Arequipa. Es más, que se encuentra trabajando, haciendo su vida con normalidad. Junto con las cartas envía dinero en dólares, pan de Arequipa, vinos y aguardiente de Majes.

Los viajeros que llevan la encomienda y las cartas son los designados para escribirlas y simular el viaje, pero en el camino de retorno son asaltados: personas malvivientes los interceptan porque pretenden quitarles las misivas y las encomiendas. Todo esto se da en un ambiente de juego, risa y diversión.

Algunos viajeros son robados, aunque otros logran eludir a los malhechores. Por lo tanto, la cartas y encomiendas quedan a buen recaudo y llegan a la *apacheta*, donde esperan los familiares. Entonces son entregadas a sus destinatarios y leídas en voz alta por cada uno. La risa y el humor se apoderan del escenario. Es común escuchar el consejo de que el viudo se consiga otra mujer e incluso se dan nombres de algunas candidatas. También se lee que envían plata para comprar haciendas y otros más son propuestos como candidatos del pueblo.

Después, en el mismo lugar, los familiares se quitan las ropas de luto. La ropa de color se apodera de ellos, pues el negro y la tristeza no serán más el sentimiento que

los caracterice, hasta que se produzca otra pérdida. La música suena, se canta, se baila y se toma hasta las últimas consecuencias. El corazón de los familiares vuelve a regocijarse y se concluye así con los rituales relacionados con los difuntos.

Conclusiones

Como se observa, en todos los ritos fúnebres en el distrito de Kunturkanki el concepto de muerte se instituyó cuando llegaron los españoles. Sin embargo, el verdadero sentido de muerte no es real, debido a que en ninguna de las etapas el difunto es considerado como tal; al contrario, siempre está vivo, con ellos; no deja de vivir, comer, beber, escribir, sufrir ni trabajar, y lleva una vida normal, pero diferente al común de los vivos, en un espacio diferente y con características definidas para ese contexto.

Además se percibe un sincretismo e hibridismo muy complejo (Marzal, 2002), porque la representación de la muerte entre esta población altoandina responde a procesos culturales tanto modernos como contemporáneos. La vida y la muerte se representan con base en elementos andinos y occidentales, muchos de los cuales han ido mudando y otros incluso han desaparecido para dar paso a rituales híbridos, que incluyen elementos propios de sociedades tecnológicas contemporáneas (García, 1989).

Los rituales fúnebres cada vez más son abandonados debido a múltiples factores, uno de los cuales es la falta de incorporación de tales conocimientos periféricos en el sistema curricular nacional. Lo anterior se debe a que las generaciones jóvenes no prestan importancia al aprendizaje de patrones culturales que definieron a sus padres; ellos prefieren elementos culturales propios de un mundo globalizado.

Otro de los factores que ocasiona la pérdida de los patrones culturales es la migración de las nuevas generaciones hacia ciudades como Sicuani, Cusco, Arequipa, Camaná y Lima. Aparte de los dos factores mencionados arriba, cada vez se tiene una mayor presencia de organizaciones religiosas protestantes, en cuyos rituales no se hallan los ritos fúnebres estudiados, al ser considerados como parte de la idolatría. De acuerdo con estas organizaciones cristianas que responden a un esquema dogmático, donde la monocultura y el pensamiento eurocéntrico son sus principales características, los comportamientos restaurados de culturas y pensamientos periféricos de frontera carecen de importancia. Esto se debe a que ellos aún forman parte de la extirpación de las idolatrías, pues heredaron el síndrome colonial donde no se aprendió a convivir con los demás: la diversidad cultural no es asunto de ellos, sino llevar en nombre de Dios la exclusión y el rechazo hacia lo desconocido y poco comprendido.

Bibliografía

- AGUILAR GUERRERO, Antonio, *Calaveras y altares de muertos en la tradición popular mexicana*, Monterrey, Arte, 1998.
- ARIÈS, Philippe, *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, 2ª ed., Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.
- , *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1984.
- ARRIAGA, Pablo Joseph, *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Buenos Aires, Biblioteca Virtual Universal, 2010.
- DUVIOLS, Pierre, *Destrucción de las religiones andinas. Conquista y Colonia*, México, UNAM, 1977.
- ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, vol. II, Madrid, Cristiandad, 1974.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.
- GENTILE, Margarita, “La *Pichca*: oráculo y juego de fortuna (su persistencia en el espacio y en el tiempo andinos)”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, núm. 27, 1998, pp. 75-131.
- HALBWACHS, Maurice, “Memoria colectiva y memoria histórica”, *Reis. Revista Española de Investigaciones*, núm. 69, 1995, pp. 209-219.
- HANDL UGARTE, Ana María, “La muerte en la Edad Media”, *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum*, núm. 1, 2009, pp. 104-206.
- MARZAL, Manuel, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Trotta, 2002.
- MILLONES, Luis, *Dioses familiares*, Lima, Congreso del Perú, 1999.
- PIZARRO, Pedro, *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*, Lima, FCE, 2013.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de las Casas*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Bartolome de las Casas, 1995.
- POLIA MECONI, Mario, *Cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, Lima, PUCP, 1999.
- SCHECHNER, Richard, “What Is Performance?”, en R. SCHECHNER, *Performance Studies: an Introduction*, Nueva York, Routledge, 2006, pp. 28-51.

Ritos funerarios en la India budista: tensión social y domesticación de la orden monástica

Roberto Eduardo García Fernández

Mangalam Research Center for Buddhist Languages, Berkeley, California

RESUMEN

La muerte constituye un tema central en el budismo; es un recordatorio constante de la impermanencia de todos los fenómenos, incluida la vida humana. Sin embargo, para el budismo monástico, el cadáver carecía de importancia y, en su época más temprana, la orden budista no trataba los restos del difunto con ritos funerarios. Pero esta situación se transformó y se establecieron con rapidez formas precisas de tratar el cadáver. Según algunas fuentes antiguas, las motivaciones para introducir esos cambios no fueron sanitarias ni rituales, sino que obedecieron a la necesidad de la sociedad en general de honrar a los difuntos. En este artículo se aborda la tensión entre la posición monástica, más inclinada hacia el rechazo del cuerpo, y la postura de la sociedad, cuya visión del mundo exigía un tratamiento cuidadoso del cadáver.

Palabras clave: budismo, muerte, rito funerario, monacato, monástico.

ABSTRACT

Death is a central theme in Buddhism. It represents a constant reminder of the impermanence of all phenomena, including human life. However, for monastic Buddhism the corpse was of no importance, and in its earliest time the Buddhist order did not treat the remains of the deceased with funeral rites. This situation changed and precise ways of treating the corpse were quickly established. According to some ancient sources the motivations for introducing these changes were not necessarily sanitary or ritual, but obeyed society's general need to honor the departed. In this work I address the tension between the monastic position, more inclined toward the rejection of the body, and the general position of society, whose worldview required a careful treatment of the corpse.

Keywords: Buddhism, death, funerary rite, monasticism, monastic.

La muerte es un tema central en el budismo, un sistema religioso que por más de dos mil años ha tenido una enorme influencia en el pensamiento, la vida cotidiana y las instituciones de distintas sociedades asiáticas. Esta religión surgió en la zona del río Ganges, muy cerca de la frontera entre las naciones que hoy conocemos como la India y Nepal, y en pocos siglos se expandió desde allí por distintas regiones del sur, el sureste y el centro de Asia, así como el Oriente extremo. Todas las corrientes del budismo reconocen la figura del Buddha como el fundador de este sistema religioso. Aunque no existe un consenso definitivo acerca de la época exacta en que este personaje vivió y plantó las semillas de lo que se convertiría en uno de los fenómenos asiáticos más influyentes, algunos académicos modernos la sitúan entre los siglos VI y V antes de la era común.¹

La vida del Buddha, expresada en numerosos relatos hagiográficos que aparecen aquí y allá en la literatura religiosa, ha constituido el modelo a seguir para muchos practicantes budistas, laicos y monásticos. Así, las ideas y conductas budistas relacionadas con la muerte tienen su modelo en algunos pasajes de la biografía sagrada de este personaje. Uno de los más característicos nos lleva a una época de su existencia en que aún no era “el Buddha”, sino un príncipe de nombre Siddhārtha, entregado a una vida de placeres.

El relato, el cual aparece en numerosas fuentes,² revela que el príncipe tuvo cuatro encuentros contundentes. En uno de ellos, el joven de diecinueve años contempló un cadáver en plena calle y comprendió que él mismo moriría algún día. La ansiedad que le produjo el reconocimiento de su propia mortalidad lo impulsó a retirarse de su vida mundana y relajada, y a convertirse en un renunciante religioso que buscaba obtener el estado inmortal.

En el budismo la muerte representa un recordatorio constante de la impermanencia de todos los fenómenos, incluida la vida humana, y por lo tanto es una fuente de angustia. En contraposición, el llamado “despertar”, la experiencia inefable que convirtió a Siddhārtha en el Buddha —literalmente “el Despierto”—, se concibe como un estado que lo liberó por completo del acecho de la muerte. En efecto, según el pensamiento budista, ya nunca más renació, por lo que tras esa vida tampoco volvió a morir, sino que trascendió en definitiva a la muerte.

¹ Las fechas de nacimiento y muerte del Buddha siguen siendo un tema de debate académico. Véase Hirakawa (1990: 22-24).

² Este relato aparece en fuentes de distintas escuelas del budismo indio, tanto en sánscrito como en pali. Algunas de ellas son *Nidānakathā* (Davids, 1880: 166-168), *Mahāvastu* (Jones, 1952: 134-161) y *Buddhacarita* (Olivelle, 2008: 59-84).

Esto nos lleva a una de las ideas más importantes de la doctrina budista: el renacimiento y la remuerte. En los textos que relatan la experiencia del “despertar” del Buddha, se cuenta que él adquirió la prodigiosa capacidad de recordar todas sus vidas pasadas, así como las existencias pasadas de todos los seres vivientes en el mundo; en consecuencia, comprendió que la muerte no se experimenta una sola vez, sino un número infinito de ocasiones.³

Los seres vivientes, explica el budismo, nacen y mueren dentro de la llamada “rueda de la existencia”, un gran sistema impersonal al que se encuentran encadenados y que se caracteriza por la transitoriedad, por la ausencia de sustancias eternas, por la aflicción y por la insatisfacción. De acuerdo con la doctrina budista, en esta gran rueda existen seis ámbitos de renacimiento, y todos los seres vivientes ya han renacido y fallecido en ellos y lo seguirán haciendo de manera indefinida.⁴

Ante esta perspectiva tan angustiante no sorprende que los antiguos budistas desarrollaran múltiples estrategias para enfrentar la inminencia de la muerte, entre las que podemos incluir la práctica de generar mérito para asegurar un renacimiento afortunado. En cuanto a las meditaciones sobre la muerte, tenían el objetivo de eliminar el miedo y preparar al individuo para esa experiencia inevitable. En este tipo de prácticas, vigentes en nuestra época, el meditador, por lo común un monje o monja, debe concentrarse mentalmente en las etapas de descomposición por las que pasa un cadáver. Se afirma que esto le permitirá entender que su cuerpo es insustancial y perecedero, de modo que eliminará el aferramiento hacia sus componentes materiales. En los casos más extremos, el ejercicio de concentración no era mental, sino que se llevaba a cabo en el carnero, en presencia de cadáveres reales en distintos estados de descomposición.⁵

Ahora bien, más allá de servir como recordatorio de la propia mortalidad, para el budismo monástico el cadáver carecía de importancia, pues en su pensamiento los factores mentales y físicos que componen a la persona se separan tras la muerte, la conciencia adopta un nuevo cuerpo y queda desligada del anterior. En consecuencia, cuando un ser

³ Para un recuento breve de esta experiencia, véase Penner (2009: 33-37).

⁴ Este tema es demasiado complejo e involucra diferentes estratos de la doctrina budista; por ejemplo, la cosmología, la teoría del karma y el proceso de muerte. El nacimiento en alguno de los seis ámbitos de renacimiento depende del karma y del mérito acumulado por la persona. La duración de la vida en cada uno de ellos es radicalmente distinta. Mientras que se considera que un humano puede vivir un siglo, la vida de otros seres se extiende durante millones de años. Una explicación breve se puede consultar en López (2009: 53-78).

⁵ La meditación acerca de la muerte se conoce técnicamente como “meditación sobre lo asqueroso”. Es una práctica que se recomienda para personas cuyo temperamento tienda hacia el deseo sensual y sexual. Una explicación detallada de esta práctica y sus etapas se encuentra en Shaw (2006: 101-108).

viviente muere, su cuerpo no representa ya un vehículo de la conciencia ni un objeto a través del cual sea posible ofrecer alivio al fallecido. En pocas palabras, para el budismo antiguo los restos mortales carecen de un valor ritual o escatológico.

Esta última afirmación tiene su gran excepción en los restos de personajes considerados como sagrados, en especial el Buddha, sus discípulos y una amplia lista de monjes y monjas a quienes se les reconoce haber trascendido la muerte. Se considera que los restos de estos seres extraordinarios no sólo constituyen un recordatorio de su sacralidad, sino que de hecho son una extensión material de la misma. Con base en el modelo de la muerte del Buddha —que fue la última que experimentó—, los restos de estas personas son tratados como reliquias. Los pedazos de hueso y cenizas restantes tras la cremación se depositan en relicarios que luego se colocan en el interior de túmulos funerarios de varias dimensiones, algunos de ellos monumentales, que los budistas circundan con devoción, convencidos del poder purificador de las reliquias.

Con la excepción de estos casos extraordinarios, en los primeros tiempos budistas los cadáveres humanos carecían de valor, al no ser más que restos vacíos. Así, en un código de reglas monásticas perteneciente a la antigua escuela budista de los *Mūlasarvāstivādins* se relata un episodio que explica la instauración de los primeros ritos funerarios budistas.⁶ Allí se cuenta que un monje falleció por enfermedad y los demás, fieles a la concepción budista del cuerpo como un mero conjunto de factores caducos, dejaron el cadáver a un lado del camino y se fueron sin preocuparse por llevar a cabo algún ritual funerario. Varios laicos y brahmanes pasaron por allí, vieron los restos y dijeron: “Éste es el hijo de tal jefe de familia. Esto es lo que sucede cuando alguien se une a la orden de esos ascetas budistas que carecen de maestro. Si no se hubiera unido a la orden, sus parientes habrían realizado las exequias para él”.

Tales palabras llegaron a oídos del Buddha, quien promulgó que a partir de ese momento debían realizarse las honras fúnebres para los monjes, las cuales consistirían en cremar el cuerpo. Si esto no era posible, entonces los restos debían arrojarse a un río, enterrarse o al menos cubrirse con hojas y ramas, tras lo cual se celebraba un ritual en tres partes que consistía, en primer lugar, en rendir homenaje a las así llamadas “tres joyas” del budismo, luego en recitar algún texto sobre la transitoriedad, para finalmente realizar la práctica budista de la transferencia del mérito (Schopen, 1997: 217-218).⁷

⁶ En su forma completa, el texto se encuentra en varias fuentes tibetanas, específicamente en los *Kanjurs* o cánones de Derge, Pekín, y del Palacio de Tog; también se conocen algunos fragmentos en los manuscritos de Gilgit. Para referencias más precisas, véase Schopen (1997: 204-237).

⁷ Las “tres joyas” son los tres objetos de mayor veneración en el budismo: el Buddha, quien representa al maestro que enseña el camino a la liberación; el Dharma o cuerpo de enseñanzas, y el Saṅgha, que es la

Como se expresa en este relato, es muy probable que la comunidad temprana de monjes no realizara ritos funerarios y tan sólo abandonara los cadáveres. Quizá por eso se volvió objeto de críticas por parte de brahmanes y laicos que no pertenecían a los devotos budistas, quienes por un lado cuestionaban la autoridad del Buddha para regular su orden, y por otro criticaban el vacío ritual de la comunidad budista en torno a la muerte. Ante esta situación, el Buddha u otros personajes de autoridad tal vez se vieron obligados a prescribir reglas en cuanto al tratamiento del cuerpo tras la defunción.

Aunque no podemos afirmar que esta situación específica ocurriera tal como se relata, es muy probable que ese tipo de conflictos haya existido desde la época en que la orden monástica estaba en formación. La narración plantea que para los monjes no existía ninguna falta ritual ni ética en el acto de abandonar el cadáver sin realizar ritos, y al mismo tiempo señala que la prescripción de reglas vinculadas con los ritos mortuorios pudo ser motivada, más que por cuestiones rituales o sanitarias, por la presión de grupos sociales que sentían la necesidad de honrar a sus difuntos.

El episodio anterior revela que la opinión externa ejerció un gran peso en el moldeado de las reglas de la comunidad budista, en este caso las referentes a los ritos funerarios. Aquello que tanto para el Buddha como para los monjes carecía de relevancia, para los brahmanes y los laicos sí la tenía. Éstos reprobaban el vacío ritual de la orden budista, la cual, a diferencia de los brahmanes, no asistía a sus muertos. En parte la crítica expuesta se refiere a la práctica ascética de dejar a la familia para unirse a la orden monástica; los detractores afirman que “si no se hubiera unido a la orden, sus familiares ciertamente habrían realizado las ceremonias funerarias para él” (Schopen, 1997: 217).

Se hace referencia al hecho de que, desde la perspectiva brahmánica, las órdenes de ascetas renunciantes eran un componente desintegrador de la estructura familiar y por lo tanto, social, pues rompían el vínculo de responsabilidad y asistencia entre el monje y sus parientes, al dejar a aquél en un estado de vulnerabilidad ante los acontecimientos posteriores a la muerte, los cuales muy probablemente eran objeto de preocupación de la mayoría de los laicos.

Esta versión del código presenta a un maestro y a su comunidad en una posición sensible y flexible ante las críticas planteadas desde fuera de ella, por lo que reaccionaron mediante concesiones a sus detractores. Así, lo que parecería una debilidad se presentó más bien como una estrategia integradora: al autorizar la realización de ritos funerarios para los monjes, la comunidad budista cedió ante la presión externa;

comunidad de monjes. La transferencia del mérito es una práctica central en casi todas las formas de budismo. Ésta consiste en dedicar el mérito que uno recibe por alguna acción virtuosa en beneficio de otros.

sin embargo, logró conciliar sus intereses con los de otros sectores de la sociedad. Por un lado buscaba acallar las críticas de sus detractores, quienes ya no estaban en posición de difamarlos por no realizar los ritos correspondientes; por otro, la preocupación de los laicos ante el vacío de ritos funerarios se vio tranquilizada por medio de la prescripción de prácticas precisas y detalladas, las cuales les indicaban que, si se unían a la orden budista, recibirían las honras fúnebres adecuadas.

Pese a que el texto indica que en este caso la presión era externa, no hay que dejar de lado la posibilidad de que existiera cierto interés tanto de los miembros de la comunidad monástica como de los adherentes laicos, quienes tendrían preocupaciones similares sobre sus propias experiencias tras la muerte. En suma, al ceder ante la presión externa la comunidad elaboró una propaganda efectiva en cuanto a los beneficios de pertenecer a ella, y al flexibilizarse ante una posible presión interna, cubrió las necesidades rituales de sus propios miembros.

Es posible concluir que la prescripción de reglas y prohibiciones en torno a este y otros temas obedeció en algunos casos a la necesidad de la orden budista de amoldarse a la sociedad en la cual se desarrollaba, y no por necesidad a preceptos doctrinales vinculados con los principios éticos o la pureza ritual. La comunidad de monjes se vio precisada a mantenerse flexible ante las presiones de la sociedad, la cual demandaba ciertas concesiones, y durante ese proceso fue domesticada socialmente al adoptar prácticas exigidas por sectores fuera de ella.

Bibliografía

- DAVIDS, Rhys (trad.), “The Four Visions”, en *Buddhist Birth-Stories*, Londres, Trübner, 1880, pp. 166-168.
- HIRAKAWA, Akira, “Birthdate of the Buddha”, en *A History of Indian Buddhism: from Śākyamuni to Early Mahāyāna*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1990, pp. 22-24.
- JONES, J. J. (trad.), “The Great Renunciation Again”, en *Mahāvastu II*, Londres, Luzac, 1952, pp. 134-161.
- LÓPEZ, Donald, “El Universo”, en *El Buddhismo. Introducción a su historia y enseñanzas*, Barcelona, Kairós, 2009, pp. 53-78.
- OLIVELLE, Patrick (trad.), “Canto 3. Becoming Dejected”, en *Life of the Buddha*, Nueva York, New York University Press, 2008, pp. 59-84.
- PENNER, Hans, “Enlightenment and Liberation”, en *Rediscovering the Buddha. Legends of the Buddha and Their Interpretation*, Nueva York, Oxford University Press, 2009, pp. 33-37.
- SHAW, Sarah, “The Ten Foulness (*asubhā*)”, en *Buddhist Meditation. An Anthology of Texts from the Pali Canon*, Londres, Routledge, 2006, pp. 101-108.
- SCHOPEN, Gregory, “On Avoiding Ghosts and Social Censure. Monastic Funerals in the *Mūlasarvāstivādinaya*”, en *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997, pp. 204-237.

“Recordad, almas dormidas”: una descripción de la práctica ritual de los animeros de las parroquias de Guanando y La Providencia, Ecuador

Paola Cristina López Durán
Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador

RESUMEN

En esta investigación se describe quiénes son los animeros de las parroquias de Guanando y La Providencia, en la zona rural de la provincia de Chimborazo, Ecuador; en qué consiste su práctica ritual, su devoción por las almas de los muertos y cómo opera su mediación entre los vivos y los difuntos. La metodología empleada en la presente etnografía —realizada como parte de una tesis de maestría en estudios de la cultura— consistió en la recopilación de testimonios de tales personajes, de los habitantes de las localidades y la documentación audiovisual registrada. Aunque los animeros se definen a sí mismos como “servidores de almas”, es factible pensar en ellos como una autoridad espiritual en torno a la devoción a las almas, pues en la práctica guían procesiones, rezos y cánticos para los muertos sin la intervención de un religioso.

Palabras clave: animero, muerte, ritual, etnografía, Día de los Difuntos, cementerio, devoción, almas.

ABSTRACT

This research aims to describe the animeros in the rural communities of Guanando and La Providencia (Chimborazo, Ecuador), their practice and their role in mediation between the living and the dead. The methodology used in this ethnographic research—which is part of a master’s thesis in Cultural Studies—was to compile testimonies from these men and the inhabitants of the localities, as well as audiovisual documentation of the practice. Although *animeros* define themselves as “servants” of souls, it is possible to think of them as spiritual authorities operating around the devotion to souls, because they lead processions and prayers for the dead, without the intervention of a priest.

Keywords: animero, death, ritual, ethnography, Day of the Dead, cemetery, devotion, souls.

La víspera del Día de los Difuntos, los animeros, hombres encargados de pedir a los vivos un rezo por las almas de los muertos, se preparan para cumplir con un ritual que se lleva a cabo durante noviembre en las parroquias de Guanando y La Providencia, provincia de Chimborazo, en el centro andino de Ecuador.

A la medianoche del 1 de noviembre caminan hacia el cementerio de su comunidad, se colocan una túnica blanca y toman una bandeja en la que reposa una calavera. Con la mano libre sujetan una campanilla y la agitan para despertar a los muertos y hacer un pedido para los vivos: “Recordad, almas dormidas de ese profundo sueño,/ rezarás un padrenuestro y un avemaría/ por las benditas almas del santo purgatorio/ y por amor a Dios”.

Con tales versos empiezan sus recorridos en ambas parroquias. Se detienen en cada esquina, repiten el canto y esperan a que los habitantes de las localidades salgan de sus casas a rezar por los difuntos y a depositar una limosna con la que al final del mes pagarán una misa por la salvación de las almas del purgatorio.

Hasta 1944, Guanando y La Providencia fueron un solo territorio. A partir de entonces La Providencia quedó considerada como parroquia y dejó de llamarse Calle Pata. Aunque ahora son territorios distintos, comparten la práctica ritual de los animeros, sujetos que transitan por la frontera entre los vivos y los muertos mediante la devoción por las almas de los difuntos, a las cuales les atribuyen protección en momentos difíciles.

El canto de los animeros, cuya distribución geográfica en el territorio ecuatoriano explico adelante, se divide en dos llamados. El primero es una invocación a las almas que reposan en el camposanto. Al decir: “Recordad, almas dormidas de ese profundo sueño”, el animero despierta a los espíritus para iniciar un recorrido durante el cual recoge rezos u oraciones para el descanso y la salvación de las almas, sobre todo de aquellas que, según creen, están en el purgatorio o han sido olvidadas por sus familiares. La segunda parte del canto está dirigida a los vivos: “Rezarás un padrenuestro y un avemaría/ por las benditas almas del santo purgatorio/ y por amor a Dios”. El pedido es claro y evidencia una relación con el catolicismo, del cual los animeros que fueron entrevistados se declaran practicantes.

Ambas partes del canto denotan la intermediación de estos personajes entre la vida y la muerte. Es posible considerar su figura, la cual porta elementos de ambos espacios, como un punto de unión entre ellos. Por una parte, según la creencia de los animeros una procesión de almas camina detrás de ellos. Por otra, frente a estos hombres se detienen los vivos para entregar una limosna —reunida para pagar una misa por las almas de los fieles difuntos, el último domingo de noviembre—, además de besar el crucifijo y la calavera que ellos llevan en una señal de que su clamor ha sido escuchado.

Para los animeros, su papel es el de “servidores” de almas, aunque se les puede considerar como una autoridad espiritual en torno a la devoción a las almas, pues durante su ritual guían procesiones, rezos y cánticos para los muertos, sin necesidad de que medie la intervención de un religioso. Además, en torno a su figura los pobladores de las parroquias han tejido relatos donde son protegidos por las almas mientras cumplen su función.

Nahin Mazón, animero de Guanando, explica: “[El animero] es un servidor de las almas que solicita que se acuerden y recen por ellas [...] A una persona, cuando muere, la dejan en el cementerio, olvidada. Está bien, es el cuerpo, pero su energía: eso se mantiene [...] Entonces no hay que olvidarla, porque ya cuando la olvidas, ¿cómo se defiende esa alma en el proceso de purificarse? Ayudamos”.

Job Montero, un animero de La Providencia, aclara que la devoción por las almas no se encuentra reñida con la devoción a Dios, pues estos hombres se consideran practicantes de la fe católica. “Servir a Dios es una cosa y servir a las almitas es otra cosa. Dios es padre eterno único y solamente a él hay que adorarle. En cambio, a las almitas es otra cosa. Es a quien nosotros debemos servirle”, comenta, y agrega lo siguiente para explicar las razones que los llevan a convertirse en animeros de manera voluntaria: “Nosotros rogamos por ellas, por la salvación de ellas. Tal vez muchas almitas están aún en pena. No hay quien se acuerde de ellas. Hay muchas almitas que son olvidadas y nosotros, como animeros, pensamos que con nuestras oraciones podemos alcanzar misericordia de Dios y que tengan la salvación eterna”.

La devoción por las almas —que en parte se expresa en los velorios, los traslados al cementerio y los entierros— presente en Guanando y La Providencia resulta clave para entender, en el marco de la religiosidad popular, la práctica de los animeros y las explicaciones que ellos mismos proveen acerca de su actividad, la cual no se contrapone con los “principios eclesiásticos”, como los llama Eugenia Villa Posse (1993), sino que coexiste en espacio, tiempo, imágenes y devociones.

[...] la forma como estos sectores de población expresan sus creencias y comportamientos ante lo sagrado están más acordes con las costumbres, las tradiciones, los modos de vida y las condiciones socioeconómicas de los grupos humanos rurales y urbanos, donde estas devociones se manifiestan colectivamente [...]

La religiosidad popular pertenece al pueblo, tiene sus raíces en el pasado aborigen de religiones cósmicas (como Mircea Eliade denomina la religiosidad de los grupos humanos que viven inmersos en la naturaleza) y constituye un conjunto organizado de creencias mágico-religiosas, transmitidas por tradición oral, aunque influidas de todos modos por el

proceso histórico seguido por las creencias y prácticas de la religión oficial. Por su misma naturaleza la religión popular es de carácter sincrético [Villa, 1993: 67].

Enrique Dussel va un poco más lejos en esa categoría, la cual es transversal a esta investigación, y plantea que la religiosidad popular es un campo en conflicto donde se disputan intereses de una cultura popular y prácticas hegemónicas. Él señala que los sujetos constituyen un mundo religioso o un sistema de creencias que dan sentido a la vida cotidiana, al dolor, a la muerte y al trabajo, entre otros aspectos. El deseo de alimentar al espíritu con oraciones son formas de aliviar entre los vivos la ruptura que genera la muerte por la separación física. De acuerdo con Villa, éste es el punto de partida para el culto a los muertos.

La importancia cultural del culto a los muertos reside en que las relaciones afectivas de los vivos con sus muertos no se rompen con la muerte, sino que, desprendiéndose de la creencia en la existencia de otra vida y la esperanza del futuro reencuentro, los lazos entre unos y otros no sólo se mantienen, sino que se estrechan de un modo especial gracias al vínculo sagrado que los consolida [Villa, 1993: 123].

La esperanza de un reencuentro con los seres queridos fallecidos es también la base del culto al alma de los muertos y se apoya en la creencia generalizada de que hay vida después de la muerte. Ofrendas como flores, comida, rezos y cantos aseguran a los vivos que esas almas descansan en paz y viven a plenitud en un nuevo estado.

El sacerdote Jaime Álvarez, párroco de Penipe y sacerdote de Guanando y La Providencia, explica que para los católicos —mayoría en ambas parroquias— “la muerte es un paso a la vida. No morimos, nos transformamos. Estamos aquí para ser constructores en comunidad de primicias del reino de Dios. Aquí no está la plenitud. Aquí están la primicias”. Y agrega que la devoción al alma de los muertos “se manifiesta así: clamando para ellas un padrenuestro y un avemaría”.

Aunque el sacerdote expresa “respeto” por aquella práctica —por tratarse de una expresión cultural—, señala que la Iglesia no la alienta, y es crítico con actividades que, según dice, “folclorizan” el ritual de los animeros, como aquellas en que se convierte en un atractivo turístico. Entonces sí la pone en entredicho. Así expresa su posición:

Ahí hay unos que seguramente rezarán, otros que van sólo por la curiosidad de ver pasar un hombre vestido de blanco. Entonces no estoy convencido de que sea tan eficiente y tan eficaz como oración [para las almas]. También un alcalde en Riobamba [capital de la provincia

de Chimborazo], por alimentar el 2 de noviembre, llevó a varios animeros para hacerlo en Riobamba y terminó después todo con un acto folclórico al lado del cementerio, con música y cosas así. Y participó muchísima gente, pero años después los animeros de la zona nuestra, por lo menos, no volvieron.

Los animeros entrevistados —nueve en total, de ambas parroquias— coinciden en que la devoción por las almas los lleva a elegir formar parte de esta práctica; además confían en que ellas son entes de protección. La relación es de doble vía: en un sentido, ellos oran para pedir por la salvación eterna de las almas de los muertos, y por el otro consideran que, al entregarles sus rezos ellas, pueden cuidarlos en agradecimiento.

Para ser animero, el primer paso consiste en dialogar con los hombres más ancianos o con aquellos que ya tengan experiencia en la práctica. Ellos son los encargados de instruir al futuro animero en cuanto a la devoción a las almas, la importancia de la fe en Dios, y de enseñarle el canto principal —citado al inicio de esta reseña— y otra canción denominada *Apaga el fuego*, entonada en las noches de noviembre frente a la iglesia, en presencia de los habitantes, y en el cementerio, después de la misa que se ofrece el último fin de semana de noviembre en memoria de las almas de los difuntos.

Luego el animero se encarga de preparar y conseguir los elementos de su traje: túnica blanca, una campanilla, un fuate o látigo y una calavera, que por lo común pertenece a un familiar. Para extraer el cráneo estos hombres piden la autorización de sus allegados y lo guardan con celo en sus hogares.

Estos elementos son bendecidos por un sacerdote durante la ceremonia que los animeros llaman de “consagración”. El 28 de noviembre de 2015 se documentó este paso final de los animeros en la parroquia de La Providencia, realizado a la par de la misa que éstos ofrecen por la salvación de las almas.

En esa ocasión, el sacerdote que acudió a dar la misa y bendijo a los hombres que se consagraron como animeros señaló:

El purgatorio no es un lago de fuego ni es como el [volcán] Tungurahua, con mucho fuego. Es la pena, la angustia de aquellos que llegan a la eternidad y fueron ya juzgados por el divino redentor. Al enamorarse, al querer como María Magdalena abrazar a Jesús, encontrarse en su presencia, en su divinidad, son rechazados porque son culpables todavía de cuánta cosa, cuántas equivocaciones, omisiones [...]

Ser misionero para que las almitas salgan del purgatorio por la oración de sus compañeros del pueblo, de los lugares por donde atraviesan cantando, suplicando, excitando al rezo, a la plegaria y a la intercesión [...]. Si me pagaran mil dólares por cada noche, no haría este

trabajo. El miedo, el susto, el frío, no sé cuántas cosas: es algo especial, algo único en este sector del Ecuador el ser animero. Ser animero es ser un apóstol. Por eso agradecemos en esta eucaristía ese carácter, esa fuerza, esa voluntad con que realizan esta misión que Dios les ha dado. No es una afición, un *hobby*. Así ellos han escogido. Es una misión sagrada.

La consagración es el momento en que se puede apreciar una coexistencia entre esta práctica de la religiosidad popular y la oficial del catolicismo. Si bien los animeros no se asumen como autoridades espirituales, ellos guían los rezos y cantos por la salvación de las almas del purgatorio, y la participación de los habitantes en el ritual les confiere un reconocimiento tácito dentro de sus parroquias.

Discusión

Los animeros de Guanando y La Providencia, los sitios escogidos para este trabajo, no son los únicos que realizan ese ritual en Ecuador. Durante un breve rastreo de la práctica se encontró que se lleva a cabo en otras zonas de la sierra ecuatoriana: en la misma provincia de Chimborazo, en Quimiag, Bayushig, Cubijtes, Yaruquíes, Riobamba y Penipe; además ocurre en el cantón Patate, de la provincia de Tungurahua, y en la parroquia Puéllaro de la provincia de Pichincha, todas ellas con población mestiza.

Un caso particular y más estudiado es el del animero de Caldera, en el valle del Chota, ubicado en los límites entre las provincias de Imbabura y Carchi. La población de esa zona es afroecuatoriana y la práctica posee algunas variantes, descritas por la antropóloga Daniela Peña (2012). Otra autora que ha trabajado este caso es Federica Peters (2015). Ambos estudios son un aporte valioso debido a la falta de documentación académica en cuanto al caso del centro andino, y una guía fundamental en la presente investigación, además de los registros de prensa localizados sobre los animeros, los cuales han permitido hacer un mapa de los lugares donde se realiza el ritual.

La comparación con el caso afrochoteño es un camino para identificar pistas sobre el origen de la práctica. Aunque el presente texto tiene como objetivo describir el ritual de los animeros de Guanando y La Providencia, de igual modo pretende abrir preguntas acerca de estos personajes. Una de ellas es cuál es el origen de la práctica y cómo ha cambiado con el tiempo, si es que lo ha hecho.

Peña apunta que en la zona del valle del Chota el ritual es conocido como el “saque de almas”, que ocurre a lo largo de octubre. Cubierto con un poncho de lana y llevando en sus manos un palo que hace las veces de bastón y una campanilla, el ani-

mero inicia su recorrido en el cementerio. Peters (2005: 28) señala que en la cuenca del río Mira, en particular en San Juan de Lachas, el animero busca a las almas en el cementerio y las lleva en procesión: “Después de la una de la mañana, junto con el animero, las almas regresan al cementerio, donde él las encierra. Regresan al encuentro con Dios y el animero, protegiéndose otra vez con unas oraciones, regresa a su casa”.

El canto del animero afrochoteño de la localidad de Caldera es diferente al del centro andino y lleva por nombre *Grito de las almas*. Los versos dicen:

Oíd gritos, oíd ayees/ y escucha tristes gemidos/ de tus parientes y hermanos/ que en fuego viven cautivos./ Vengan todos, aliviemos/ a nuestros padres y hermanos/ de esas penas, de ese fuego,/ de esos terribles tormentos./ Levanten, hermanos míos,/ a rezar un padrenuestro/ y un avemaría/ con las benditas ánimas,/ las del purgatorio,/ por el amor de Dios [Peña, 2012: 9-10].

En el caso del animero afro, éste canta tres estrofas, compuestas de cuatro y seis versos, mientras que el chimboracense canta una estrofa de cuatro versos. Si bien la extensión es diferente, se evidencia que la última estrofa del canto afro es similar a la andina. Palabras como “levanten” y “recordad” componen el inicio y son un llamado para que los espíritus salgan de los cementerios y despierten del sueño de la muerte. También en ambos casos está el pedido de rezar “un padrenuestro y un avemaría [por las] benditas almas/ánimas del santo purgatorio”. El ruego se hace en los dos cantos “por amor a Dios”.

Otra diferencia es que los animeros afrochoteños reciben una contestación en forma de salve por parte de los habitantes. En este caso las personas esperan en sus casas y responden detrás de la puerta, mientras que en las parroquias estudiadas los pobladores esperan al animero fuera de sus hogares, y algunos se congregan cerca de la iglesia para, una vez terminado el recorrido, entrar al cementerio y orar junto a las tumbas.

En ambos animeros reside la creencia de que una procesión de almas camina detrás de ellos para recibir los rezos de los vivos, por lo que tienen como regla nunca volverse para mirar porque, según dicen, verían a los espíritus.

Peña indica que “[...] los animeros no pueden regresar a ver porque atrás de ellos van las almas. Tampoco pueden llegar a las puertas de las casas de frente, tienen que hacerlo de costado. En cada casa se detienen para rezar y cantar el Grito, que en su letra católica describe el dolor de la Virgen por la muerte de su Hijo” (Peña, 2012: 14-15).

Nahin Mazón, el animero de Guanando, también destaca la creencia de no volverse para mirar hacia atrás ni regresar por la misma calle porque ocurren “cosas malas”. Así su experiencia: “Me daba miedo y me daba ganas de regresar a ver, pero no puedes regresar a ver. Ésa es una norma. Dicen que las almas te siguen y tú no puedes regresarles a ver. Entonces no quiero comprobar, hay leyendas e historias de cosas malas que han pasado cuando han regresado a ver”.

En estas creencias también participan los pobladores del valle del Chota y las parroquias de Guanando y La Providencia, pues en torno a la figura del animero se han tejido relatos que dan sentido a esta práctica y a su devoción por las almas.

En el valle del Chota, Peña recoge el testimonio de Carlos Espinoza, quien cuenta un relato de su tío:

El señor animero ha tenido un enemigo, y aprovechando que él anda solo así, la noche con las almas ha salido pues a pegarle detrás, pero no le ha sabido, el animero no le ha hecho nada a la persona que anda, pero dicen que las almas le han dado demás, cosa que era enfermo, oiga, pero sin hacerle nada al señor, sólo las almas decían, por eso nadie se atreve a enfrentarle al señor cuando está así cantando [Peña, 2012: 14].

En el caso de Guanando, Francisco Ocaña, habitante de esa parroquia, dice que las almas “les acompañan. Uno no oye, pero cuando está una persona que le vaya a hacer daño no les deja; la bulla viene atrás y el que va a hacer daño cree que hay rumor de gente”. El propio Ocaña relata que, en una ocasión, un grupo de jóvenes intentó asustar a un animero. Cuando él estaba por pasar, uno de los muchachos se cubrió con una sábana y se acostó en medio del camino. El animero siguió por un lado. Cuando los amigos del joven fueron a verlo, el otro había muerto.

Estos relatos dan cuenta del reconocimiento de los animeros entre la comunidad, lo cual refuerza el planteamiento de que ellos hacen las veces de guías cuando se trata de la devoción a las almas y como un nexo entre la vida y la muerte al ofrecer oraciones a los difuntos.

Los habitantes de las parroquias cuentan de manera repetida esas historias cuando se les pregunta acerca del animero y la devoción a las almas. Ellos atribuyen tal acontecimiento a la “protección” que este personaje recibe de los espíritus por ser quien se ocupa de orar por ellos.

De acuerdo con Villa, en ese intercambio de doble vía con las almas subyace un temor que hace que los vivos procuren darles a los muertos paz en sus tumbas. Citando a Vincent Thomas, la autora señala:

Cuando Vincent Thomas ha caracterizado el miedo a la muerte lo ha hecho en tres tipos de miedo: el primer miedo está dado por miedo a mi propia muerte, el segundo por el miedo a lo que sigue después de mi muerte, miedo atenuado por la creencia religiosa de la esperanza de la existencia de otra vida después de ésta, y, por último, el miedo que vamos a considerar en este trabajo, el miedo a que regresen los muertos, miedo que se encuentra bastante extendido en las culturas humanas. El terror que el ser humano padece frente al posible regreso de sus muertos y a todo tipo de apariciones del más allá es causa principal del culto a los muertos, cuya función reside básicamente en lograr que éstos descanen en paz [Villa, 1993: 122].

Existe un temor adicional que ha echado raíces en la idea de que el alma de los muertos influye en los vivos:

El miedo a la muerte definitiva o el miedo a olvidar totalmente al muerto generan en las sociedades humanas que creen en la existencia de otra vida, una angustia no sólo frente al daño que éstos nos pueden causar, sino que si no nos acordamos de ellos, éstos y nuestros descendientes tampoco se acordarán de nosotros. El culto a los muertos es, entonces, un mecanismo para “estar yo tranquilo y tener tranquila mi conciencia” frente al olvido definitivo que trae consigo la muerte [Villa, 1993: 123].

Ese miedo a la influencia de los muertos sobre los vivos, el cual deviene acciones para reconfortar a los espíritus, también puede pensarse como una práctica para evitar el olvido. Los muertos, dice Villa, sobreviven por su descendencia —hijos, nietos— y por la intención de mantener vivo su recuerdo.

Conclusiones

La descripción del ritual de los animeros en las parroquias de Guanando y La Providencia, Ecuador, plantea preguntas que pueden ser el inicio para futuras investigaciones que permitan entender de mejor manera esta práctica. Dos de las preguntas propuestas en el texto fueron: ¿cuál es el origen de los animeros en Ecuador? ¿Cómo ha cambiado la práctica con el paso del tiempo?

Además, la narración de la misma permite un acercamiento a los mecanismos de coexistencia de prácticas populares con otras religiosas y oficiales, en un marco donde no siempre se encuentra presente un sacerdote, debido a que ambas parroquias

tienen poca población. Estos espacios de convivencia invitan a pensar en los animeros como en una autoridad espiritual paralela en torno a la devoción de las almas.

El reconocimiento que obtienen por parte de la comunidad y los relatos en que resultan protegidos por las almas dan pie para considerarlos más que unos “servidores”, como ellos mismos se nombran.

La figura de los animeros puede considerarse como un nexo entre los vivos y los muertos, pues, de acuerdo con la tradición, ellos llevan tras sí a las almas que despertaron del cementerio para reencontrarse con los vivos, los cuales les ofrecen una oración por su descanso. Es decir, se trata de personajes fronterizos en quienes la religiosidad popular ha encontrado un mecanismo para evitar el olvido de los muertos.

Bibliografía

- LÓPEZ, Paola, entrevista con Jaime Álvarez, Guanando, 1 de noviembre de 2014 y 2 de noviembre de 2015.
_____, entrevista con Nahin Mazón, Guanando, 1 de noviembre de 2014 y 1 de noviembre de 2015.
_____, entrevista con Vicente Montero, La Providencia, 28 de noviembre de 2015.
_____, entrevista con Francisco Ocaña, Guanando, 1 de noviembre de 2014.
PEÑA, Daniela, *Los cantos de difuntos en la religiosidad de las comunidades afro de Caldera y Chalguayacu, valle del Chota, Ecuador*, Quito, Universidad Politécnica Salesiana, 2012.
PETERS, Federica, *Sobre-vivir a la propia muerte: salves y celebraciones entre muerte y vida de las comunidades afro-ecuatorianas en la cuenca del Mira-valle del Chota en su contexto histórico y espiritual*, Quito, Abya Yala, 2005.
VILLA POSSE, Eugenia, *Muerte, cultos y cementerios*, Bogotá, Disloque, 1993.

De alteridades y muertos: prácticas y plásticas culturales en torno a la muerte

Blas Jonathan Muñoz Pérez

Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

Este artículo se enfoca en atender el fenómeno de la muerte con base en la otredad cultural. Las distintas percepciones entre pueblos del continente africano, el noroeste de Siberia y el norte del continente americano gestan una prolífica imagen en torno a la muerte, ya que la idea acerca de ésta no se concibe de igual forma en todos los pueblos. El objetivo es considerar la otredad cultural como una experiencia donde la diversidad de pensamientos, interpretaciones y categorías que dan los distintos grupos humanos significa acercarse a comprender con mayor sensatez el fenómeno de la muerte, el cual es universal, aunque por fortuna no es un hecho que la interpretación simbólica, mítica o ritual tenga que ser un objeto universalizable u homogéneo en las ciencias humanas.

Palabras clave: muerte, alteridad, diversidad, África, Siberia, arte.

ABSTRACT

This presentation focuses on the phenomenon of death based on cultural otherness. Different perceptions among peoples living on the African continent, northwestern Siberia, and the northern part of the American continent offer a rich picture of life and death, confirming the idea that death is not conceived in the same way by different peoples. The objective is to consider cultural otherness as an experience in which the diversity of thoughts, interpretations and categories attributed by different human groups implies a more discerning approach to understand the phenomenon of death. Although death is a universal phenomenon, fortunately the symbolic, mythical and ritual interpretation need not be a universalizing or homogeneous subject in the human sciences.

Keywords: death, otherness, diversity, Africa, Siberia, art.

Marco teórico

Presento la siguiente exposición inscrita en un marco teórico que va de lo general a lo particular, en su díada diversidad/ semejanza,¹ la cual propone como objeto de estudio la diversidad cultural.

En esta tesitura, la otredad cultural es fundamental para la comprensión del pensamiento humano en torno al concepto y naturaleza de la muerte. Asimismo, el género *anthropos*, con sus distintas explicaciones, gesta un conocimiento de riqueza infinita.

Objetivo

El objetivo primordial de esta presentación se encamina a atender el fenómeno de la muerte con base en la otredad cultural; del *ethos* de los pueblos, observado desde un marco general, emanan interpretaciones que ayudan a comprender mejor el fenómeno de la muerte.

Las distintas percepciones entre pueblos del continente africano, el noroeste de Siberia y el norte del continente americano gestan una prolífica imagen de la vida y la muerte; precisamente la idea de muerte no se concibe de igual forma entre múltiples pueblos.

La muerte es universal; no obstante, la interpretación que existe acerca de este hecho no es homogénea; los pueblos y las culturas del mundo la conciben como un proceso ontológico distinto a la idea occidental. La muerte, entonces, es un tema de innumerables perspectivas.

Con base en un enfoque antropológico, me dedico a mostrar y “explicar” ejemplos que coadyuvan a la comprensión de la diversidad de sociedades respecto a sus prácticas culturales, asociadas con la producción del pensamiento y las manifestaciones artísticas ligadas con la muerte.

¹ “El estudio desde la perspectiva de la díada permite la aproximación a la diversidad en cuanto a sus magnitudes, sus calidades, sus trayectorias históricas, su valor en la transformación y construcción de las culturas [...] Como es fácil de comprender, este estudio conduce al desarrollo de los estudios comparativos, ya en su aspecto diacrónico para entender el proceso permanente de formación de una tradición, ya en su aspecto sincrónico que permite apreciar la especificidad de las distintas formaciones culturales dentro de un panorama contextual amplio y significativo” (Gámez y López, 2015: 12).



Figura 1 *Nkisi*.

Los bantúes del Congo

El grupo étnico de los bantúes —grupo etnolingüístico de filiación kongo— en la República Democrática del Congo y el Congo Belga, diseminados por la masa continental de África, pertenecen al núcleo bantú occidental, el cual comprende la selva ecuatorial, en el corazón del “continente negro”. Esa área se encuentra bañada por grandes afluentes de agua, por lo que dispone de una biodiversidad exuberante y una amplia diversidad cultural y plurilingüe.

Una de las prácticas icónicas del pueblo bantú recae en las denominadas figuras *nkisi*, famosas por la calidad de la pátina sobre la madera de caoba o cedro, un tallado excelso y sus asombrosas gesticulaciones y expresiones, que los artistas kongos saben imprimir en cada rostro del objeto venerado.

Anteriormente, en el lenguaje antropológico, a estas figuras se les denominaba “fetiches”; sin embargo, por fortuna este calificativo peyorativo, clásico del lenguaje positivista y evolucionista inmerso en la antropología de la época, corrigió la ofensa para renombrarlo en etapas posteriores en su “justa” lengua local. El término *nkisi* se relaciona con un grupo de objetos sagrados, elaborados por especialistas rituales, cuya creación se adjudica a los muertos y, por ende, al reino y el poder de la muerte.

Cabe destacar que la noción de “arte” como categoría académica, inscrita bajo la estética, la norma de belleza y simetría —perspectivas relacionadas con alguna pieza u objeto de arte—, dista de ser el mejor adjetivo para calificar estas complejas imágenes antropomorfas.

El grupo de los *nkisi* goza de una fama aún más trascendental: como bien dice Raffaella Cedraschi (2003), cada pieza es prácticamente un “receptáculo de la energía vital”, ya que en el pensamiento bantú la lógica de crear un *nkisi* obedece a entablar una comunicación estrecha con los antepasados muertos (figura 1).

Si nos remitimos a la idea de la reproductibilidad técnica del arte en Occidente, ésta propone que al emplearse una pieza como una masificación de la misma, cae en la repetitividad de un solo objeto y entonces pierde, por decirlo así, la magia del aura en el arte. Esa magia en la pieza se borra sin carácter ritual, como en los objetos de otras sociedades. En este mismo sentido, el connotado Walter Benjamin ofrece la siguiente noción:

Las obras de arte más antiguas surgieron, como sabemos, al servicio de un ritual que primero fue mágico y después religioso. Ahora bien, es de importancia decisiva el hecho de que esta existencia aurática de la obra de arte no llega nunca a separarse del todo de su función ritual. En otras palabras: el valor único e insustituible de la obra de arte “auténtica” tiene siempre su fundamento en el ritual [Benjamin, 2003: 49-50].

En el contexto de los kongo, el *nganga* es el especialista ritual que se dedica a crear el objeto; según el razonamiento de este pueblo, el *nganga* debe cumplir algunas consideraciones. El término *nganga* es polisémico, y dentro de esta variedad es sinónimo de muerte.

En primer lugar, el especialista debe considerar los secretos y mensajes sagrados que se transmiten a través de los sueños; él decodifica los mensajes sagrados que los muertos indican, para después comenzar a visualizar la figura *nkisi*; el rostro, la pintura, los abalorios y la imagen que debe tallar necesitan cumplir estrictamente con las características que el muerto dicte; la figura y el ajuar del *nkisi* son dictados por el antepasado muerto.

El muerto es quien ofrece el modelo a elaborar. Por ese hecho este objeto es sagrado, ya que será un “receptor de la energía vital” del muerto, depositario del espíritu que aún forma parte del macrocosmos bantú. Por ende, la dedicación que dan los especialistas rituales bantúes a dichas figuras forma el elemento primordial en la vida ritual, cotidiana y espiritual de la cultura kongo.

El *nganga* o especialista ritual no sólo debe saber soñar, pues él es quien elabora la parafernalia ritual que debe constituir el cuerpo del *nkisi*. De modo que el *nganga* es médico y artista, pues debe conocer las plantas que serán congregadas en el *bilongo*, una especie de bolsa de piel de animal que contiene la preparación de distintas plantas medicinales combinadas. Los objetos medicinales como el *bilongo* deben elaborarse con un gran conocimiento de la medicina local para causar el fin deseado.

Los *nkisi* funcionan como jueces en el pueblo. Éstos observan las acciones humanas, pues es el muerto quien lo sabe todo; puede ver los comportamientos de familiares y

vecinos a través de los ojos del *nkisi* y castigar. Cuando un habitante comete alguna infracción moral ante la comunidad, se gesta un pacto con el *nkisi*. Entre las funciones que cumple en la estructura de la sociedad kongo está la de ser juez y sancionar los delitos que lleguen a acaecer en la comunidad; el infractor debe cerrar ese pacto al colocar un clavo o pieza metálica en el cuerpo del *nkisi*, y cada pieza metálica indica una relación estrecha con la figura antropomorfa. Por otro lado, vigila de posibles pestes, enfermedades o catástrofes climáticas que se avecinen contra la aldea. Inmersos en esta lógica, existen casos donde la comunicación con los muertos a través de *nkisi* se manifiesta con un fin particular, como crear daño espiritual a algún enemigo y causar su muerte.

Para provocar el daño hacia alguna persona de la comunidad, se consulta al espíritu del muerto depositado en la figura. Por lo común, la noción occidental lo denomina como “brujería”. Dentro de la polisemia del término, también se asocia con la idea de daño a una persona por parte del *nkisi*.

El solicitante busca al *nganga*, quien indica los elementos que debe llevar el cuerpo del *nkisi*; por ejemplo, los cabellos de la persona a quien se le ocasionará la acción negativa contra su espíritu, o bien, uñas, tierra de la huella de un elefante, pedazos de hierro, cuernos de antílope, testículos de cocodrilo, fragmentos de ropa, fibras vegetales, cortezas de árbol, reliquias o talismanes de algún muerto asociado con una persona con epilepsia o relacionados con gemelos, o de quien haya sido un poderoso *nganga* en vida.

Ante este hecho cultural, la lógica bantú justifica la muerte de las personas, pues el poder magnánimo del muerto se conjuga con la preparación y activación de las cargas medicinales en un complejo conocimiento para formar parte de los elementos fundamentales para el éxito de las acciones que produce el muerto contra algún individuo.

En otros casos el paciente puede requerir la ayuda del antepasado muerto; así, en el *ethos* bantú el ancestro acompaña la fortuna del solicitante; además, puede causar la muerte de alguna víctima mediante una solicitud concedida por el poder del *nkisi*.

Esta construcción cultural es la concepción por excelencia y la causa de muerte natural entre los bantúes; de hecho, para nuestra construcción occidental parecería algo “sobrenatural”. Sin embargo, en este sentido acudo a esclarecer el concepto de “sobrenatural” como bien lo plantea el antropólogo británico Evans-Pritchard:

Tenemos la idea de la ley natural, y la palabra “sobrenatural” apunta, para nosotros a algo que excede las habituales operaciones causales, pero bien puede ser [...] algo muy distinto en todo esto. Por ejemplo, muchos pueblos están convencidos de que la muerte se debe

a la brujería. Decir que la brujería constituye para ellos algo sobrenatural corresponde poquísimamente a lo que ellos piensan, pues a su juicio no hay nada más natural [...] En verdad, para ellos, si alguien no muriera por embrujos, lo exacto sería decir que no había muerte de muerte natural: el embrujo es la causa natural de la muerte [Evans-Pritchard, 1991: 175-176].

Éste es un rasgo distintivo que se inscribe de manera implícita en el razonamiento y la lógica de la muerte entre los bantúes y las figuras antropomorfas *nkisi*. En este sentido, la noción de muerte surge como una característica primordial para comprender la otredad del pensamiento humano y sus múltiples representaciones plásticas en el orbe. En tal aseveración se fundamenta que no existe una categoría universal en torno a la concepción de la finitud de la vida.

El propio fenómeno de la muerte demuestra asimismo que se halla enmarcada por una amplia gama de interpretaciones, concepciones, símbolos, rituales y prácticas culturales muy diversas. Este bagaje de construcciones evoca la complejidad del pensamiento humano y lo enriquece.

Las estatua-relicarios de los fang

Bajo la misma perspectiva presento otro fenómeno de bellas tallas plásticas. Las estatua-relicarios del grupo fang se diseminan a lo ancho de Guinea Ecuatorial y el noroeste de Gabón, y son un ejemplo exquisito para concentrarnos en el tema de la expiración humana (figura 2).

Portadoras del linaje familiar, en el interior de las mismas se guardan las reliquias del antepasado fallecido. Secciones de osamentas, amuletos e indumentarias se ocultan en una caja —el soporte de los relicarios— con otros objetos de culto, sobre la cual prácticamente se deposita y guarda el poder del antepasado común, a modo de concentrar su fuerza vital, que aún deambula entre la familia.

El culto y el ritual son vigilados por un anciano, quien imprime y provee de la fuerza a la estatua y los restos óseos que contiene. A estos últimos se les ofrece y rocía la sangre de una cabra. El cráneo, partido a la mitad, recibe el líquido vital, que también es depositado sobre otros huesos, como el fémur y la mandíbula. Así los restos adquieren mayor poder, para que el muerto se alimente en el interior de la caja en la estatua-relicario de los fang en Gabón y Guinea Ecuatorial. En este sentido, François Neyt comenta con acierto:



Figura 2

Porque en el momento en que la carne, los músculos y hasta los huesos desaparecían, ellos conservaron en receptáculos cilíndricos de corteza, del tamaño aproximado del cráneo, algunos restos humanos, soportes de rituales y de sus cultos. Los ancianos guardianes de las reliquias debían reconocerlos: tal forma del cráneo, tales huesos largos, tal mandíbula y hasta los dientes solos, semejantes a piedras inalterables que resisten al desgaste por el paso el tiempo. Poder nombrar al ancestro volvía su recuerdo presente, activo y operativo [Neyt, 2015: 138].

A las esfinges esculpidas se les honra con un rito durante el cual se manipulan las imágenes al estilo de una marioneta; delante de una cortina de bambú se exponen los restos óseos y los cráneos a utilizar. Se agita a las esfinges con frenesí, se les habla e invoca, se entabla la comunicación con la entidad que cohabita en el interior e incluso se les amenaza. La presencia de la música de xilófono, flauta y el tambor resultan esenciales, pues mediante el sonido los espíritus pueden viajar con mayor placer. Tales rituales iniciáticos se ejecutan durante varios días, y niños y mujeres tiene prohibido observarlos. Más tarde, esas figuras pueden servir como soporte de unas de las columnas de las casas, tal como se aprecia en la figura 3.

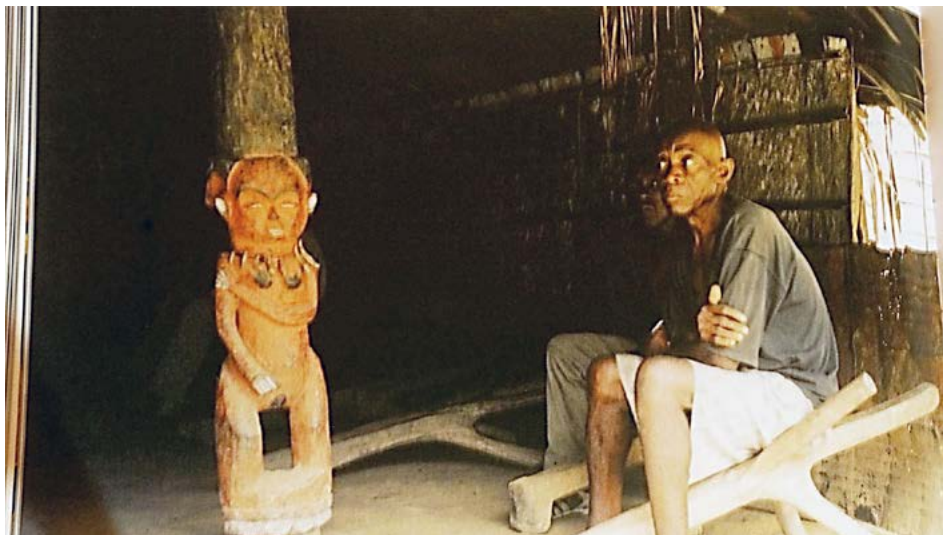


Figura 3

Al respecto, Neyt comenta: “Las esfinges [...] muestran [...] la necesidad innata de las familias y de los linajes de perpetuar el culto ancestral y manifestar el hecho de que esos ancestros vinieran a reencarnar en las generaciones actuales” (2015: 138).

Esta aseveración es una sensata aproximación a la lógica de la creación de las estatua-esfinges y los guardianes del relicario, quienes son fundamentales para la efigie, pues se encargan de cuidar el relicario de intrusos malintencionados, con el linaje de una familia en específico.

Ahora daré un “salto cuántico” para demostrar otra noción “similar” en la cosmovisión, aunque distinta en relación con las prácticas culturales relacionadas con la muerte.

Los pueblos siberianos

Entre los pueblos cazadores del bosque siberiano se encuentran los tunguses, los obio-grio y los samoyedos. El pensamiento que comparten contiene semejanzas destacadas en torno a la muerte y la práctica de la caza (figura 4).

Partimos del hecho de que la negación de la muerte impera entre estos grupos humanos. La idea o concepto de muerte no existe como un suceso ordinario en el vocabulario locativo en relación con el deceso de humanos ordinarios y animales muertos durante la cacería. Tal noción sólo aparece en dos casos: 1) para referirse a un enemi-

go muerto en caso de hostilidad, y 2) en defensa propia, para dar muerte a alguna especie animal y sólo en caso de un ataque frontal. Estos dos sucesos resultan extraordinarios en la lógica del *ethos* y del cosmos de la taiga siberiana.

En torno a la cacería, entre los pueblos del norte siberiano se concibe a los animales como contraparte; una especie de aritmética de reciprocidad funge en la relación causal de la cacería; es decir, las presas “se entregan”, “se dan” o el animal llega de modo directo hacia el cazador para “ofrecerse como alimento”.

En cuanto a la muerte, ésta se explica como una continuidad del sueño y en otros casos se le relaciona con eventos como el desvanecimiento, las enfermedades

y la ebriedad. Tales condiciones tienen en común la salida del alma individual fuera del cuerpo. En estos casos el alma goza de una cierta autonomía, pasajera o temporal, mientras dure el estado de enfermedad, sueño o ebriedad. Por otro lado, cuando hay una muerte del cuerpo, el alma humana goza de total independencia de la materia pesada.

Debo hacer un paréntesis necesario y fundamental, pero sin ser fundamentalista. Cabe destacar que el pensamiento racional cartesiano, nacido durante el Renacimiento europeo y en el cual se posiciona el pensamiento científico positivista occidental moderno, tajante en la división cuerpo-mente, elimina por *default* cualquier relación múltiple del cuerpo humano vinculada con los elementos macro y microcósmicos y los fenómenos naturales, plantas, fenómenos meteorológicos y animales, entre otros. Este pensamiento cartesiano, un tanto reduccionista para estudiar tales hechos culturales, no es capaz de explicar esos razonamientos. En este sentido se invita a concebir tales hechos sociológicos y antropológicos bajo un enfoque holístico y atendiendo la categoría de alteridad.²

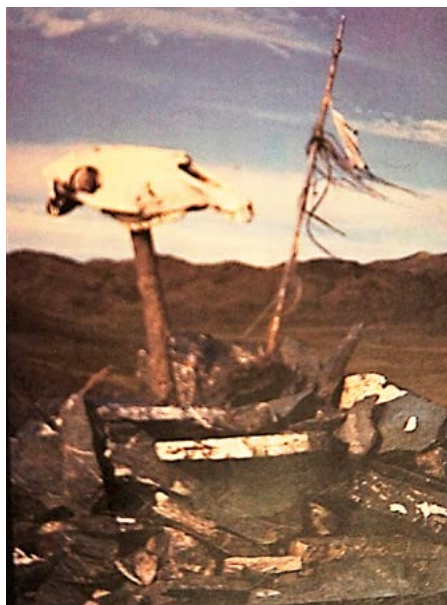


Figura 4

² “Se constata la existencia de *otros* seres humanos, es decir, seres de la misma especie, pero pertenecientes a una colectividad diferente a la propia, por lo que se acepta *como otra* la existencia de otros seres humanos, de sus usos y costumbres, sus formas de vida y expresión, sus instituciones y conocimientos y sus

De vuelta a la lógica de la caza siberiana, existe una relación intrínseca y yuxtapuesta entre los hombres y los animales. Por ende, la negación de la muerte respecto a asesinar a una presa no funciona en la relación de intercambio entre los dueños de los espíritus de los animales y los seres humanos; esta última gesta la buena relación en la cacería, pues, si no existe una sana relación causal y proporcionada entre los hombres, el espíritu o alma de los animales jamás se ofrecerá como alimento. Por ende, la concepción de asesinar o matar una presa no aparece en el razonamiento tungus ni en el samoyedo. Si se asesina, esto implica venganza y arruina la relación de intercambio en el pensamiento simbólico. La reciprocidad cósmica resulta primordial entre los pueblos de Siberia.

Por ejemplo, los grandes cérvidos son considerados como socios de los humanos. Entre ambos existe una relación de intercambio de alimento y especies. En este sentido, se alimentan de la sangre y la carne de los hombres por medio de otras especies animales o insectos que se alimentan de la sangre o los desechos de éstos. De este modo se gesta una cadena alimenticia donde el intercambio de carne, sangre y esencias espirituales son la base de la dieta de muchos pueblos siberianos. La importancia que se da a estos animales es vital. La práctica ritual de los cementerios de huesos en el bosque y la taiga es un elemento cultural que explica la lógica de la cacería y el pensamiento tungus-samoyedo. La exposición de los huesos es la práctica funeraria por excelencia, ya que se concibe a los huesos como el soporte del “alma”. Esta costumbre es destinada en exclusiva a los humanos, cérvidos y osos.

Los restos óseos se colocan entre cuatro postes de árbol y una plataforma con ramas, a dos metros de altura, que es una elevación sólo accesible para las aves. Para los pueblos siberianos del norte y el noroeste, es bajo la forma de un pájaro como se manifiesta la imagen fiel del alma individual que sale de un cuerpo: después de la muerte, regresa o se deposita en un nuevo ser, tras un largo recorrido por la taiga, donde se recicla para volver a introducirse en algún ser viviente.

En torno a la práctica funeraria, Roberte N. Hamayon explica:

Desde el depósito de sus restos un interdicto total involucra al lugar funerario. No se debe voltear a él al abandonarlo, ni regresar a éste posteriormente. “Es más, con el fin de extrañar el alma del muerto que, según se teme, está tentada a regresar con los vivos, se toman diversas precauciones para borrar o poner trabas al trayecto que se utiliza para llegar a ese

opiniones y sueños. Así pues la alteridad emerge del contacto cultural y es, en cierta forma, uno de sus elementos constitutivos, pero sin que sea idéntica a él ni tampoco su consecuencia inevitable” (Krotz, 2002: 378).

depósito.” Éste debe permanecer en el medio forestal, pues es desde ese lugar que el alma debe renacer [Hamayon, 2011: 47].

La finitud de la vida entre los pueblos siberianos se concibe con exactitud como una existencia de cantidades infinitas en el mundo. La relación de intercambio respecto a los espíritus de animales en el bosque significa así un pensamiento simbólico de eternidad cósmica.

Por otro lado —para seguir con los pueblos del norte de Siberia—, el aprendizaje de técnicas y saberes se gesta desde un plano muy lejano. Ese espacio es custodiado por los espíritus de los muertos y antepasados jefes del clan o el linaje.

El ilustre Mircea Eliade, en su erudita y magna obra *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1986), relata un acontecimiento entre los avam-samoyedos, donde se muestra la enfermedad sufrida por un joven que cae moribundo por la viruela. Tras caer inconsciente por siete días con sus noches, sobreviene la etapa de iniciación, y a través de esta enfermedad inicia el aprendizaje de las técnicas médicas. En este sentido cabe destacar que cuando una persona queda inconsciente por algún motivo de enfermedad, esa condición es considerada como una etapa de sueño prolongado, proceso de una muerte temporal, periodo en que se da comienzo a la iniciación. Es decir, entre la travesía del espacio sagrado del reino de la muerte, donde se adquiere un gran poder, se dan las instrucciones, los instrumentos y el tratamiento de las enfermedades a enfrentar con la nueva condición de médico y consejero.

Entre diversas culturas los instrumentos para erradicar las enfermedades son de vital importancia. Los tambores, las sonajas y los amuletos son algunos elementos de la indumentaria y parafernalia que ayudan en la cura de las enfermedades entre los pueblos yakutes, tunguses, siberianos y esquimales.

América del Norte

El arte de los indios de Norteamérica resulta extraordinario —no existe otro adjetivo para denominar su producción artística—. Los pueblos del noroeste de Canadá gozan de una tradición donde el chamanismo impera en sus prácticas cotidianas, y el arte no se encuentra exento de esta condición. La muerte es una experiencia donde precisamente se gesta la actividad sagrada.

En la bella talla de la costa noroccidental del Canadá mostrada en la figura 5 se observa una grulla y los tentáculos de un pulpo, elementos que remiten al espacio de



Figura 5

las aguas primordiales del mar, lugar donde se obtienen tanto los dones para curar las enfermedades provistas por la dueña de los animales marinos, así como los diseños a elaborar en las finas esculturas de madera de cedro, modelos que se aprenden gracias a la intervención de los espíritus auxiliares de los animales, las plantas y, por supuesto, la energía vital de los espíritus en el mundo de la muerte. Los difuntos proveen los instrumentos y regalan los dones para la cura de las enfermedades. La relación objeto-salud es intrínseca e inevitable.

Las sonajas empleadas por los médicos en el noroeste del Canadá son el medio para extraer la enfermedad. La música y el sonido que emiten las sonajas eliminan la enfermedad. El espíritu del antepasado muerto dirige hacia la cura de la enfermedad, pues él sabe extraer el mal depositado en el cuerpo del paciente. Sin embargo, es el chamán quien puede eliminarla al sacarlo del cuerpo, lo cual ocurre siempre y cuando el médico y el muerto sean aliados.

El muerto guía y el vivo sana; el muerto sabe y el vivo pone en práctica ese conocimiento. Esta relación se concreta en el mundo de los muertos. Tal etapa iniciática es una realidad imperativa entre los mecanismos de la lógica entre los pueblos del norte de América. Su *ethos*, su visión del mundo está empapada por la intervención de la muerte.

Aquí la muerte cumple un papel preponderante en la constitución del arte de los chamanes; la muerte y los elementos estéticos que han alcanzado alto renombre en

el mundo de las colecciones de arte y museos del mundo provienen del “mundo tan temido y terrorífico de la muerte”, aquel espacio e idea que ha construido en forma tajante la idea occidental. El terror y el miedo son sus principales verbalizaciones.

A modo de conclusión

Considerar la otredad cultural como una experiencia donde la diversidad de pensamientos, interpretaciones y categorías que dan los distintos grupos humanos significa acercarse a comprender con mayor sensatez el fenómeno de la muerte. Un fenómeno universal, sí, aunque por fortuna no es un hecho que la interpretación simbólica, mítica o ritual tenga que ser un objeto universalizable u homogéneo en las ciencias humanas.

No: precisamente los millares de grupos y sociedades en el orbe demuestran al ser humano de Occidente que un prolífico pensamiento y una descomunal apropiación de conocimiento lúcido se gesta mediante la comprensión del *otro*: ese otro que, sin embargo, no pretende un etnocentrismo totalitario, sino que más bien busca entender el cosmos, el universo, la vida y la muerte a través del entendimiento de la especie humana y su eterna relación con el mundo de los muertos. El fenómeno de la muerte y la eternidad del ciclo humano es explicado en torno al macro y el microcosmos: amplio margen respecto al pensamiento occidental.

Occidente teme la muerte de manera incansable y la evita a toda costa. Los nuevos proyectos “posorgánicos” prometen la inmortalidad del cuerpo, porque no conciben a la muerte como un proceso “natural” en el ciclo de la vida y el cosmos. Estos proyectos se inscriben en la lógica de que el cuerpo-mente del hombre es imperfecto, perecedero, ignorante “por naturaleza”, y que la finitud de su pensamiento llega con la finalidad de su estupidez natural.

Por ende, la “tecnociencia” surge como un proyecto “natural” que protesta contra cualquier forma existente del ser en otro espacio-tiempo, fuera de la razón material de la mercadotecnia, el materialismo, el consumismo, la esclavitud, el capital, la hipertecnificación y la proyección de un poder que evoca a la vida a costa de la inmortalidad del cuerpo y los organismos vivos.

No obstante, Occidente y su muerte se contradicen eternamente desde su nacimiento, al negar la existencia del *otro*, de los pueblos y las aldeas; al negar en forma sistemática a los propios seres vivos y entes muertos dispersados por el orbe y distribuidos por todos los pisos de universo.

Bibliografía

- BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2003.
- CEDRASCHI, Raffaella (coord.), *África. Colección de los Museos de Bellas Artes de San Francisco*, México, INAH-Conaculta, 2003.
- ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 1984.
- EVANS-PRITCHARD, R. R., *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- HAMAYON, Roberte N., *Chamanismos de ayer y hoy*, México, UNAM, 2011.
- KROTZ, Esteban, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, UAM/FCE, 2002.
- GÁMEZ, Alejandra, y Alfredo LÓPEZ AUSTIN (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, Colmex/FCE/BUAP, 2015.
- NEYT, François, *Río Congo. Artes de África Central, correspondencias y mutaciones de las formas*, Bruselas, Museo del Quai Branly, 2015.

Las “animitas”: el culto a los muertos entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental

Federica Rainelli

Universidad de Padua / École des Hautes Études en Sciences Sociales

RESUMEN

Este trabajo ilustra las peculiaridades e implicaciones socioculturales del culto a los muertos entre los otomíes orientales del estado de Hidalgo. En particular se analiza el culto a las “animitas”: muertos prototípicos cuya adoración se lleva a cabo a lo largo del año con base en un complejo sistema de mayordomías. Destaca la presencia constante de los muertos en la vida cotidiana y el papel desempeñado por el culto a los difuntos en la construcción y consolidación de las relaciones sociales entre los vivos. Por último, se señala cómo esta práctica ritual se fundamenta en un proceso de abstracción desde lo particular hasta lo general, mostrado por la “deificación” o, más bien, la “hipostatización” de los muertos, donde éstos pierden su identidad individual para unirse al conjunto de los ancestros no sólo como progenitores del linaje, sino del grupo étnico entero y responsables de su sustento.

Palabras clave: otomíes orientales, antropología social, culto a los muertos, ancestros, sistema de cargo, intercambio.

ABSTRACT

The aim of this paper is to show the distinctive features and the socio-cultural implications of the eastern highland Otomí cult of the dead. Specifically, it analyzes the veneration of the so-called *animitas*, prototypical dead worshipped throughout the year in a complex system of *mayordomías* or ritual obligations. In this study, the dead are a constant presence in everyday life and the pronounced repercussions of this cult shape the construction and consolidation of social relations among the living. Finally, the article explores how this ritual practice rests on a process of abstraction from the particular to the general, shown through the “deification,” or rather the “hypostatization,” of the dead, in which the deceased lose their individual identity to merge with the collective of ancestors, not only as progenitors of the lineage, but also of the entire ethnic group, and as such, it is responsible for the group’s sustenance.

Keywords: Eastern Otomí, social anthropology, cult of the dead, ancestors, *cargo* system, exchange.

La idea central que dirige y justifica este estudio y el análisis de los datos de campo expuestos aquí¹ es que “los difuntos son portadores de vida” (Galinier, 1990: 226); es decir, que su regreso al mundo de los vivos tenga como objetivo principal fertilizarlo y regenerarlo, una idea recurrente tanto en Todos Santos como durante el carnaval, lo cual hace a estas dos festividades momentos de un mismo ciclo² (Sevilla, 2011).

Con este breve escrito no pretendo abordar de manera exhaustiva la compleja relación que une a los otomíes orientales con sus difuntos y el mundo de los ancestros en general, ni dar cuenta a plenitud de la amplia simbología que éste proporciona.³ Más bien tengo la intención de ilustrar una práctica de culto a los muertos muy extendida en el municipio de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo, localmente conocida como “mayordomía de las animitas” (en otomí *Maka Mbánza*⁴ o *Maka Santo Ánima*), a fin de explorar sus repercusiones tanto a nivel socioeconómico como desde un punto de vista ideológico.⁵

Descripción del culto

La mayordomía de las animitas es básicamente un sistema de cargo formado por 12 mayordomos ordenados de manera jerárquica desde el primero —mayordomo mayor— hasta el decimosegundo, a través del cual el culto a los muertos es llevado a cabo a lo largo del año.

¹ Los datos etnográficos que presento fueron recogidos en el municipio de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo, a lo largo de un trabajo de campo empezado en el ámbito de un proyecto doctoral codirigido y financiado por la Universidad de Padua y la École des Haute Études en Science Sociales (EHESS).

² Al respecto, véanse las concepciones nativas acerca del tiempo y, en particular, la partición del año: en efecto, este último puede dividirse en temporadas de seca y de lluvia, pero también, como destaca Galinier (1990: 125), en función de las fases equinocciales. En este segundo caso adquiere especial importancia el periodo que va del equinoccio de otoño —asociado con Todos Santos— al equinoccio de primavera —asociado con el carnaval—; es decir, un tiempo considerado como nocturno y marcado por la llegada de los muertos.

³ Por estudios de amplio alcance que, entre otros, abordan este tema, remito a las obras de James Dow (1974), Jacques Galinier (1990) y al reciente trabajo acerca de la ancestralidad otomí de Domingo España Soto (2015).

⁴ Por la transcripción fonética de términos otomíes, remito al *Diccionario yuhú*, elaborado por Artemisa Echegoyen y Katherine Voigtlander (2007).

⁵ Antes que nada, debo señalar que, hasta la fecha, en el municipio de San Bartolo Tutotepec se realizan tres diferentes mayordomías a las ánimas, pertenecientes, respectivamente, a los poblados de San Bartolo, Santiago y Tutotepec. Los datos presentados en este contexto se refieren en exclusiva a la mayordomía de Tutotepec, considerada por unanimidad la más antigua y, por supuesto, la que tiene mayor seguimiento de las tres.

Materialmente, las imágenes veneradas por esta mayordomía, es decir, las propias animitas, consisten en tres platos petitorios de diferentes épocas —1821, 1895 y otra desconocida—,⁶ adornados con rosarios y telas de colores a modo de vestimenta, los cuales se considera que representan a los difuntos en su conjunto, identificados en un sentido católico con las almas del purgatorio.

Junto a los limosneros, también son objeto de culto, aunque en menor medida, una estatua de madera de la Virgen con el Niño, así como una pintura de la Virgen del Carmen, ambos adornados.

El culto se desarrolla a lo largo del año, cuya fecha de inicio y conclusión es el 2 de noviembre, Día de Muertos. Durante ese periodo los mayordomos guardan las animitas en su altar doméstico durante un mes cada uno, rindiéndoles un culto diario mediante ofrendas alimenticias, ceras y oraciones. Además, cada 15 días se organiza una celebración mayor, constituida por un auténtico velorio: una multitud se junta en la casa del mayordomo, el cual contrata a un rezandero y una banda de viento para tocar alabanzas y marchas fúnebres. Las animitas son veladas toda la noche como parte del duelo general.

Llegado el fin del mes, el velorio termina al amanecer con una procesión —acompañada por la banda que toca *Las mañanitas*— que lleva las imágenes hasta la casa del siguiente mayordomo. Con las primeras luces del día se realiza la entrega, con base en modalidades muy ceremoniosas y rígidamente coreografiadas, las cuales prevén el “desvestimiento” de las imágenes por parte del mayordomo saliente, quien las entrega así, “desadornadas”, al mayordomo entrante, quien a su vez las “viste” con rosarios y varias prendas antes de colocarlas en el altar.

Mientras tanto, los participantes deben permanecer bailando la música de costumbre que la banda toca, además de dejar una pequeña ofrenda, por lo general compuesta por una vela y una rama de flor de coyul.

Al aproximarse el Todos Santos, por lo general entre el 27 y el 29 de octubre, las animitas son llevadas a Tutotepec, centro espiritual de suma importancia en la región y para esta mayordomía en particular, donde el grupo de mayordomos salientes encuentra a los entrantes. Durante varios días las dos cofradías actúan en un gran número de procesiones, cruzándose o evitándose, en una especie de larga danza cuyo centro es la antigua iglesia de Tutotepec —un monasterio agustino del siglo XVI— y su cementerio histórico.⁷

⁶ Para informaciones más detalladas, véase España Soto (2015: 311).

⁷ La iglesia de “Tuto”, junto con su panteón, es a menudo definida por los habitantes de la región como “el centro” o “el ombligo” del mundo (*ra Mbai Ximhoi*): un lugar sumamente sagrado no sólo en relación con el culto a los muertos, sino también por tratarse del lugar donde se encuentra una campana sagrada

Al llegar a “Tuto”, los mayordomos a cargo desfilan en procesión por el centro del poblado y dan cuatro vueltas⁸ alrededor de la iglesia y su panteón, antes de presentarse en la casa donde se levantará el oratorio en que estarán guardadas las animitas durante el transcurso del ciclo ceremonial. Los primeros dos o tres días se dedican a los preparativos por los días de fiesta venideros, de acuerdo con una rígida división del trabajo: mientras las mujeres se ocupan de la laboriosa preparación de la comida —mole, tamales y atole de chocolate— que será ofrendada y luego repartida entre todos en los días subsiguientes, los hombres se encargan de adornar el altar, así como de recoger y arreglar la flor.

El 31 de octubre llega en “Tuto” el grupo de los mayordomos entrantes. Éste es considerado propiamente el primer día de fiesta, pues es durante la noche cuando se cree que llegarán las almas de “los angelitos”; es decir, de los niños: las ofrendas en el altar se multiplican de manera exponencial —suelen pasar de cuatro a 12 o 16 porciones de cada alimento ofrecido—, y a lo largo de la noche las imágenes son veladas alternando rezos y marchas fúnebres.

Aquí es conveniente detenernos un momento para enfatizar la clara diferencia entre los difuntos celebrados el Día de Muertos y los angelitos. De hecho, estos últimos no sólo se festejan un día antes respecto a los muertos “mayores”, sino que también gozan de un trato diferente en todos sus aspectos: la comida que se le ofrenda es específica para niños —por ejemplo, sin chile ni carne—, no se pide por sus almas en la misa y se les rezan alabanzas especiales en las que se le pide a ellos más que por ellos (véase el anexo al final de este artículo).

Estas distinciones prácticas descansan en consideraciones de carácter escatológico y funcional: por un lado, como los angelitos son niños, se les considera “almas puras”, sin pecado, por las cuales no es necesario pedir ni mediante rezos ni en la misa; por el otro, como señala Galinier (1990: 229-230), si los difuntos se encuentran estrechamente vinculados con la esfera de la reproducción y la sexualidad, los angelitos serían muertos “improductivos”, porque fallecieron antes de llegar a la madurez reproductiva y, por lo tanto, son incapaces de cumplir con tal función; es decir, fertilizar el mundo de los vivos.

conocida con el nombre de María Magdalena, objeto de importantes celebraciones durante mayo (Pérez, 2011: 86-91).

⁸ Subrayo aquí la gran importancia simbólica del numeral 4, el cual remite a la idea de completitud. Entre las varias ocurrencias de tal cifra cabe destacar algunos ejemplos en particular significativos: en la música, por costumbre se debe tocar cuatro veces el *adagio* para que el son se considere completo; las ofrendas, en especial las de carácter alimenticio, se colocan en series de cuatro o sus múltiplos —12, 24, 36...—; cada quien debe ser mayordomo de la misma imagen al menos cuatro veces en la vida para “cumplir” con ésta.

El 1 de noviembre, el primer mayordomo, acompañado por la banda y algunos más, se dedica a dejar una ofrenda de flores y velas a las varias potencias extrahumanas que se considera que viven en los alrededores de la iglesia (Santa Campana [*Maka T'égí*], el Rayo [*Maka Kwoé*], el Trueno [*Maka Gàí*]); en el panteón (Corazón del Panteón [*ra Mbúi N'yá*]), y en la cima del cerro de Oro (en otomí *Dùantoho*), así como en otro lugar sagrado de las cercanías (Jueces del Monte [*yä Ts'urabi*]; Aire [*Maka Ndähi*]; Fuego [*Maka Tsibi*]; Sol [*Maka Hyadi*], y Altar [*ra Mëxa*]).

De esta manera se pretende garantizar una forma de “armonía cósmica” que pre-disponga la llegada de los difuntos. Al mediodía se cambia la ofrenda y, en lugar de aquella para los angelitos, se pone la destinada a los difuntos mayores, pues es la hora del día en que se considera parten los primeros para dejar su lugar a los segundos. Una vez más, durante la noche se realiza un velorio para las imágenes.⁹

Al día siguiente, por la mañana, las animitas son llevadas en procesión hasta la iglesia y colocadas al pie del altar. Poco después llega el segundo grupo de mayordomos. Ahora las bandas de las dos mayordomías se alternan tocando música de costumbre, hasta que empieza la misa.

Finalizada la homilía, las bandas vuelven a tocar y todos juntos se encaminan hacia el camposanto: desfilan a su alrededor hasta llegar a una capilla en el interior de la cual las animitas descansarán durante el día. En el exterior, los primeros mayordomos de cada uno de los dos grupos distribuyen manojos de flor de cempasúchil a cada integrante de su cofradía, como signo material del lazo que los une. Después de unas horas, ambas mayordomías vuelven a separarse y las imágenes son llevadas de nuevo en procesión desde la capilla hasta el oratorio.

En la misma noche del 2, los mayordomos entrantes van por las animitas: llegan al oratorio, anunciados por la habitual música de costumbre, y uno por uno desfilan y bailan frente al altar, donde depositan una ofrenda de flores y velas. Por último, una procesión conformada por ambos grupos lleva las imágenes hasta un costado de la iglesia, donde observan los juegos pirotécnicos antes de regresar todos juntos al oratorio.

⁹ Cabe señalar que hasta la década de 1970, durante la noche entre el 1 y el 2 de noviembre, se realizaba la llamada “llorada de huesos” (*s'oni to'yo*), un ritual de aflicción donde se velaban los restos de los ancestros, guardados en un osario ubicado a un lado de la iglesia. Al amanecer, a cada mayordomo se le entregaba una calavera envuelta en un trapo negro, la cual era llevada en procesión en las jornadas siguientes. El último día se enterraba en una fosa cavada en el centro de cementerio, marcando así el final del mandado. Al respecto, y de acuerdo con el principio por el cual los muertos son agentes fertilizadores del mundo de los vivos, Galinier (1990: 226) explica que los huesos son objeto de culto en cuanto generadores de líquido seminal y, por lo tanto, propone interpretar el ritual que a ellos se dirige como representación metafórica de la eyaculación.

El 3 de noviembre se sigue a grandes rasgos el mismo patrón del día anterior: las animitas son llevadas a la iglesia para la misa, donde las alcanzan los mayordomos entrantes. Finalizado el servicio, se les lleva en procesión alrededor del cementerio y luego, una vez más, al oratorio.

Mientras tanto, los mayordomos entrantes colocan su propia ofrenda a las entidades extrahumanas en los alrededores de la iglesia, del panteón y en el cerro sagrado: ha llegado el día de la entrega y es necesario ganarse los favores de todas las potencias presentes.

Por último, en la noche los mayordomos entrantes van por las animitas, siguiendo la misma ritualidad de la jornada anterior. Sin embargo, en este caso la procesión termina en el oratorio montado por la nueva mayordomía, y ahora son los viejos mayordomos quienes bailan y dejan flores y velas en el nuevo altar.

La entrega propiamente dicha constituye un momento muy solemne en que el primer mayordomo saliente desviste uno por uno los platos petitorios para ponerlos en manos del primer mayordomo entrante, quien vuelve a “vestirlos” y a colocarlos en el altar. De manera paralela, las mujeres mayordomas hacen lo propio con las otras dos imágenes —la estatua y la pintura—, mientras los demás bailan al ritmo lento de la música de costumbre.

Al terminar la ceremonia de entrega, ambos grupos vuelven a separarse: los nuevos mayordomos se quedan velando las ánimas hasta el amanecer, mientras los viejos regresan por última vez al oratorio, donde se reparten las sobras, ya sea comida, cohetes, flores y, sobre todo, los listones y las prendas que vestían las imágenes, particularmente requeridos porque se les considera impregnados de la “fuerza” de las ánimas¹⁰ (cuadro 1).

¹⁰ En años anteriores se acostumbraba sepultar estos “vestuarios” y otros objetos de uso ritual —como la bandera y los incensarios— en una fosa en medio del panteón. Al analizar esta práctica, Galinier (1990: 125) afirma que el “entierro de los objetos ceremoniales de los antiguos mayordomos se vuelve, en este contexto, una forma particular no de sustitución, sino de revitalización de la ‘llorada del hueso’”. Cuando les pregunté, mis informantes no supieron explicar por qué se dejó esta práctica, y cuando mucho aducen razones económicas: “Es una lástima que se echen a perder, ¡costa caro!” (E. S. A., Pueblo Nuevo, 30 de octubre de 2016). Soy reacia a aceptar tal explicación, ya que, salvo los incensarios, se trata de objetos que no tendrán otro uso, sino que serán guardados con cuidado en el altar doméstico. Por lo tanto, más bien propongo destacar el valor simbólico y, en particular, las implicaciones a nivel de identidad que acaorean por estos objetos. Por todo lo anterior sugiero que se entienda esta nueva práctica de repartición y custodia como una acción destinada a perpetrar el vínculo que une a los mayordomos, incluso una vez concluido el mandando.

Cuadro 1

		MAYORDOMOS SALIENTES	MAYORDOMOS ENTRANTES
DÍAS PREVIOS		Procesión alrededor del cementerio y de la iglesia. Preparativos (flores y comida)	
31 DE OCTUBRE	Mañana		Procesión alrededor del cementerio y de la iglesia
	Mediodía	Ofrenda para los angelitos	
	Noche	Velorio	
1 DE NOVIEMBRE	Mañana	Ofrenda a las entidades extrahumanas	
	Mediodía	Ofrenda a los muertos	
	Noche	Velorio	
2 DE NOVIEMBRE	Mañana	Procesión a la iglesia	
	Mediodía	Misa Procesión alrededor del cementerio Distribución de la flor	
	Noche	Regreso al oratorio	Procesión al oratorio
		Procesión a la iglesia y quema del castillo	
3 DE NOVIEMBRE	Mañana	Procesión a la iglesia	
	Mediodía	Misa Procesión alrededor del cementerio	
	Noche	Regreso al oratorio	Ofrenda a las entidades extrahumanas Procesión al oratorio
		Procesión al oratorio de los mayordomos entrantes y entrega de las animitas	
		Repartición de las sobras y de las pertenencias de las animitas	Velorio

Análisis del culto

Ahora analizaremos el significado de las prácticas rituales mencionadas y las implicaciones morales y sociales que conllevan. Para tal efecto, propongo distinguir entre dos niveles de análisis: en el primero examino la dimensión ideológico-moral que dirige y respalda estas prácticas, y en el segundo me enfoco en la dimensión socioeconómica —que propongo definir como “ética”— implicada por este culto.

Dimensión ideológico-moral

En primer lugar, podemos considerar el culto a las animitas como el testimonio de un tipo preciso de “economía cósmica” en la que vivos y muertos se encuentran ligados

por vínculos de reciprocidad directa e indirecta. La ideología de la muerte otomí impone una estrecha relación entre los difuntos y la reproductividad. Como bien lo explica Galinier:

Las representaciones de la muerte hacen referencia a un espacio/tiempo en el que el destino de los difuntos se confunde con el surgimiento de la vida, y en el que la putrefacción de los cuerpos se convierte en la condición para el surgimiento de la humanidad futura. Los ancestros son, de alguna manera, los receptores de todas las energías consagradas por la comunidad para garantizar su perpetuación [Galinier, 1990: 230].

En concreto, se considera que dos veces al año, con ocasión del carnaval y de Todos Santos, los ancestros regresan al mundo de los vivos para fertilizarlo; sin embargo, no debe pensarse que la relación que une a vivos y muertos sea unívoca, por el contrario, así como los difuntos son de alguna manera responsables por el sustento de los vivos, estos últimos tienen obligaciones hacia los primeros.

Es a través del culto que se les rinde como los vivos mantienen a la comunidad de los ancestros. Tal hecho resulta de la máxima evidencia en la mayordomía a las animitas y, sobre todo, en la fiesta de Todos Santos. En efecto, estas prácticas pueden ser interpretadas bajo la lógica de la reciprocidad, como actos dirigidos a garantizar el sustento y, a la vez, agradecer y fortalecer al conjunto de los muertos. En este marco se aclara el significado de la ofrenda, en especial en cuanto se refiere a la ofrenda alimenticia: como bien señala Catharine Good Eshelman (2004: 317), “la finalidad de toda la acción ritual es estimular la circulación de la *fuerza* como energía vital entre la comunidad viva y otras entidades” y, de manera específica, la “comida en sí nutre y fortalece; al ofrecer alimentos se ofrece lo que transmite e imparte fuerza y energía vital” (2004: 316).

Por lo tanto, la ofrenda alimenticia puede ser interpretada, en un sentido bastante literal, como nutrimento para los difuntos.¹¹ Así queda entendido que el mismo discurso acerca de la estimulación de la energía vital puede extenderse en forma legítima a los demás elementos ofrendados, como la flor —estrechamente relacionada con la noción de *nzaki*, la energía cósmica que anima el mundo (Dow, 1974: 95-96, Gali-

¹¹ Al respecto, véase la interesante exégesis de las ofrendas rituales propuesta en por Danièle Dehouve (2013): según esta autora, las ofrendas rituales pueden ser interpretadas como “difrasismos materiales”, remitiendo a las nociones de metáfora y metonimia. En concreto, los alimentos ofrendados durante Todos Santos —mole, tamales, pan y chocolate— constituyen un “superdifrasismo” compuesto por los pares pan/chocolate = comida de la mañana y mole/tamales = comida de la tarde, que en conjunto devuelven el sentido de la “comida completa” (Dehouve, 2013: 8).

nier, 1979: 441)— y las velas —que con sus llamas remiten a una idea de “exaltación de la vida” (Galinier, 1990: 145).

En segundo lugar, destaco aquí la dimensión temporal implicada por el culto a los muertos. Al respecto también es posible distinguir varios niveles de análisis. En un primer nivel, el culto a los muertos es, en esencia, un culto a los ancestros; por lo tanto, es un marcador de una continuidad genealógica que legitima la existencia misma del grupo social, al dilatar de modo hipertrófico sus confines en el tiempo (eternidad) y en el espacio (más allá) (Galinier, 1990: 124; Pitrou, 2014). En un segundo nivel, como apunta Galinier (1990: 123), en la perspectiva indígena el sistema de cargo constituye un marcador temporal fundamental: en este caso concreto, cada año se identifica con base en el primer mayordomo a cargo y se encuentra marcado por 12 meses —conjuntos de 30 días no necesariamente coincidentes con los del calendario gregoriano—, divididos a su vez en quincenas. En un nivel ulterior, debemos considerar que los difuntos se caracterizan por una profunda ambigüedad, ya que pueden representar tanto a entidades benignas relacionadas con la fertilidad agraria como a potencias nefastas y peligrosas.

La distinción entre tales propiedades, en apariencia antitéticas, descansa propiamente en la esfera temporal: presencias por lo general amenazadoras, los muertos devienen “portadores de vida” en el tiempo prescrito de la celebración ritual.¹² En este sentido, las prácticas culturales hacia los difuntos serían una forma de acercamiento controlado, destinado a garantizar la perpetua distancia —ontológica ante todo— que los separa de los vivos (Van Gennep, 1981: 150-168).

Los relatos más comunes destinados a justificar la obligación de festejar Todos Santos nos proporcionan un claro testimonio acerca de la importancia otorgada a la esfera temporal. Si bien en sus múltiples versiones estos cuentos mantienen de manera efectiva una trama común —la cual podemos resumir así: un hombre se niega a poner la ofrenda por Todos Santos porque no cree que en verdad los difuntos vayan a regresar—, en algún momento, y en las circunstancias más variadas, se da cuenta de que los muertos han vuelto en realidad al mundo de los vivos; arrepentidos, regresan a la casa

¹² En regiones limítrofes a la examinada, tan clara discrasia entre tiempo profano y tiempo ritual es atestiguada, entre otros, por Sandstorm (1991: 181), quien afirma que entre los nahuas de la Huasteca sur no poner la ofrenda convierte a las ánimas en aires malos, responsables de enfermedades y varias desventuras, y por Ichon (1969: 195), quien interpreta el Todos Santos celebrado por los totonacas de la sierra como un ritual profiláctico destinado a prevenir la peligrosa presencia de los muertos a lo largo del año. Al mismo tiempo, cabe señalar cómo, en el caso específico de la mayordomía de las animitas, tal amenaza sea exorcizada en el culto diario.

e intentan reparar su conducta indebida, aunque ya es demasiado tarde. Los muertos se han ido y el protagonista es castigado con la muerte (véase, por ejemplo, los relatos recopilados en Sevilla, 2002: 221-229). La moraleja de la historia hace hincapié en la concepción de un tiempo extraordinario y limitado para cumplir con sus propias obligaciones; el intento de rescate, *in extremis*, está condenado al fracaso, justo porque queda afuera del tiempo establecido y —podemos añadir con base en lo anterior— porque afuera del tiempo ritual los muertos se convierten en entidades demasiado peligrosas.

Por último, cabe señalar cómo esta práctica ritual se fundamenta en un proceso de abstracción desde lo particular hasta lo general, mostrado por la “deificación” o más bien “hipostatización” de los muertos, donde el difunto pierde su propia identidad individual para unirse al conjunto de los ancestros, progenitores no sólo del linaje, sino del grupo étnico entero.

Hace tiempo este proceso de transacción de “muerto” a “ancestro” estaba materialmente marcado por una forma de “doble sepultura” (Brelich, 1966: 23-24): tras siete años del entierro, los huesos del difunto eran exhumados y guardados en un osario junto a la iglesia (véase la nota 9). No obstante que esta práctica ha caído en desuso, la idea central permanece presente y viva, ya que los difuntos “ancestralizados” siguen siendo responsables por la subsistencia y el bienestar de los vivos. De manera más específica, las ánimas representadas por los platos petitorios son consideradas “santitos” (en otomí *zidähmu*; véase Dow, 1974: 104-109). Es decir, se equiparan con los santos católicos, como lo testimonian las prácticas culturales.

En efecto, debemos mencionar brevemente la clara diferencia entre las prácticas rituales dirigidas a las potencias extrahumanas propias de la cosmovisión indígena y aquellas dirigidas a las figuras de culto proporcionadas por la religión católica. A pesar de su variedad y heterogeneidad tanto a lo largo del tiempo como a través del espacio, los rituales dedicados a las primeras se caracterizan por llevarse a cabo durante la noche entre los oratorios familiares y otros lugares sagrados, como cerros, cuevas o lagunas; ser acompañados por la música de un trío de cuerdas —un violín y dos guitarras—; el empleo del idioma otomí para dirigirse a las potencias a través de oraciones y plegarias y, sobre todo, por ocupar recortes de papel para representar a tales entidades. Por el contrario, los ritos culturales hacia los *zidähmu* y, en el caso específico, la mayordomía a las animitas, se caracteriza por llevarse a cabo no sólo en la noche, sino también durante el día, entre el oratorio y la iglesia; ser acompañada por la música de una banda de vientos; dirigirse a los “santitos” a través de rezos en castellano y, finalmente, por la total ausencia de recortes.

Dimensión socioeconómica

Hasta ahora hemos explorado las implicaciones ideológicas, las representaciones simbólicas y las lógicas subyacentes al sistema de culto a los muertos propias de los otomíes orientales. Sin embargo, es necesario considerar la muerte como un hecho eminentemente social para el que se expresan de la manera más completa y evidente las obligaciones comunitarias (Peterson, 2011).

Pasemos ahora a examinar las implicaciones socioeconómicas que conlleva la mayordomía de las animitas. En cuanto sistema de cargo, este conjunto ritual moviliza tanto capital económico como social, al exigir no sólo una gran inversión de dinero para cubrir los gastos que generan las varias celebraciones —recepción, quincena y entrega—, sino también la capacidad de inducir la mayor cantidad de gente posible a participar en los eventos.

La participación colectiva es considerada como una parte integral de la ofrenda (Good, 2013: 67), un signo evidente de la devoción de que son objeto las animitas. En este sentido, en primer lugar es responsabilidad del primer mayordomo juntar la mayoría de los recursos y buscar a los otros 11 que lo acompañarán a lo largo del año; en segundo lugar, es responsabilidad de cada mayordomo menor enfrentar los gastos del mes que le corresponda y suscitar la adhesión de la comunidad.

Sin embargo, el hombre no está solo frente a una tarea tan onerosa, sino que puede contar con el respaldo de las propias animitas, como lo explica una de mis informantes, “el santito se va adelante”, es decir, intercede en los asuntos de los vivos ya sea al facilitar la obtención del capital económico, ya sea apareciendo en los sueños de los futuros mayordomos para animarlos a aceptar el cargo que se les ofrecerá. Una vez “escogidos” a través del medio onírico, los elegidos no pueden rehusarse, pues esto supondría una grave falta contra los antepasados y, por supuesto, sus represalias. En cambio, se acepta con agrado la propia suerte al saber que “el santito todo lo paga”.¹³ En este sentido, “echarse el compromiso” es una responsabilidad ética tanto frente a la comunidad de los muertos, quienes requieren que se les rinda culto,

¹³ “Tal vez es Diosito que va a buscar [...] Porque a la mera hora no vayan a decir que no van a recibir [...] No se siente como va a cumplir uno, no se siente como van a comprar todas las cosas, lo que se necesita. A poco a poquito y ya de repente ya está todo. No se siente uno cómo se va a juntar todo, a comprar todo. Por eso te dije, Diosito sabe a dónde va a salir el dinero o dónde van a conseguir dinero: ahí va adelante. Si van a conseguir, si van a pedir favor a conseguir pa’ el otro lado, antes que van a llegar unas personas, sueña la gente dónde va a llegar a pedir favor [...] ya lo sueña, dicen. Ya va adelante Diosito” (L. T. G., El Hongo, 18 de octubre de 2016).

como frente a la de los vivos, quienes se benefician del culto en la medida que asegura su sustento.

Para finalizar, cabe destacar como esta movilización de capital económico y social activa un círculo virtuoso en el que ambos se convierten en capital simbólico (Bourdieu, 1994), ya que ser mayordomo implica una forma de reconocimiento social directamente proporcional a lo invertido en términos de recursos materiales y lo adquirido en términos de construcción y consolidación de relaciones interpersonales (Dow, 1974: 199-248).

Conclusiones

Con este breve testimonio quise ilustrar el culto a los muertos practicado por los otomíes orientales, en un intento de destacar algunas de las lógicas y retóricas que lo dirigen, así como las simbologías y prácticas derivadas de esto. Hemos visto cómo las animitas sirven como “aglutinadores simbólicos” (Bartolomé, 2006: 104) que dan razón del trágico fenómeno de la muerte, al ponerlo en resonancia con las concepciones acerca de los ancestros y la representación de las figuras de culto de matriz católica.

En definitiva, se trata de una forma de deshistorificación del evento luctuoso —continuamente reiterada por la práctica ritual— a través de su inscripción en un marco ideológico-moral (De Martino, 1958) que lo justifica en cuanto necesidad existencial; un proceso de abstracción que da cuenta de la muerte como fenómeno individual al encajarlo en una lógica universal de reproducción cósmica.

Al principio declaré que la idea central en que se fundamentan estas prácticas rituales es aquella que ve en los muertos a los garantes de la regeneración de la vida. Llegados a este punto, podemos retomar tal argumento y subrayar cómo este mecanismo de palingénesis no sólo tiene que ver con la perpetración del ciclo agrícola ni con la reproducción material en el sentido amplio, ya que además implica la producción y reproducción de capital social y simbólico mediante la reestructuración y la consolidación de las redes sociales involucradas.

Por lo tanto, la participación en la mayordomía de las animitas se configura como una responsabilidad ética, justificada por una lógica de la reciprocidad que se manifiesta como una obligación de la comunidad de los vivos hacia la de los muertos, además de una obligación interna de algunos integrantes frente a la comunidad en su conjunto.

Bibliografía

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Gente de costumbre, gente de razón*, México, Siglo XXI, 2006.
- BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, París, Seuil, 1994.
- BRELICH, Angelo, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, Dell'Ateneo, 1966.
- DEHOUE, Danièle, “Les métaphores comestibles dans les rituels mexicains”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers (ALHIM)*, núm. 25, 27 de diciembre de 2013, recuperado de: <http://alhim.revues.org/4675>, consultada el 9 de noviembre de 2015.
- DOW, James, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, INI, 1974.
- ECHEGOYEN, Artemisia, y Katherine VOIGTLANDER, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental, estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 2007.
- ESPAÑA SOTO, Domingo, “Los ancestros de los otomíes de la Sierra Madre Oriental. Aportes para una historia regional”, tesis de licenciatura en historia (sin presentar), México, UNAM, 2015.
- GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI, 1990.
- _____, *Nyuhu, les Indiens Otomis: Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, México, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, 1979.
- GENNEP, Arnold van, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, París, Picard, 1981 [1909].
- GOOD ESHELMAN, Catharine, “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, en Johanna BRODA (coord.), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz, 2013, pp. 45-81.
- _____, “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”, en J. BRODA, y C. GOOD ESHELMAN (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/IIH-UNAM, 2004, pp. 307-320.
- ICHON, Alain, *La religion des Tonaques de la Sierra*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1969.
- MARTINO, Ernesto de, *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, Turín, Einaudi, 1958.
- PÉREZ GONZÁLEZ, David, “El complejo ritual otomí de la Sierra Oriental de Hidalgo”, tesis de licenciatura en antropología social (sin presentar), México, ENAH-INAH, 2011.
- PETERSON ROYCE, Anya, *Becoming an Ancestor: the Isthmus Zapotec Way of Death*, Albany, State University of New York Press, 2011.
- PITROU, Perig, “Nourrir les morts ou ‘celui qui fait vivre’, les différents régimes de commensalité rituelle chez les Mixe (Oaxaca, Mexique)”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 100, núm. 2, 2014, pp. 45-71.
- SANDSTORM, Alan, *Corn Is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, Oklahoma University Press, 1991.
- SEVILLA VILLALOBOS, Amparo (coord.), *De carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, Ciudad Victoria, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, 2002.

Federica Rainelli

Anexo. Ejemplos de rezos para los angelitos y las animitas

DICHOSO DE TI, ANGELITO

Coro

Dichoso de ti, angelito,
en el día que naciste.
Dichoso tu padre y madre
y padrino que tuviste.

Tú eres serafín del cielo
que reina entre las flores.
Te suplico, ángel bendito,
ruega por los pecadores.

Coro

De salir de esta parte
y estás libre de errores.
Yo te suplico, angelito,
ruega por los pecadores.

Coro

No llores, madre afligida,
y puedes hallar el consuelo.
Ya Dios te tiene escogida
para enviar ángeles del cielo.

Coro

Ahora sí ya me despido.
Me despido muy atento.
No siento más que a mis padres
que les dejo un sentimiento.

Coro

Adiós, mis queridos padres,
nunca los olvidaré.
A la gloria ya me voy,
por ustedes rogaré.

Coro

Adiós, amantes padres,
me despido con anhelo,
pues a Dios le rogaré
que los lleve para el cielo.

Coro

Eres un ángel, divina,
que vas a cantar victoria.
Cuando llegues a la gloria,
ruega a Dios a tu padrino.

Coro

No apartes de tu memoria
el bien que te deseamos.
Muy contentos nos estamos
que vas a cantar victoria.

Coro

La Virgen te da la gracia.
Cuando llegues a las glorias,
ángel bello, en este instante
acuérdate de tus padres.

Coro

Federica Rainelli

Atiéndete un damasco fino,
de color más precioso,
y debe venir del cielo.
Ruega a Dios por tus padres.

Coro

Adiós, angelito, adiós.
Corona lleva de flores.
Te suplico, ángel bendito,
ruega por los pecadores.

Coro

Adiós, padres y padrinos,
Me despido de los dos,
repitiéndote con anhelo,
adiós para siempre, adiós.

Coro

EN EL NOMBRE DE DIOS PADRE

Coro

En el nombre de Dios Padre,
cantemos esto, alabado.
En el nombre de Jesús
y las ánimas benditas.

En el nombre del Eterno,
descansa su altar mayor,
y las ánimas benditas
reciban esta florecita.

Coro

En el nombre de Jesús
y sus santas manitas,
por las ánimas benditas
reciba esta oración.

Coro

En el nombre de Dios Padre,
reciba esta oración.
Por las ánimas benditas
rezaremos el rosario.

Coro

Rezaremos el rosario,
Con cincuenta avemaría,
y cincuenta Dios te salve,
recibiera en tu gloria.

Coro

En el nombre de Dios Padre,
que estamos aquí reunidos.
Tú nos ves con tus lindos ojos
y da nos la bendición.

Coro

Padre eterno de los cielos,
recibe este ramo de flores.
Por las ánimas benditas
recibe esta oración.

Federica Rainelli

Coro

En el nombre de Jesús
rezaremos el rosario.
Y con tu infinito poder,
todos digamos amén.

Coro

En fin, Padre de mi vida,
recibe esta alabanza,
recibe esta florecita
que pondremos en tu altar.

Coro

Madre mía de Guadalupe,
desde el cielo donde estás,
tú nos ves con lindos ojos.
Échanos tu bendición.

Coro

Madre mía del Carmelo,
te ofrezco esta oración
por las ánimas benditas,
y dales tu bendición.

Coro

La configuración de la identidad de los difuntos mediante epitafios y cartas

Itzi Deni Palomares Ávila

Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia,
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

Aquí se analizan algunos textos escritos por familiares y amigos de difuntos para reflexionar sobre las intenciones de sus emisores. El estudio se llevó a cabo con una muestra conformada por epitafios, pintas, cartas y notas recopilada en el Panteón Civil Municipal de Morelia, Michoacán de Ocampo. Se indaga cómo los discursos escritos generan un contexto, ya que el significado de los elementos de la tumba —cruces, lápidas, epitafios y flores— cambia mediante las palabras dejadas por los deudos, las cuales varían conforme a su pertenencia a determinados grupos sociales, además de que las prácticas se transforman a partir de las brechas generacionales. La intención de comparar estos factores es explicar el modo en que agregan significado, pues al observar cómo se organiza el espacio se confirma que la identidad de los sujetos es performativa. Así, los ritos funerarios reconfiguran nuestros recuerdos sobre la identidad de los demás.

Palabras clave: epitafio, construcción discursiva, cementerio, ritos funerarios, culto a los ancestros.

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze texts written by friends and relatives of the deceased to reflect on the intentions of the sources of these messages. The study was carried out on a sample composed of epitaphs, paintings, letters and notes, compiled in the cemetery known as the Pantheon Civil Municipal de Morelia, Michoacán. From the analysis of the epitaphs and the letters in the cemetery, an inquiry was made into how written speech creates context, because the meaning of the elements of the tomb (crosses, tombstones, epitaphs, and flowers) change by means of the words left by the mourners. The words of the loved ones of the deceased vary according to their belonging to certain social groups and reflect shifts in practices by generation. The purpose of comparing these factors is to explain how they add meaning. By observing how space is organized, it is possible to realize that the identity of the subjects is performative. Funerary rituals reconfigure our memories of the identity of others.

Keywords: epitaph, discursive construction, cemetery, funeral rites, ancestor cult.

Un cementerio ofrece información acerca de la forma en que un grupo social reacciona ante el tema de la muerte. Los valores y creencias se ven reflejados tanto en la disposición de las lápidas como en el cuidado que se les da; también en los objetos que las personas dejan a sus difuntos: los adornos, los juguetes, las flores, la comida y las cartas. Mediante estos elementos es posible hacernos una idea de las aficiones, las creencias religiosas, la posición social y el tipo de educación del fallecido. Sin embargo, a menos que el muerto haya redactado su propio epitafio con anticipación, lo que observamos no son testimonios propios de las personas enterradas en el panteón: la impresión que tenemos de ellas es la que le atribuyen sus parientes.

En este trabajo estudio los textos escritos por los familiares y amigos de los fallecidos, y reflexiono sobre las intenciones, metas y propósitos de los emisores de este tipo de mensajes para identificar los factores que influyen en estos discursos. La línea principal de análisis son los epitafios, las pintas y las notas o cartas. El estudio de estos productos culturales puede aportar a la revaloración de tales expresiones populares, que son un ejercicio de memoria y conservación de tradiciones. La redacción de estos mensajes literarios se está perdiendo en este contexto específico: en las lápidas se emplean expresiones estandarizadas, y los nuevos discursos van a parar a otro tipo de soportes.

Presentó así el estudio de los textos recopilados en el Panteón Civil Municipal de Morelia, Michoacán de Ocampo, y señalo cómo los propósitos de los seres queridos de los difuntos varían de acuerdo con su pertenencia a determinados grupos sociales, a la espera de que se vean nuevos significados en estas prácticas.

Contexto histórico

El Panteón Civil Municipal de Morelia se ubica en la calle De la Paz sin número, colonia Morelos. Construido en 1882, consta de 16 ha. En la entrada se encuentra la siguiente frase: “¡POSTRAOS! AQUÍ LA ETERNIDAD EMPIEZA Y ES POLVO AQUÍ LA MUNDANAL GRANDEZA”, atribuida al poeta José Trinidad Pérez. El estilo del cementerio es neoclásico, y su construcción estuvo a cargo de Guillermo Wodon de Sorinne, un ingeniero de origen belga. En 1885 abrió sus puertas, pero fue en 1895 cuando se dio la primera sepultura (figura 1).

La capilla, diseñada por el arquitecto Luis de Silva y que hoy en día brinda el servicio de misas para los difuntos, en un inicio fue construida como mausoleo para



Figura 1 Puerta principal del Panteón Civil Municipal de Morelia.¹

resguardar el cuerpo del arzobispo José Ignacio Arciga. El panteón cuenta con 18 sepulcros considerados obras de arte funerario, elaborados por los artistas italianos Alfonso Ponzarelli y Juan Brachin, además de una escultura de san José cuya autoría se le atribuye a E. Piccini.

También cuenta con una rotonda de hombres ilustres, en la que se reconoce a grandes personajes de diversos ámbitos de la historia michoacana, como el político Melchor Ocampo, el literato Mariano de Jesús Torres Reyes, el poeta fray Manuel Navarrete, el general Epitacio Huerta, los gobernadores Rafael Carrillo y Bruno Patiño, entre otros. El paradero de los restos de estos personajes se desconoce, debido a que se los archivos se perdieron.

Trabajo de campo

El presente estudio se deriva del interés y las preguntas surgidas a partir de un trabajo previo. La finalidad de aquél era recopilar epitafios, cuyo resultado fue una clasificación de los mismos de acuerdo con su temática: los amorosos, los descriptivos, los

¹ Las fotografías empleadas para ilustrar este trabajo son de mi autoría, captadas durante el transcurso de las visitas al cementerio con motivo de la recolección de datos.



Figura 2 Mapa del Panteón Civil Municipal de Morelia.

dolorosos, los elegiacos, los epidícticos, las fórmulas religiosas, aquellos que invocan a Dios, las reflexiones sobre la vida y los de trascendencia. Además se incluyó un apartado para los monumentos sepulcrales sin inscripciones.

Desde esa primera etapa de investigación se decidió hacer la recopilación en el Panteón Municipal de Morelia, pues en los otros cementerios de la ciudad no hay tantas expresiones de la cultura popular. El panteón Gayosso tiene prohibido realizar en las lápidas inscripciones adicionales al nombre y las fechas de nacimiento y defunción.

En la oficina de administración y la del archivo los empleados sólo pueden proporcionar folletos, ya que desconocen los registros acerca del panteón, o bien, éstos no existen. Durante el recorrido de superficie fue posible notar que probablemente el lado este se destinó a la población más humilde. En esa zona la mayoría de las tumbas pertenece a niños y se encuentran muy descuidadas: las inscripciones están despintadas, carecen de flores y algunas se hallan destruidas. Del lado oeste está la gente con mayores posibilidades económicas: allí se encuentran las capillas y tumbas más ostentosas. La división anterior se refiere a las lápidas, porque el área de gavetas no cuenta con esa misma división (figura 2).

Afuera del panteón municipal hay puestos de flores y varios talleres donde se elaboran monumentos sepulcrales. A fin de conocer sobre la construcción de lápidas y capillas, se entrevistó a dos trabajadores de los mismos: Jorge Ramírez y Jorge Medina Herrera. Ellos explicaron que sus clientes eligen de un catálogo la frase que se tallará en la lápida. Los mismos artesanos copian los epitafios que están en el panteón y hacen esas listas; por eso las inscripciones son las mismas en su mayoría.

La composición —o más bien la copia del epitafio— se lleva a cabo en los talleres de elaboración de lápidas, como parte de un servicio comercial, por lo que no se trata precisamente de un ejercicio de retórica. Al revisar el material recopilado, se percibe que la mayoría de la gente elige tales fórmulas; sin embargo, algunas personas —por lo general de las clases más humildes— redactan por sí mismas el mensaje final a sus seres queridos.

La construcción de los difuntos a partir de la narración de los vivos

En *El lenguaje de los epitafios*, Eliecer Crespo Fernández (2014: 16) afirma que “los cementerios constituyen un catálogo de la arquitectura, el arte, la lengua, los usos sociales y la historia de una comunidad”. Es posible rastrear los cambios en el imaginario de una sociedad en los ornamentos, la forma de las lápidas, las ofrendas y las inscripciones que dedican a sus difuntos.

De la información obtenida durante el trabajo de campo, me referiré a nueve casos en concreto, los cuales muestran cómo el texto también genera contexto. El significado que adquieren los elementos de la tumba —cruz, lápida, epitafio (si lo hay) y las flores— se complementa con las palabras que dejaron los familiares al difunto.²

La teoría de la relevancia de Sperber y Wilson indica que la comunicación humana no es sólo cuestión de codificar y decodificar información, pues también hay que hacer inferencias. Los enunciados suscitan expectativas de relevancia, la cual es una característica fundamental del conocimiento humano. Cuando un receptor se encuentra frente a un nuevo enunciado, lo pone en relación con la información previa que posee.

Por el contexto que nos brinda el epitafio del caso 1 (figura 3), supondríamos que la difunta es hija de quien mandó a hacer el monumento sepulcral. Gracias al recorrido

² Los epitafios y notas se transcribieron tal como están en su soporte original, incluidos los errores ortográficos.



Figura 3 (izq.) Caso 1. Transcripción (para todos los casos, véase la nota 2):

ORACION A MI MUERTA.

ALMA DE LUZ ESTRELLA FLOR
QUE FUISTE VIDA, GLORIA Y AMOR
EN MIS ENSUEÑOS Y EN MIS ANDANZAS
¡DUERME TRANQUILA COMO DORMIAS
CUANDO ALENTABAS MIS ALEGRIAS
Y ERAN TUS RISAS MIS ESPERANZAS!

...¡DUERME TRANQUILA QUE MI TRAMONTO
NO DICE NUNCA! SINO ¡HASTA PRONTO!
CUANDO TE NOMBRA DESDE LOS VERTICES DE MI DOLOR
...¡Y QUE TU SAVIA NUTRIENDO TALLOS Y SUAVES POMAS
SIGA OFRECIENDOME PARA MIS DUELOS VIDA Y AROMAS
ALMA DE LUZ ESTRELLA, FLOR
JULIO 1º DE 1931 LUIS MORA TOVAR

Figura 4 (der.) Caso 2. Transcripción:

SEÑORITA

**RAUDO VUELO SU ESPIRITU EMPRENDO
ANHELANDO EL REPOSO EN ESTE SUELO
QUE DIOS PREMIE LO MUCHO QUE SUFRIO
UNIENDOLA A LOS ANGELES DEL CIELO
EN DONDE ABOGARA POR LOS QUE AQUÍ DEJO
LLORANDO POR EL MUNDO SIN CONSUELO.**

**RECUEROS MIL EVOCAN SU MEMORIA,
OLVIDARLOS JAS CONSEGUIREMOS,
DIOS QUISO QUE LLORARAMOS SU AUSENCIA
RESIGNADOS Y TRISTES YA LO HACEMOS,
IMPLORAMOS (NOMAS) DE SU CLEMENCIA
GOZAR LA GLORIA DE SU AGUSTO CIELO
UNIENDONOS FUNDIDOS EN LA ESENCIA
EN QUE UN ESPIRITU MONTA EL VUELO
ZIGZAGUENATE Y FUGAZ TRAS DE SU ANHELO.**

**PUNTO FINAL DE LA AZAROSA VIDA,
OROPELEZCA DE CUANTOS NACIERON,
NOSOTROS SEGUIREMOS EL CAMINO...
CON ENTEREZA SERA LA DESPEDIDA;
EN PAZ DESCANSEN, LOS QUE-
AYER SE FUERON.
CARIÑOSO RECUERDO DE SUS PADRES.**





Figura 5 Caso 3: lápida y mausoleo. Transcripción de la carta:

No hay noche que termine sin recordarte
ni día que inicie sin evocarte.
No hay pensamiento que logre sin recurrir a tu lógica,
ni actuar bajo razonamiento que no hayas recomendado.
Intento sonreír con el recuerdo de tu espontánea sonrisa por
[las cosas simples de la vida,
me aferro a la vida para hacer lo que tu hacías y así poderme
[sentir digna tuya.

Difícil es mirar por doquier y no encontrarte, difícil es cerrar
[los ojos y solo así verte,
difícil negarse a los sentidos y usar solo a la mente para tenerte
Difícil recurrir a la memoria para vivir contigo...
Fueron tus palabras las que me hacían sentir protegida y el
[tono de tu voz... acariciaba.

fue tu debil corazón, tu apasible aliento que guiaba mi sentir
[y serenaba mi mente...
Fue al amanecer... y se hizo el silencio en tu cuerpo...
fue la tibieza de tu regazo la que enturbio mis pensamientos,
[confundiendo mis sentidos...
Fueron sus miradas... su callado llanto...
fue mi apego a tu lecho lo que advirtió el momento en
[nuestro existir...
Fue tu existencia una lección de vida para inspirar nuestro
[vivir...

12 marzo 2011

FRANCISCO ALCARAZ FIGUEROA
4 OCTUBRE 1920-12 MARZO 2007



Figura 6 Caso 4: pinta.

Transcripción:

REMEMBER	ABUELITA
OF	ANGELINA
FAMILI	SILVA
	MEDINA
“Martines Corona”	DESCANCE
and	EN
“Corona Alvarado”	PAZ

de superficie sabemos que del lado oeste del panteón —donde se ubica esta lápida— se hallan sepultados adultos en su mayoría, lo cual se confirma al observar las dimensiones de la tumba.

Para la teoría de la relevancia, el receptor espera aumentar su conocimiento acerca de determinado asunto, resolver una duda, confirmar una sospecha o corregir una primera impresión. Sin embargo, también indica que otros tipos de efecto cognitivos podrán ser la revisión o el abandono de ciertos supuestos de los que se disponía con anterioridad. A pesar de que en la lápida no existe concordancia entre el mensaje —destinado a una mujer— y el nombre del difunto, es una práctica usual aprovechar el mismo espacio para enterrar a los miembros de una misma familia.

En la comunicación ostensivo-inferencial se supone el uso de un estímulo ostensivo, producido para atraer la atención del receptor y guiar hacia el significado del emisor. Este elemento es la urna que se encuentra sobre la lápida, la cual no sólo sirve para conmemorar a la fallecida, sino también para que los demás la vean.

El epitafio del caso 2 (figura 4) es mucho más extenso de lo que se acostumbra ver en el panteón; el monumento sepulcral resulta ostentoso y se ubica en la parte oeste. El escudo de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo proporciona información acerca de la clase de familia a la que pertenecía Raquel Rodríguez Ponce. Sus padres redactaron o buscaron a alguien para que escribiera un acróstico y no se conformaron con las fórmulas que los artesanos ofrecen en sus talleres. Esta tumba llama la atención en forma deliberada: es única y destaca entre las demás.

A diferencia del caso 1, donde el emisor se dirige al difunto, en este sepulcro los padres hablan de sí mismos. Cabe destacar que en los dos casos se enfatiza en los sentimientos de los vivos, sin que haya mucha referencia a la vida después de la muerte: aunque está a cargo del Estado, este panteón es católico en su mayoría.

El yo es una asociación de ideas. En el caso 3 (figura 5), Francisco Alcaraz *es* el conjunto de imágenes que esboza la persona que escribió la carta. Un individuo se presenta a sí mismo a través de narraciones. Todas nuestras acciones forman una red de relatos. No obstante, quien construye en forma discursiva al sujeto en cuestión no es uno mismo. Lo que resta es la mirada del otro. Este mensaje también se dirige al difunto. Es necesario señalar que tiene un carácter más íntimo que el primero: aquél —para Luis Mora— se asemeja más a una elegía y éste —para Francisco Alcaraz— a una carta.

Para interpretar es necesario acudir al saber cultural, el cual se basa en la interacción social. Con el ejemplo del caso 4 (figura 6) observamos la construcción performativa



Figura 7 Caso 5: tumbas de niños. Transcripción de los epitafios (de izq. a der.):

P	P	P
R	R	R
D	D	D
HELLAS 23 ABRIL '06	23 ABRIL 06	Mi hija querida
Señor tu me dijiste q' una vez que [decidiera	PARA LOS Q AME, Me Amaron	Cuando doy gracias a Dios por las
seguirte tu caminarias conmigo, pero	Cuando me vaya, duerme i [...] Nose	bendiciones de la vida, siempre pienso
he notado que los momentos mas	[y en a mi	en ti y le pido al SEÑOR que te
dificiles de mi vida hay un solo par d'	con lagrimas por los hermosos años	Bendiga con la misma felicidad que
huellas en la arena. El señor me cont-	[vividos [...]	tu me has dado.
esta querido hijo mio yo te amo	Si tienen q llorar dejen q [...] fe en	Osmara Yayeiy Joaquín Salto. Dios mio
y nunca te he dejado en medio	[Dios confiar te es-	Fuiste una niña muy felis muy ruisueña
de tus sufrimientos.	pera la vida sigue adelante [...] tiene el	Pero siempre te llevare en mi mente
	olor de mi amor en sus corazones	...
	[y cuando	ATTE TUS PADRES HERMANA
	ustedes tengan q viajar [...] yo	
	los recibire con... y les dire sean	
	bienvenidos nunca [...] nos separaremos	
	Aaron [...]. Satio	

de la identidad del mexicano que emigra a Estados Unidos. La hibridación se refleja en tanto que, por un lado, tenemos a la Virgen de Guadalupe, y por el otro una parte del discurso escrito en inglés. La foto anterior sólo muestra un ejemplo de este fenómeno: en muchas de las gavetas se percibe la mezcla entre culturas; incluso unas tumbas son decoradas con elementos del Halloween o Noche de Brujas.

Las tumbas del caso 5 (figura 7) se encuentran en el lado este del panteón, en la zona de los niños. Es curioso que, a pesar de llevar tres inscripciones, sólo aparezca el nombre de una de las niñas. Por la elección de los colores se asume que se trata de dos niñas y un niño —otra vez recurrimos al conocimiento de la tradición—. Los tres epitafios fueron hechos con tinta, y con el tiempo la pintura empieza a desprenderse. Es muy común que en este cementerio los mensajes personalizados se diluyan por la lluvia o por los rayos del sol, ya que su soporte suele ser papel y pintura. En cambio, las fórmulas estandarizadas, al ser grabadas en piedra, resisten mejor el paso del tiempo.



Toda interpretación se inicia con un prejuicio; es decir, el receptor del mensaje viene de una tradición cultural, la cual se constituye lingüísticamente y es un diálogo entre el pasado y el presente. Por las constantes alusiones a Dios, comprobamos que el panteón alberga a católicos. Durante el recorrido de campo también hallamos tumbas con símbolos judíos, aunque su ubicación no se indica en la simbología del mapa oficial del cementerio.

La diferencia más notoria entre los tres epitafios del caso 5 es el yo poético.

Figura 8 Caso 6: lápida, carta. Transcripción de la carta: Feliz Cumple

Donde quiera que andes de Pachanga!!
Nunca olvides que eres el mejor hermano que en la vida me tocó, siempre te voy a agradecer por tocar mi vida y darme una lección de vida, siempre Te voy a extrañar, no te apures que pa' olvidarte está muy difícil, solo viviendo en otro mundo, gracias por siempre ser "mi NIÑO". Te voy a amar por que siempre fuiste mi amor sincero!! Te amo Chipis
#Besos#hasta#ciclo

El primero se dirige a una deidad y pasa de primera persona a tercera para que pueda responder. El segundo es diferente, porque simula ser la voz del difunto que consuela a los vivos. El tercero es un mensaje de los padres, quienes presumiblemente escribieron los tres textos a sus hijos. En un solo caso se aprecian ejemplos de los tipos de discursos más recurrentes en el panteón, cuando son compuestos por los dolientes, dejando de lado las frases prefabricadas.

En el caso 6 (figura 8), la transformación de los recursos lingüísticos empleados, tales como eufemismos, metáforas, interpelaciones, fórmulas estandarizadas, formas de tratamiento y voces encomiásticas, dan cuenta del cambio en la sociedad. En el mensaje que la hermana escribió a su difunto podemos percatarnos de cómo un nuevo sistema de comunicación permea en esta especie de misiva. Al final recurre a los *hashtags* o etiquetas, muy frecuentes en redes sociales como Twitter, Facebook e Instagram.

La ausencia dura, y nos es necesario soportarla. Entonces tenemos que tocarla: transformar la distorsión del tiempo en vaivén, producir ritmo, razonar sobre esa pausa, entrar con comas y puntos para conjurar el vacío y entonces volver a intentar abrir la escena del lenguaje para nombrar todo aquello que nos habla desde lo incomprensible [Constante, 2008: 40].

Uno mismo crea su identidad a través de narraciones, y para establecer una relación con los demás hay que hilar recuerdos y contarlos. Somos aquello que rememoramos y elegimos decir. Cuando nuestro interlocutor ya no está, necesitamos llenar el silencio. Éste también tiene un significado, y muchas veces seguimos respondiendo ese diálogo en apariencia interrumpido por la muerte. Por medio de nuestras palabras invocamos la presencia del otro. Cada vez se ha vuelto más recurrente ver en los sitios *web* mensajes para o acerca de personas fallecidas, como el de la figura 9.

Se encontraron además varios ejemplos donde la composición de los mensajes imita el estilo de las redes sociales, con un intercambio generacional (figura 10).

The image shows a screenshot of a Facebook post. The text is in Spanish and reads: "Hoy sería tu cumpleaños muñeca preciosa ❤️ Y yo festejare que gracias a un 28/05/94 fue que te pude conocer y querer como a una hermana... Love you Yareli ❤️". The text is displayed in a light blue font on a white background, with red heart emojis interspersed.

Figura 9 Ejemplo de una publicación en Facebook a una amiga fallecida: De Ana Paola Pérez Mejía para Yareli Luviano (28 de mayo de 2015)



Figura 10 Otro ejemplo del uso de *hashtags*.

¿Para qué dejar una carta, una pinta en una gaveta, una lápida con un epitafio o un mausoleo? Para que los demás los vean y sepan quiénes fueron. Al observar cómo configuramos el espacio, nos percatamos de que la identidad es performativa. Las tumbas de los niños tienen juguetes y sus gavetas cuentan con figuras hechas de fomi. Las de los adultos tienen cervezas o coca-colas. A través de los objetos ofrendados conocemos el imaginario de una comunidad y sus transformaciones: la llegada de nuevos elementos, como las calabazas de Halloween, son una prueba de esto.

Todas las palabras presentan ambigüedades que se pierden mediante el contexto. En el caso 7 (figura 11), las iniciales “T. Q. M.”, que significan “te quiero mucho”, no resultan inusuales para los niños. Al revisar el material recopilado, me percaté de que la mayoría de las notas fueron escritas por jóvenes, quienes recurren a un vocabulario más informal y a recursos como los *hashtags* o a la supresión de letras.

Respecto a las dos inscripciones verticales en la gaveta del caso 8 (figura 12), para la teoría de la relevancia la metáfora tiene la posibilidad de verbalizar, ya que el símbolo no podría hacerlo por sí solo; no obstante, éste rebasa a la metáfora, porque sí

tiene correspondencia con el mundo. Este símbolo —la cruz— nos conduce a la dimensión de lo sagrado y a la correspondencia del mundo de lo natural con el de lo sobrenatural. El símbolo requiere una hermenéutica mínima, incluso para quien cree en él. “Con la muerte se abre la negatividad, la cesura, el corte, la incisión, el tajo, la llaga que emponzoña el cuerpo y nos muestra el sentido de la ausencia. ¿Ausencia de qué? La ausencia de nosotros mismos, no del otro que se ha muerto sino de eso que se fue de nosotros en el otro” (Constante, 2008: 33)

Las relaciones de parentesco son importantes porque ayudan a conformar nuestra identidad, explican de dónde venimos y, en cierta medida, por qué somos así.

El epitafio en la lápida del caso 9 (figura 13) está compuesto a manera de elegía. Se conforma de metáforas, presume de un vocabulario más rico, es extenso y se encuentra cerca del área de los mausoleos. Asimismo se ubica en el lado oeste del panteón, en la parte donde se distinguen los límites de las tumbas de cada familia. A pesar de estas características, esa lápida resulta más im-

personal que la anterior, pues carece de nombre, en tanto la otra define en forma clara la relación de los dolientes con los difuntos.



Conclusión

A partir de los recuerdos que se guardan de un ser querido, se le dedican palabras que configuran la identidad de un personaje. La disposición de la tumba, el tamaño de la lápida, el tipo de inscripción y los objetos ofrendados suman significado. El texto surge de nuestra vi-

Figura 11 Caso 7: tumba. Transcripción:

De: Ero Tapia Barrios

Para: Abuelita Alejandra

T. Q. M.

Fuiste muy agradecido con migo

Quisiera que regresaras connmigo

Para ser mucho más felices

De lo que heramos

Regresa

Figura 12 Caso 8: gaveta.

Transcripción de la pinta:
 MARIA CEBALLOS S.
 Y J. Jesús Ruiz C.
 Hola soy mariana no me
 alcansaron aconoser
 tengo 9 años Jesus es mi
 Bisabuelo y Maria
 esmi tataara abuela.
 Los quiero Mucho
 Siempre Los recordaré
 Su hija y nieta Alicia
 23/OCT/87



Figura 13 Caso 9: lápida. Transcripción:

¡QUE NO SE SIENTA SOLA!....
 ¡LLUVIA FEQUINDANTE
 REFRESCANTE
 LLUVIA
 POLEN DE LOS CIELOS EN LA ESPIGA RUBIA
 QUE A LOS CIELOS CANTA DESDE LOS MAZALES
 RIEGA TUS MILAGROS EN LA TUMBA FRIA

DONDE PARA SIEMPRE LA CHIQUILLA MIA
 DUERME CON EL ALMA DE MIS MADRIGALES!
 ¡SOL ESPLENDOROSO
 QUE MIMOSO
 ALUMBRAS
 LA ETERNAL TRISTEZA DE NUESTRAS PENUMBRAS
 PRENDE EN EL SEPULCRO DE MIS SUEÑOS BLANCOS
 EL RAYITO DE ORO DE TUS ALBORADAS
 COMO PRENDE MAYO ROSAS PERFUMADAS
 ENTRE LA SOBERBIA PAZ DE LOS BARRANCOS'
 ¡LAMPARA VOTIVA,
 PENSATIVA
 LUNA:
 LUNA QUE ESCUCHASTE MI CANCION DE CUNA
 DEJALE A MI MUERTA TU FULGOR DE PLATA!....
 ¡TIERRA DE MIS PADRES GUARDALA EN TU SENO,
 BRINDALE TU ARROPO MATERNAL Y BUENO
 CONTRA EL FRIO ALIENTO DE LA NOCHE INGRATA!
 ¡LLUVIA TIERRA LUNA, SOL RADIANTE Y CLARO
 DADLE VUESTRO AMPARO!... ¡DADLE VUESTRO AMPARO
 ¡QUE MI MUERTA TENGA TRINOS Y COROLAS
 Y QUE POR VOSOTROS GLORIAS DE LA VIDA
 NUNCA NUNCA SIENTA MI PEQUEÑA IDA
 LA TERRIBLE ANGSTIA DE LAS ALMAS SOLAS!...
 ¡NO VEIS COMO SUFRO!... NO VEIS COMO IMPLORO?
 ¡DALE, SOL RADIANTE TU CAUDAL DE ORO!....
 ¡VIENTO, DALE EL RITMO DE LA INMENSIDAD!...
 ¡Y TU PADRE MIO MUESTRALE LOS PASOS
 DEL IGNOTO PIELAGO, LLEVALA EN TUS BRAZOS
 POR LOS VERICUETOS DE LA ETERNIDAD!...
 LUIS MORA TOVAR
 JUNIO 13 DE 19...

sión acerca del otro. Las últimas frases tienen más que ver con la manera en que deseamos recordar a un ser querido y cómo queremos que lo vean los demás.

Cada vez menos personas son enterradas en el Panteón Municipal de Morelia, y en los nuevos cementerios no se permiten estas expresiones tan variadas de la cultura. Aquello que se ofrenda y la forma de hacerlo se encuentran reglamentados, lo cual influye en gran medida en la transformación de estas prácticas sociales. Lo propio del individuo es su peculiaridad, y si no se puede expresar, ya no existe.

¿Qué nos vuelve eternos? La memoria. Las personas son construcciones discursivas, lingüísticas o socioculturales. Los recuerdos de los vivos configuran la identidad de quienes fallecen: “Vencer el anonimato del olvido es la operación imaginaria mediante la cual se mata a la muerte” (Flores, 2008: 66).

El tema material es importante. Los familiares se esmeran en construir grandes mausoleos o en decorar lo mejor posible las gavetas de sus difuntos. Están muertos, pero siguen aquí. Las ofrendas y las cartas son la manera en que seguimos interactuando con ellos.

Es importante valorar este tipo de discursos, porque mediante el diálogo con los demás es cómo nos definimos a nosotros mismos. Las anécdotas, las historias, las enseñanzas y los valores que se transmiten de una generación a otra llegan a nosotros porque honramos la sabiduría de aquellos que nos precedieron. Mantener la vía de comunicación abierta entre los vivos y los muertos es también una manera de preservarnos a nosotros mismos.

Bibliografía

- CONSTANTE, Alberto, “Meditación sobre la muerte. La palabra imposible”, en A. CONSTANTE, y L. FLORES FARFÁN (coords.), *Miradas sobre la muerte. Aproximaciones desde la literatura, la filosofía y el psicoanálisis*, México, UNAM, 2008, pp. 31-42.
- CRESPO FERNÁNDEZ, Eliecer, *El lenguaje de los epitafios*, Castilla, Universidad de Castilla-La Mancha, 2014.
- FLORES FARFÁN, Leticia, “Los muertos gloriosos”, en A. CONSTANTE, y L. FLORES FARFÁN (coords.), *Miradas sobre la muerte. Aproximaciones desde la literatura, la filosofía y el psicoanálisis*, México, UNAM, 2008, pp. 61-77.

La muerte en el convento de Corpus Christi de indias nobles durante el siglo XVIII

Xixián Hernández de Olarte
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

El convento de Corpus Christi, fundado en 1724, fue el primero destinado para indias nobles en la Nueva España. La muerte era significativa, pues simbolizaba el encuentro definitivo de las monjas con Cristo. Por ser un suceso tan importante, existían instrucciones precisas acerca de cómo hacer los rituales funerarios, desde la manera de tomar los santos óleos y qué debía rezarse ante el cuerpo fallecido hasta dónde sepultarlo. Estas indicaciones se obtuvieron de dos textos: la *Primera regla de santa Clara* y las *Constituciones de santa Coleta*, donde aquéllas hallaron una guía para el “bien morir”. Mediante el estudio de estos escritos y siete biografías de monjas que habitaron el monasterio, en este artículo se analiza la forma en que las religiosas indias vivieron la muerte.

Palabras clave: muerte, convento, monjas, indias, reglas, constituciones.

ABSTRACT

Corpus Christi convent, founded in 1724, was the first convent dedicated to noble Indian women in New Spain. For them death was particularly significant for it symbolized the definitive encounter of nuns with Christ. As such an important event, there were precise instructions on how to perform funeral rituals, from how to employ the holy oils, what to pray to the deceased's body, and where to bury her. These indications were drawn from two texts: *The First Rule of Santa Clara* and the *Constitutions of Saint Colette*, where they found a guide to “the good death.” Through the study of these writings and seven biographies of nuns who inhabited the monastery, the article analyzes how the indigenous nuns experienced death.

Keywords: death, convent, nun, Indian, rules, constitutions.

En toda la historia de la humanidad la muerte ha sido un tema inevitable. Ya sea porque se teme o porque no se sabe a ciencia cierta qué ocurre después de ella, los seres humanos la encuentran atrayente e inquietante.

En la Nueva España, la Iglesia católica planteó la idea de la inmortalidad; es decir, la vida terrenal era transitoria y la existencia plena comenzaba después de la muerte. Se decía que el ser humano estaba conformado por cuerpo y alma, dos entidades distintas que se separaban al momento del deceso. Mientras que el alma se consideraba como un ente espiritual, el cuerpo era impuro, corrupto y perecedero. Cuando ocurría el fallecimiento, el alma se trasladaba al más allá, uno de los sitios asignados por Dios, ya fueran el cielo, el infierno o el purgatorio, según el comportamiento de cada individuo.

De manera constante se recordaba que Cristo prometió la eternidad a sus seguidores en compañía de él y de Dios, por lo que se reforzó el pensamiento de que era en vida cuando se debía preparar la salvación del alma, con la meta de llegar al cielo. Vivir se tradujo en una lucha individual y diaria que había que entablar contra el pecado y las tentaciones para mantener el espíritu puro; fomentar la fe, las prácticas religiosas piadosas, el desprecio por las cosas terrenales, etcétera, garantizaban protección divina y la salvación eterna.

Sin embargo, para llegar a esto era necesario pasar por la muerte, ya que en ese momento se llevaba a cabo el juicio individual y se dictaminaba en qué lugar moraría el alma. Pensadores como Juan de Palafox sostuvieron que este juicio se llevaba a cabo en la Tierra y que el tribunal era invisible, y sugirieron que el escenario consistía en el aposento del moribundo o la iglesia donde lo enterraban. En los últimos minutos de vida el agonizante estaba acompañado de ángeles y demonios —fuerzas del bien y el mal—, que incluso en esos instantes trataban de inclinarlo hacia la salvación o la perdición (Von Wobeser, 2011: 28).

Al transformarse en un momento decisivo para la vida de los novohispanos, la muerte fue cobrando una importancia cada vez mayor hasta invadir todos los aspectos de la cotidianidad. Se hallaba presente y se hacía mención a la misma en misas, celebraciones de honras fúnebres, ofrendas, procesiones, sermones, toques de campanas, conmemoraciones del Día de los Fieles Difuntos o santorales, pláticas familiares, entre otras (Bazarte, 1991: 68), lo cual hacía recordar al individuo la fragilidad de la vida y el deber de ser un buen cristiano. Algunos pobladores pedían que se les sepultara vestidos con el hábito de alguna orden religiosa; muchos querían ser enterrados en el interior de las parroquias de su devoción —o, en su defecto, en los atrios—, en las capillas de los conventos o en catedrales, pues se creía que, al conservar los restos mortales lo

más cerca posible del lugar donde se realizaba cada día el sacramento de la eucaristía, se aseguraba la salvación del alma (Béligand, 2007: 20-26). En suma, todos querían asegurar un lugar en el cielo.

Las monjas que se encontraban dentro de los muros conventuales también lo deseaban, por lo que se preparaban en vida para recibir a la muerte. El objetivo de este trabajo es explorar ese aspecto poco estudiado de los conventos femeninos a partir de un caso: el del monasterio de Corpus Christi de indias nobles durante el siglo XVIII.

El convento de Corpus Christi y sus reglas y constituciones

En 1719 el entonces virrey de la Nueva España, Baltasar de Zúñiga, marqués de Valero, comenzó a gestionar la creación de un convento único en su tipo, ya que sería el primero destinado para indias nobles en la Ciudad de México (AHCM, 1719: 1-2); ofreció construir el edificio y seleccionar a las madres fundadoras: sor Petra de San Francisco, quien salió del monasterio de San Juan de la Penitencia, con el cargo de abadesa y maestra de novicias; Teresa de San José, del mismo claustro; Gregaria Micaela de Jesús Nazareno, proveniente del convento de Santa Isabel, y Micaela de San Juan, de Santa Clara.

Fue en 1724 cuando el rey de España, Luis I, autorizó la fundación, y éste abrió sus puertas en julio de ese mismo año bajo la advocación de Corpus Christi. El número de religiosas se fijó entre 18 y 20, aunque con el tiempo se admitió hasta 33. Al cabo de 20 años las indias tomaron a su cargo los diversos puestos administrativos del claustro.

Desde el inicio se acordó que el convento seguiría la primera regla de santa Clara (figura 1), caracterizada por vivir en pobreza, y que dependería de los franciscanos (Lavrin, 1999: 241). Por su parte, el provincial de aquella orden, fray Manuel de Saavedra, accedió por tratarse de una obra “tan del agrado de Dios”.

Pero ¿a qué nos referimos al hablar de la “regla”? Entre los libros que existieron en los conventos, las reglas y constituciones tuvieron una importancia relevante: fueron textos que normaban el comportamiento individual y colectivo de las religiosas; señalaban la obligatoriedad e importancia del rezo del oficio divino; el acatamiento de los votos de pobreza, obediencia, castidad y clausura; la asistencia a lugares de uso colectivo; el seguimiento de prácticas normadas por la Iglesia, como vigiliias, silencios o ayunos. Asimismo, hacían referencia a la administración, economía y política interna de cada monasterio, además de las obligaciones de la comunidad en cuanto a las

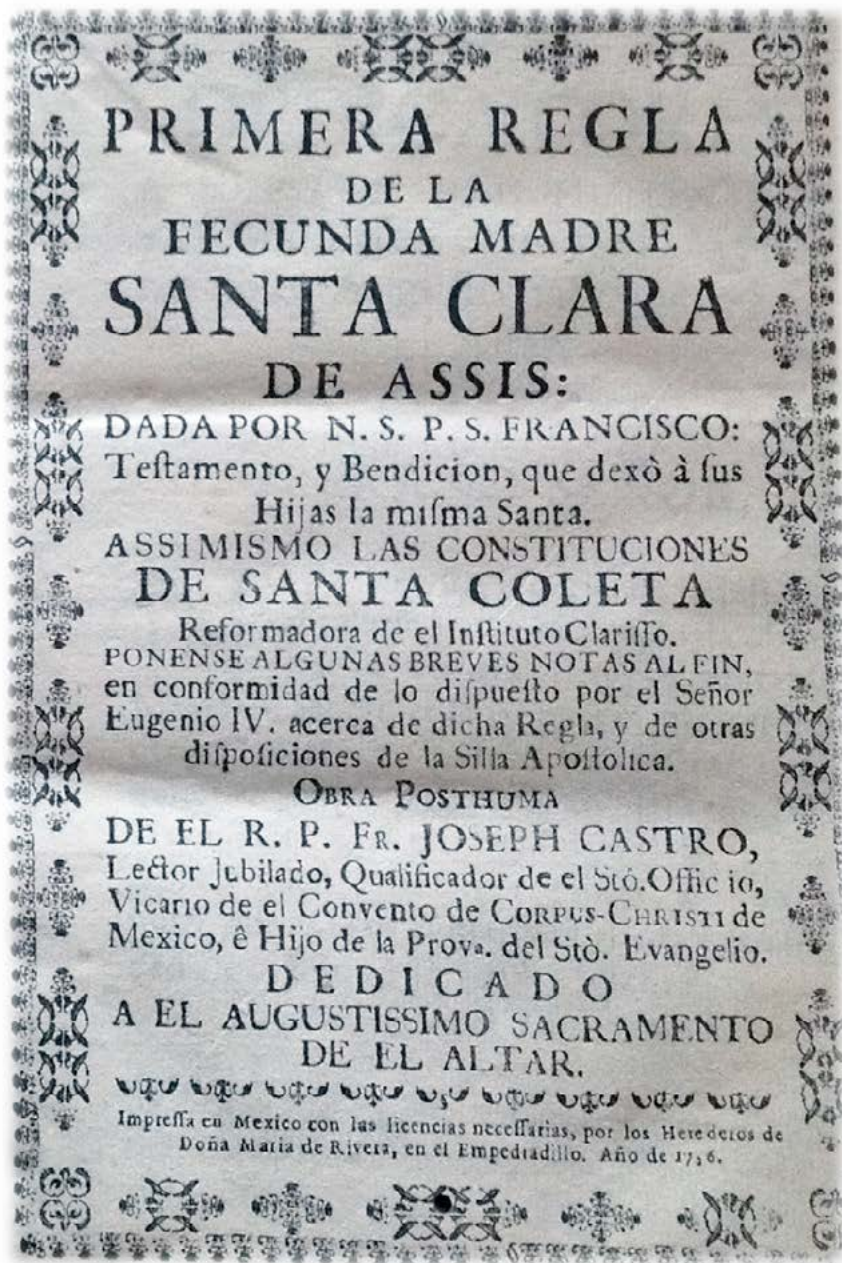


Figura 1 Fray José de Castro, *Primera regla de la fecunda madre santa Clara... Así mismo las constituciones de Santa Coleta*, México, 1756, Archivo particular del monasterio autónomo de Clarisas de Corpus Christi.

fiestas, e incluían aspectos como los castigos en caso de que una religiosa infringiera algún precepto, entre otros aspectos (Loreto, 2000: 74-75). Por lo general estos lineamientos fueron tomados de recomendaciones o escritos de santos.

En el caso de esta regla, fue escrita por Clara de Asís, quien fundó la rama femenina de los franciscanos en 1212. En un principio, a sus seguidoras se les denominó clarisas, si bien con el tiempo surgió una división, pues algunas no quisieron guardar una pobreza tan extrema; de ahí que el papa Urbano IV emitiera una dispensa en 1263 en la que se les permitía poseer bienes, pero no en forma particular, sino para el convento entero. A quienes acogieron la dispensa se les denominó “clarisas urbanistas” o “de la segunda regla”; en cuanto a las religiosas que no lo aceptaron, se les llamó “clarisas de la primera regla” porque vivieron la pobreza del modo que lo había hecho su fundadora (Omaechevarría, 1972: 59-70). Casi dos siglos después, santa Coleta decidió acentuar el espíritu original de pobreza a la orden y en 1434 la reformó (figura 1).

Así, el convento de Corpus Christi siguió la primera regla de santa Clara y las constituciones de santa Coleta, documentos que de igual modo regularon los pasos a seguir tras el fallecimiento de las religiosas. Veamos qué hemos averiguado respecto del tema.

La muerte en el convento

Se pueden distinguir con claridad dos maneras en que las religiosas indias concibieron y tuvieron contacto con la muerte: 1) cuando vieron seres que ya habían fallecido, y 2) cuando ellas mismas u otra religiosa moría.

Respecto al primer aspecto, lo analizaremos a partir de siete biografías de monjas que habitaron el convento en sus primeros años, halladas en un texto anónimo titulado *Apuntes de varias vidas de las religiosas que han florecido en virtudes en este convento de Corpus Christi de indias caciques*, que la historiadora Josefina Muriel transcribió y publicó en 1963. En lo concerniente al segundo, también se estudiará qué establecían sus reglas y constituciones.

Durante el periodo virreinal se percibía a las monjas como protectoras contra la ira de Dios e intercesoras ante lo sobrenatural a favor de la sociedad novohispana o de ellas mismas. Esto ocurría cuando rescataban a las ánimas del purgatorio, cuando viajaban en espíritu hacia el “más allá” y cuando atestiguaban una intervención sobrenatural (Bieñko, 2009: 203). En las biografías de las indias encontramos al menos dos de estos casos.

Acerca de la intervención sobrenatural, en la vida de sor Magdalena de Jesús se cuenta que, ya que vivía en Guadalajara, debió trasladarse a la Ciudad de México a fin de profesar en el único convento destinado para indias. De camino a la capital, el transporte que la conducía se perdió. De repente se les presentó un hombre “de venerable aspecto”, quien le dio instrucciones precisas para que llegara a su destino. A los pocos días de haber entrado al monasterio, mientras se hallaba en el coro con otras monjas, observó la imagen de Cristo crucificado y dijo: “[...] Este señor fue el que nos enseñó el camino que habíamos perdido cuando veníamos a México” (Muriel, 2001: 263). Aquí observamos que no sólo tuvo contacto con un ser del “más allá” —en este caso un habitante del cielo—, sino que ese ser fue nadie más y nadie menos que Jesús.

El hecho de tener visiones de seres celestiales, ángeles, santos, la Virgen, entre otros, no era una excepción y más bien fue una regla. Como lo ha mencionado María Dolores Bravo (1997: 142), en aquella época lo natural eran precisamente los pasajes sobrenaturales o milagros fantásticos. Lo que aquí nos interesa destacar es que estos milagros fueron realizados por seres que ya no pertenecían a este mundo.

En otros casos las religiosas entraron en contacto con seres fallecidos mientras eran intercesoras de las ánimas del purgatorio —lugar reservado para las almas que no eran lo suficientemente virtuosas para ascender de modo directo al cielo, pero que tampoco merecían ser condenadas en el infierno—. De manera constante veían y escuchaban a seres ya fallecidos, quienes les pedían rezar por su salvación. Por ejemplo, sor María Felipa de Jesús:

Tenía mucha compasión de las benditas ánimas del purgatorio y [...] eran sus diligencias en favorecerlas y aliviarlas. Para este efecto hacía muchos ejercicios y oraciones. Ni omitía en cuanto le era posible el poner todas sus diligencias para ganar indulgencias que aplicaba con mucha compasión y ternura para su descanso. Había muerto en México cierta señora rica de mucho honor [...] y ésta se le representó vestida de negro y con el rostro triste, cuando aún no había cumplido dos años de difunta y le dijo con mucho agrado: “Has de creer, Felipa, que ya no hay en México quien se acuerde de mí, pues así es, pero tú y las demás religiosas no se olviden de hacer sufragios por mi alma, mira que las quise mucho cuando estaba en esta miserable vida” [Muriel, 2001: 389].

Para tener este tipo de experiencias era necesario que la monja se preparara al purificar su alma mediante la penitencia, la mortificación y una vida que imitara la de algún santo o del propio Jesucristo, de modo que fuera merecedora de la presencia

de figuras del más allá. Por eso se menciona que sor Felipa hacía muchos ejercicios y oraciones. Llama la atención que estos eventos no les causaran ningún temor. Al contrario, la muerte se convirtió en algo normal en su vida cotidiana e incluso muchas deseaban la visita de seres fallecidos, porque las convertían en mujeres especiales: como lo ha explicado Asunción Lavrin (2009: 186), se trataba de una gracia que a pocos se les concedía.

La segunda forma en que las religiosas entraban en contacto con la muerte fue, como es lógico, cuando ocurría un fallecimiento. Entre las causas, se registran la natural o accidental, aunque por lo común alguna enfermedad era el paso previo hacia el deceso. En una suma de males registrados como “dolorosas y continuas enfermedades”, se incluían fiebres, catarros, llagas, gangrena y dolores intensos de cabeza, entre otros. Ante esta situación, se consideraba que la monja se hallaba en un estado delicado, por lo que se mandaba que recibiera cuidados especiales. En el capítulo VIII de la primera regla de santa Clara se ordenó que se atendiera con caridad y misericordia, y que se le proveyera de lo que necesitara, “[...] porque todas son obligadas a servir a sus hermanas enfermas” (De Castro, 1756: 11). Las “clarisas indias” estaban obligadas a vivir en pobreza; sin embargo, en los momentos de dolencia se les permitía el uso de almohadas de pluma y colchones, así como ingerir comida especial.

Para la atención de las dolientes, en todos los conventos existía el cargo de enfermera y un espacio exclusivo para ellas. Josefina Muriel (2001: 53-54) refiere que la enfermería del convento de Corpus Christi se encontraba en el piso alto, donde también se hallaban el coro alto, el antecoro, la sala de labor, el noviciado, las celdas y los servicios sanitarios. Otro beneficio de las moribundas fue que les era lícito comulgar en ese espacio.

Los remedios más eficaces en la enfermería fueron la confesión, la oración, la devoción a los santos médicos, la ingestión de agua o de tierra santa que hubiera estado en contacto con una tumba sagrada, las reliquias, las mandas y las ofrendas. Las creencias religiosas siempre fueron un consuelo ante la muerte y tuvieron un impacto impresionante en la enferma, quien por lo regular se sentía animada con esos medicamentos espirituales. Entre los métodos terapéuticos más comunes estaban las sangrías, la ingestión bajo prescripción médica de remedios elaborados por el boticario, además de infusiones y polvos purgantes que muchas veces eran preparados por las propias monjas (Salazar, 2005: 242-243).

Con base en lo que nos percatamos a partir de las biografías de las religiosas, éstas se esmeraban en cumplir lo dispuesto en su regla. Sor Antonia Pérez de los Santos, quien en sus últimos instantes sufrió un “fastidioso hedor de gangrena”, fue cuida-



Figura 2 Anónimo, *Traje de las religiosas de los conventos de México, de los colegios y recogimientos* (detalle), siglo XVIII, Museo Nacional del Virreinato. Monjas indias del convento de Corpus Christi.

monasterio si la monja estaba muy grave y necesitaba sus servicios (De Castro, 1756: 59). Recordemos que por el voto de clausura que hacían las religiosas no se permitía la entrada a ninguna persona en el edificio conventual. Sin embargo, como observamos, en circunstancias particulares se hacían excepciones con el permiso de las autoridades eclesiásticas, en este caso de los franciscanos. Un repique de la campana claustral indicaba el ingreso de algún médico o cirujano. Entonces las monjas se dirigían a sus celdas o no salían del coro para que no pudieran verlas. Los profesionales siempre debían ir acompañados de la abadesa o vicaria, quienes los conducían a la enfermería para la revisión de la enferma. Las constituciones también ordenaban que la abadesa visitara a la enferma al menos una vez al día.

Al considerar que la muerte ya era inminente, el artículo XII de la primera regla de santa Clara establecía que podía entrar el confesor o capellán —siempre con un compañero— para la confesión de la enferma, además de consolarla y darle la extremaunción (De Castro, 1756: 15).

da con paciencia por las demás monjas, quienes estaban muy al pendiente de ella y la visitaban para que no estuviera sola, pues sabían que la muerte la acechaba; sor Rosa de Lotero tenía fama de ser muy dedicada en el cuidado de las enfermas: revisaba que su comida estuviera bien sazónada y de manera continua pedía a la abadesa limosna de chocolate para ellas, y sor Magdalena de Jesús, al ser enfermera, ponía especial atención a las madres que les faltaba la salud, cuidaba que estuvieran limpias, al igual que todo su entorno, les administraba los remedios y animaba espíritu (Muriel, 2001: 133, 179-181, 283-285). A todas ellas se les pedía desarrollar la caridad, y una buena forma de hacerlo consistía en atender a las necesitadas (figura 2).

De acuerdo con el capítulo XII de las constituciones de santa Coleta, médicos, barberos o cirujanos podían entrar al

El sacramento de la confesión era importante pues, según la doctrina católica, al revelar los pecados cometidos y arrepentirse, éstos eran perdonados. La extremaunción tenía la propiedad de sanar el alma de la persona próxima a morir y de fortalecer su cuerpo para que pudiera entablar la última batalla mientras agonizaba. Se dividía en tres etapas: el cuidado del enfermo, el auxilio del moribundo y la administración del sacramento cuando se presentaban las primeras señales de muerte.

En la primera etapa el sacerdote o fraile visitaba a diario a la enferma para consolarla, fomentar su paciencia hacia el dolor y acrecentar su fe en la redención de Cristo, entre otras cosas. Con la agonía se iniciaba la segunda parte de la extremaunción, donde, según la ideología religiosa de la época, el moribundo era sometido a su juicio individual, en el que Dios y el demonio se disputaban su alma, mientras el sacerdote ahuyentaba a este último con oraciones, reliquias, rosarios y agua bendita. La tercera etapa comenzaba cuando la muerte anunciaba su llegada. El religioso ungía los órganos donde radicaban los sentidos, considerados como puertas de entrada del conocimiento pero también del pecado: boca, oídos, ojos, nariz, manos y pies (Lugo, 2005: 274-277).

De seguro todo esto ocurrió durante el fallecimiento de sor Magdalena de Jesús, cuyo sufrimiento se inició con una aguda fiebre que le imposibilitaba levantarse. El médico que la revisó declaró que su enfermedad le acarrearía la muerte, por lo que su confesor entró al convento con regularidad para consolarla durante los ocho días que duró su agonía. Las religiosas la acompañaron cantando en la enfermería hasta el último momento, en el cual el confesor y el capellán pidieron que se retiraran para “proseguir con los responsorios que se acostumbran cuando dura mucho la tribulación”.

Otra monja, sor Rosa, al sentir que moriría a causa de una llaga gangrenosa que se le extendió por todo el cuerpo, le dijo a su abadesa que “[...] lo que siento es que ya llegó la hora y así que envíen los padres a auxiliarme”. De acuerdo con el escrito, entraron al convento el vicario y el capellán —lo cual demuestra que, en efecto, siempre iban acompañados, como lo ordenaba la regla—, la auxiliaron, y tras unas pocas palabras que le dijeron, ella entregó su espíritu en manos del Creador (Muriel, 2001: 135, 289-291).

¿Cómo ocurría la muerte de las religiosas indias? ¿Qué postura se tomaba ante ésta? En la Nueva España existía el pensamiento de una muerte ideal: para los justos era generosa; un tránsito feliz largamente esperado para al fin estar en la presencia de Dios y Jesús. A modo de alcanzarla era necesario practicar la piedad, la misericordia, la caridad, la bondad, etcétera (Lagunas, 2010: 117). Al ser “esposas de Cristo”, el texto busca demostrar que tuvieron una buena muerte.



Figura 3 Anónimo, *Pira funeraria del Carmen* (detalle), siglo XVIII. Monja hilando con la muerte.

Así, en el registro de sor Antonia Pérez de los Santos encontramos que esperaba el final con una alegre tranquilidad. Algunas religiosas la observaron haciendo ademanes como si viera alguna cosa con respetuosa admiración. Al preguntarle, ella les respondió: “[...] ‘¿Pues no oyen a los ángeles que están cantando la *Tota Pulcra*?’ ‘No oímos nada’, le decían las religiosas, respondía ella: ‘Y aquí está mi señora la Virgen María y su dulcísimo niño en sus brazos’” (Muriel, 2001: 133-135).

A sor Gertrudis del Señor San José, el propio Jesucristo le avisó la hora de su muerte: “[...] Ha estado aquí el esposo vestido de pastor y me dijo que iba a ver a sus ovejas y que a las cuatro vendría por mí para llevarme”. Según el texto así sucedió, pues a esa hora expiró con tranquilidad, el 3 de abril de 1769 (Muriel, 2001: 239).

Asunción Lavrin (2009: 189) explica que ha sido una constante encontrar menciones de visiones antes del fallecimiento de una monja, cuyos principales actores eran la Virgen María y Jesús. Por lo tanto, las religiosas indias concordaron con el imaginario religioso del siglo XVIII (figura 3).

Ahora bien, la postura de los novohispanos ante la muerte resultaba ambivalente. Por un lado era un momento muy esperado, en el cual el alma podía llegar a la vida plena, en la gloria; por el otro, se temía y se esperaba con dolor y angustia, porque se sabía que llegaría la hora del juicio individual (Von Wobeser, 2011: 36). Esta dicotomía también se observa en el convento de Corpus Christi y muestra las distintas reacciones ante el fallecimiento.

Sor Rosa de Loreto engendró un gran temor a la muerte y al momento de rendirle cuentas a Dios, por lo que siempre que sonaba la campana del reloj rezaba un avemaría para pedirle al Creador que le diera una “buena muerte”, y ponía como

intercesora a la Virgen María. Cuando tenía oportunidad, les pedía a las demás religiosas que rezaran por ella para que se fuera en paz de esta vida. Al parecer funcionó, ya que en el momento de su deceso se le notó con una gran tranquilidad y paz (Muriel, 2001: 201-203).

En el otro extremo encontramos a sor Gertrudis del Señor San José, de quien se dice que no la asustaba la muerte; al contrario, la esperaba muy alegre por tratarse del momento en que se reuniría con su esposo, lo cual celebraba cantando alabanzas a Dios. Las demás monjas se admiraron tanto por su entereza y alegría que lo único que pudieron hacer fue imitarla y cantar con ella (Muriel, 2001: 237-239).

Ya entrados en el tema de las religiosas que veían morir a alguna de sus hermanas, veamos cómo reaccionaban ante este suceso. Para quienes atestiguaban una muerte dichosa, el hecho se convertía en un espectáculo hermoso. Sin embargo, es obvio que seguían existiendo el dolor e incluso el temor a la muerte (Viqueira, 1981: 48). Tras el fallecimiento de sor Magdalena de Jesús las religiosas derramaron muchas lágrimas, porque perdieron a quienes las consolaban, además de un ejemplo de virtudes. Sin embargo, se confortaron al pensar que imitarían su vida llena de mortificación y que así tendrían una “feliz muerte como ella la había tenido” (Muriel, 2001: 239).

Vemos así que estar presentes en el deceso podía tener una función edificante, moralizante y reguladora de conducta, ya que fortalecía la idea de que, si en vida se seguían los preceptos cristianos, la muerte resultaría gloriosa. La vida del creyente —en este caso de las monjas— experimentaba cambios al presenciar un fallecimiento, al saber que existía una recompensa eterna.

¿Qué ocurría después de que la monja fallecía? El cadáver no debía ser tocado y era velado por las enfermeras. Pasado cierto tiempo, era amortajado y vestido con el hábito de la orden; la regla y las constituciones contenían las instrucciones precisas para confeccionarlo, de tal manera que la túnica superior no debía ser muy negra ni muy blanca, sino color ceniza. Las túnicas interiores necesitaban ser de un paño común, sin que se tratara de pieles especiales.

Para el manto se requería del mismo tipo de tela y “vil”, de igual color al del hábito, sin que estuviera plegado alrededor del cuello ni fuera tan largo. La cuerda que ceñía la cintura debía ser gruesa, sin lujos; los velos de la cabeza, negros y de lienzo común, “para que en ellos reluzca la santa pobreza, aspereza y humildad de su santa profesión”. Así, se disponía la compra de telas de muy bajos precios (De Castro, 1756: 31). En las constituciones generales de las clarisas se agregó que de ninguna manera el velo podía ser de seda ni de alguna tela de lino: todo debía ser de paño barato (*Las constituciones...*, 1720: cap. III). Además, se colocaba una palma en las

manos, la cual significaba la guarda de la castidad, llevada a cabo a lo largo de sus vidas. Y las coronas que lucían en sus cabezas simbolizaban la victoria por el tránsito a la gloria eterna junto a su esposo Jesús.

En el capítulo XV de las constituciones de santa Coleta se instituyó que el confesor, con un compañero, podría entrar al convento para celebrar la misa de difuntos, aparte de una o dos personas más para cavar la tumba (De Castro, 1756: 71). En el capítulo II, artículo VIII, de *La explicación de la primera regla de santa Clara*, redactado por fray Nicolás de Quiñones para las religiosas indias, se especificó que el vicario o capellán podía acceder a realizar la misa y sepultura. Si ellos no estaban cerca, era lícito que entrara cualquier sacerdote secular o regular. Y para realizar el entierro podían entrar más religiosos. El autor escribió que por costumbre eran siete: tres para hacer las tareas de oficiantes en la misa y cuatro para cargar el cuerpo. De igual forma se permitía la entrada de mozos para cavar el sepulcro (Quiñones, 1736: 69-71).

Con las primeras oraciones del día se iniciaba el ritual funerario de la hermana fallecida. El cadáver era conducido en forma procesional al coro bajo de la iglesia. Al llegar allí se le cubría con varios tipos de flores, como rosas, nubes y claveles, las cuales significaban su entrada al paraíso. En torno al ataúd se disponían candelabros con velas encendidas. De acuerdo con la regla —en su capítulo III—, debía celebrarse una misa, durante la cual las monjas decían 50 padrenuestros por la salvación del alma de la monja muerta (Quiñones, 1736: 120).

Cuando el cadáver se bajaba a la sepultura, se entonaba un cántico; el sacerdote o fraile bendecía la tumba y de inmediato se cubría con tierra. Una última oración se decía junto al túmulo, para dar así fin a la ceremonia luctuosa (Monteiro, 2003: 61-62).

En las biografías encontramos pocos datos acerca de los entierros. De sor Apolonia Pérez de los Santos se menciona que éste se llevó a cabo con la solemnidad acostumbrada y que fue depositada en el entierro común, al igual que sor Magdalena de Jesús (Muriel, 2001: 219, 291).

Conclusiones

Como se observa, para este grupo de mujeres la muerte era una parte importante de sus vidas, cuya legislación religiosa hacía que estuviera presente. La atención de las enfermas, el cuidado de su comportamiento diario para ser mejores cristianas y, sobre todo, su anhelo de unirse a Jesús —su esposo— las hizo desear la muerte, ya que

era la única manera de encontrarse con Él. De seguro les causaba cierto miedo o incertidumbre, pero al final el imaginario religioso y la espiritualidad de la época hacían que la muerte se aceptara con paz e incluso con alegría.

Sus reglas y constituciones desempeñaron un papel clave en esta imagen positiva que se tenía de la muerte, en vista de que proporcionaron instrucciones precisas a seguir ante un fallecimiento. Tal vez la más importante haya sido el apoyo y consuelo que se establecía que debían recibir de su confesor en esos momentos tan difíciles, ya que tener a un religioso que las ayudara al “bien morir” era una garantía de llegar a su meta: el cielo.

Bibliografía

Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), Ayuntamiento de México, Historia, Fundaciones, vol. 2262, exp. 1.

BAZARTE, Alicia, y Elsa MALVIDO, “Los túmulos funerarios y su función social en la Nueva España: la cera, uno de sus elementos básicos”, en *Espacios de mestizaje cultural: anuario conmemorativo del V centenario de la llegada de España a América*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades-Departamento de Humanidades-Área de Historia de México, UAM-A, 1991.

BÉLIGAND, Nadine, “La muerte en la Ciudad de México en el siglo XVIII”, *Historia Mexicana*, vol. LVII, núm. 1, 2007.

BIENKO DE PERALTA, Doris, “Las visiones del más allá y la intermediación simbólica de las monjas novohispanas en el siglo XVII”, en Gisela VON WOBESER y Enriqueta VILAR VILAR (coords.), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, 2009.

BRAVO, María Dolores, “Canonización real e invención novelesca: una biografía novohispana de san Juan de la Cruz”, en M. D. BRAVO, *La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, México, UNAM, 1997.

CASTRO, fray José de, *Primera regla de la fecunda madre santa Clara de Assis: dadas por N. P. S. Francisco. Testamento y bendición que dejó a sus hijas la misma santa. Assi mismo las constituciones de Santa Coleta. Reformadora del Instituto Clarisso*, México, Impresa por los herederos de doña María de Rivera en el Empedradillo, 1756.

Las constituciones generales para todas las monjas descalzas de la primera regla de santa Clara y para las recoletas, así de la segunda regla de santa Clara, urbanistas, como las de la Purísima Concepción y Tercera Orden, sujetas a la obediencia de la religión de N. P. S. Francisco, reimpresas en México a expensas y mandato del Exmo. señor Márquez de Valero, virrey de esta Nueva España. En la imprenta de Francisco de Rivera Calderón, 1720.

LAGUNAS RUIZ, Hilda, “La concepción de la muerte en México durante el virreinato”, *La Colmena*, núms. 67-68, 2010.

- LAVRIN, Asunción, “El más allá en el imaginario de las religiosas novohispanas”, en G. VON WOBESER y E. VILAR VILAR (coords.), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, 2009.
- _____, “Indian Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain”, *Mexican Studies*, vol. XV, núm. 2, 1999.
- LORETO LÓPEZ, Rosalva, “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. XXIII, 2000.
- LUGO OLÍN, María Concepción, “Enfermedad y muerte en la Nueva España”, en Antonio RUBIAL (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. II: “La ciudad barroca”, México, Colmex/FCE, 2005.
- MONTERO ALARCÓN, Alma, “Pinturas de monjas coronadas en Hispanoamérica”, en Alma MONTERO ALARCÓN (coord.), *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, México, Museo Nacional de Virreinato-INAH-Conaculta, 2003.
- MURIEL, Josefina, *Las indias caciques del Corpus Christi*, México, UNAM, 2001.
- OMAECHEVARRIA, Ignacio, *Las clarisas a través de los siglos*, Madrid, Cisneros, 1972.
- QUIÑONES, fray Nicolás, *Explicación de la primera regla de la exsclarecida madre santa Clara de Assis, virgen. Dispuesta para las religiosas descalzas del convento de Corpus Christi de esta ciudad de México*, México, Joseph Bernardo de Hoyal, 1736.
- SALAZAR, Nuria, “Los monasterios femeninos”, en Antonio RUBIAL (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. II: “La ciudad barroca”, México, Colmex/FCE, 2005.
- VIQUEIRA Juan Pedro, “El sentimiento de la muerte en el México ilustrado del siglo XVIII a través de dos textos de la época”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. II, núm. 5, 1981.
- WOBESER, Gisela von, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, IIH-UNAM/Jus, 2011.

Tres emblemas con referencia a la muerte en un túmulo: el caso de la obra *Pompa funeral. Honras y exequias de la alta y católica señora doña Isabel de Borbón, de 1645*

José Alejandro Vega Torres

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

La muerte de Isabel de Borbón, en 1645, propició la publicación de diversos panegíricos y honras fúnebres tanto en España como en las colonias americanas. Aquí se analizan tres emblemas de la obra referida en el título del artículo, cuya importancia radica en que reflejan los valores morales y políticos de este personaje, además de hacer referencia a su propia muerte.

Palabras clave: emblemática, túmulos, Isabel de Borbón, exequias reales, iconografía, costumbres funerarias.

ABSTRACT

The death of Isabel de Borbón (Elisabeth of France) in 1645 prompted the publication of various panegyric and funeral honors both in Spain as in the New World colonies. In this text, I analyze three emblems in the work *Pompa funeral. Honras y exequias de la alta y católica señora doña Isabel de Borbón*. The importance of the emblems analyzed here is that they reflect the moral and political values of this figure; while also referring to her death.

Keywords: emblematic, burial mounds, Isabel de Borbón, royal funerals, iconography, funerary customs.

Hoy en día es muy común que existan documentos desconocidos en los repositorios de archivos digitales de bibliotecas; por ejemplo, en portales electrónicos como Google, que han digitalizado una serie de documentos antiguos muy importantes. Aunque el tema de los emblemas en asociación con diversos túmulos ha sido muy trabajado, encontr  un documento que es la crónica de las honras fúnebres de la reina Isabel de Borbón, titulado *Pompa funeral. Honras y exequias de la alta y católica señora doña Isabel de Borbón*, de 1645. Digitalizado por la compa a Google, es con probabilidad un ejemplar perteneciente a la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid.¹

El documento presenta una crónica detallada de la organización de las honras fúnebres de este personaje; muestra además una serie de emblemas particulares, colocados en el túmulo, la cual presenta en todo momento a la imagen de la muerte interactuando con esta figura real. Hay otros elementos presentes que simbolizan a la reina: de manera obvia se incluyen los símbolos de su realeza, como la corona y el cetro, pero existen otros grabados que la exponen como un barco que se hunde, como lirio o bien como un eclipse. Por eso es preciso mencionar que los emblemas que adornaron el túmulo real de Isabel de Borbón, ubicado en el templo de los jerónimos, en Madrid, no son unitarios en el sentido de que a la reina no se le figura con un solo elemento iconográfico, tal como sucede con otros emblemas dedicados a diversos monarcas hispanos.

Como es sabido, existe una serie de documentos —entre otros, oraciones fúnebres y panegíricos— que en varios casos nada más describen a los emblemas utilizados, pero que no se muestran ni fueron impresos; respecto al texto aludido, se tiene la fortuna de que los contenga.

Este artículo no tiene la intención de ser —por el momento— exhaustivo, dada la cantidad y riqueza de cada emblema, que en sí mismos requieren una revisión prolongada. Aquí presento la disertación de tres emblemas que, por su contenido simbólico, me parece imprescindible comentar.

Quiero distinguir como emblema a una serie de imágenes que “[...] consistía en poner en relación la imagen y la palabra —generalmente en latín— por medio de la reproducción de una imagen —conocida como emblema, empresa o jeroglífico—

¹ Infiero este dato, pues el texto digitalizado sólo permite ver un detalle del sello perteneciente a esta biblioteca. Aunque con problemas de digitalización, el libro es legible en lo que respecta al cuerpo del texto; por desgracia, al original le faltan las cuatro primeras hojas, incluyendo la portada. Sin embargo, lo referente a la descripción de las honras fúnebres, el túmulo y los emblemas está completo.

acompañada de un mote y un texto o poema explicativo. Estaba dirigido a la elite intelectual, tanto civil como eclesiástica” (Domenech, 2014: 184). Para concatenarlo con lo expresado, un túmulo era un edificio efímero, por lo general de forma piramidal, que se colocaba en el interior de las iglesias, adornado con esculturas y al que se agregaban tales emblemas. Esta construcción tenía la finalidad de rendir homenaje al personaje fallecido, así como realizar propaganda de sus virtudes morales, políticas o religiosas por medio de los emblemas.

Al final del texto incluyo, a manera de apéndice, tanto los emblemas expuestos en la fachada del templo de los jerónimos como los del túmulo de la reina.

Isabel de Borbón

Existe un documento importante que alude a la historia de esta monarca, titulado *De las reinas católicas. Historia genealógica de la casa real de Castilla y de León; todos los infantes, trajes de las reinas en estampas y nuevo aspecto de la historia de España*, de 1770, salido de la pluma de fray Enrique Flores, de la orden agustina. Allí se comenta que Isabel de Borbón nació en Fontainebleau, Francia, el 22 de noviembre de 1603, hija de Enrique IV de Francia y de María de Medici. En 1615 contrajo nupcias con Felipe IV. Como ninguno de los dos príncipes tenía edad casadera, el matrimonio se celebró tres años después (Flores, 1770: 934-935).

Así, el 9 de noviembre de ese año Isabel fue entregada, por parte de la corte francesa, en las cercanías del río Irún, para que oficialmente fuera reina de España. En 1621 se convirtió en madre de la infanta María Margarita; en 1623, de Margarita María Catalina; en 1625 de María Eugenia, y en 1627 de Isabel María Teresa. Todas ellas murieron al poco tiempo de nacidas (Flores, 1770: 940-941). En 1629 dio a luz al príncipe Baltasar Carlos, quien falleció a los 17 años, y por último a dos hijas: en 1635 a María Antonia Dominica Jacinta —quien tampoco alcanzó el año de edad—, y en 1638 a María Teresa, la única hija que sobrevivió y que a la postre se casó con Luis XIV de Francia (Flores, 1770: 945-947).

Muerte y exequias de Isabel de Borbón

La reina enfermó de una erisipela que le invadió el cuerpo, y falleció el 6 de octubre de 1644, mientras el rey Felipe IV se hallaba fuera de Madrid:

Después de tantos frutos (aunque no bien logrados) quiso Dios dar a la reina el premio de los que su piedad y religión habían merecido, enviándole una enfermedad de erisipela [...] su muerte fue el día 6 de octubre por la tarde en el año de 1644, a los 41 no cumplidos de edad y en los 23 de reinado. [...] El cuerpo fue llevado al Escorial con la pompa acostumbrada, pero con dolor extraordinario [Flores, 1770: 948].

A estos datos proporcionados por el agustino Flores agregamos lo expresado en el documento que nos compete aquí: en *Pompa funeral* se dice que se hicieron rogativas durante la agonía de este personaje y que, después de pregonar el fallecimiento, las iglesias dieron “funestos clamores”; es decir, las campanas repicaron a toque de muerto. También se menciona que la reina no quiso ser embalsamada y que a disposición suya nombró a una serie de mujeres de la nobleza española para que se encargaran de preparar la vestimenta que llevaría en sus funerales: “[...] pusieron al cuerpo el interior adorno, el humilde atavío del difunto, y en vez de ricas telas, y preciosos brocados, le vistieron el hábito de santa Clara” (*Pompa funeral*, 1645: 7).²

La preparación y el traslado del cuerpo hacia El Escorial fue complejo. Mientras tanto, el rey se encontraba en Aragón, entablando una guerra contra Cataluña. El documento menciona que el conde de Puebla de Montalbán dispuso lo necesario para el entierro y se relata cómo se dispuso el cadáver en un “aparato” que era el túmulo levantado en honor de la reina:

Aunque por no ser posible esperarla, para lo que iba pidiendo el tiempo, se dispuso el salón grande con aparato Real, para la colocación del cuerpo. Colgóse de las tapicerías más preciosas del palacio. En la cabecera se puso un dosel rico, y debajo de él se levantó un estrado con cuatro gradas, y doce pies en cuadro, en que se armó una cama de plata con la colgadura bordada de oro. Algo apartado estuvo el Altar principal en la frente, y a lo largo del Salón otros cuatro Altares, que se compusieron por el Monasterio Real de las Descalzas Franciscanas, y por el Real de la Encarnación de Agustinas. [...] Viernes a las tres de la mañana dieron principio las Misas en los cinco Altares del Salón [*Pompa funeral*, 1645: 9-9v].³

² Para mayor comodidad adapté las citas del texto a la ortografía actual de la lengua castellana. Invito al lector a remitirse al texto para enterarse de las personalidades que se encargaron de ataviar el cuerpo de la reina. De igual modo quiero comentar que la costumbre de embalsamar no se estiló en la monarquía hispana; según Inmaculada Rodríguez, este proceso se inició muy tardíamente, con la muerte de Felipe IV de España, el 17 de septiembre de 1665.

³ Es interesante anotar diferentes aspectos de las honras fúnebres de las personas regias; en este caso acudieron a ofertar sus oraciones numerosas órdenes religiosas, entre las que se contaban las siguientes:

Después, el cuerpo se trasladó a un salón donde se dispusieron dos taburetes: uno donde se depositó el cuerpo de la reina y otro con un almohadón para colocar el ceñidor y la corona: “Del Dormitorio hasta su Cámara sacaron el Cuerpo las Dueñas del honor. Allí le recibieron los Mayordomos de la Casa de la Reina [...] arrastrando luengos lutos, con mantos de bayeta y cubiertos con ellos los rostros. Y así fueron hasta poner el cuerpo en el bufete señalado para la entrega” (*Pompa funeral*, 1645: 9-9v).⁴

Tras recibir los honores y misas correspondientes, se le trasladó hacia el palacio de El Escorial, donde ya esperaba el prior fray Baltasar de Fuenlabrada (*Pompa funeral*, 1645: 13v).⁵ Al parecer, allí mismo fue depositada en otro túmulo:

Y el Prior vino en ello; y así el Convento le cantó el Responso. Luego la recibieron los Gentiles hombres de la Boca, y la llevaron hasta el Túmulo, que estaba prevenido en medio de la Capilla mayor; cuya Tumba cubría un rico paño, que por tres o cuatro gradas bajaba, hasta envolver mucha parte en el suelo que adornaban alfombras de seda negra y blanca. Encima de la Tumba fue colocado el Cuerpo, y puesto el paño de brocado, que traía en las Andas y una almohada de lo mismo con la Corona Real y un Santo Cristo. A los lados había doce blandones de plata con hachas y mucho número de luces. Los ornamentos que para entierros de Reinas están diputados, son de brocado negro, bordado de plata: y todo el servicio del Altar, de Cruz, de candeleros, vinagreras, incensarios y navetas, es de plata, con embutidos de ébano negro. Para los entierros de Reyes hay otros ornamentos, y servicio semejante, sin más diferencia que ser la bordadura de oro, y la plata dorada [*Pompa funeral*, 1645: 13-14].

benitos, bernardos, basilios, dominicos, franciscanos, agustinos, trinitarios, carmelitas, mercedarios, jerónimos y jesuitas, entre otras. También es importante comentar que, dentro de la disposición de los cadáveres, mediante documentos como éste podemos saber que el cuerpo de la reina —como los de muchos otros personajes— eran dispuestos en primer lugar en una caja de plomo y luego ésta se colocaba dentro de otra de madera.

⁴ Es interesante mencionar que el cortejo fúnebre respeta lo asentado en diversas pragmáticas que se fueron ratificando en los siguientes años; por ejemplo, en la pragmática del 9 de octubre de 1684 se menciona que en funerales regios, los dolientes deben portar ropas largas y cubiertas las cabezas, sin usar telas costosas, sino una llamada “bayeta”, considerada en su tiempo muy barata y acorde con la sencillez que se buscaba en los funerales, burda y hecha de lana (*Pragmática...*, 1684).

⁵ Este religioso exigió una carta del rey a fin de recibir el cuerpo de la reina. En el documento se menciona que era costumbre que el monarca enviara primero una carta, de modo que se pudieran recibir los cuerpos para inhumar. Ante esto, el conde de Puebla menciona que el rey no se encontraba en Madrid y que las exequias debían continuar, además de que prometía entregar la carta solicitada en el transcurso de ocho días.

Finalmente se trasladó al cuerpo debajo del altar mayor, espacio designado a las personas reales, y luego de un reconocimiento por parte del prior de El Escorial y otras personalidades fue enterrada:

Quedó, pues, en su bóveda, cerca del Cuerpo de la Serenísima Reina doña Margarita de Austria. Viéndose en los dos simbolizado, que de los grandes edificios, son más durables las ruinas, que ellos mismos; como de los Reyes los Cuerpos, que aseguran mayor duración muertos, que vivos. Y dentro de la Caja se puso un escrito de este tenor: En esta Caja yace el Cuerpo de la Serenísima, y Católica Reina Doña Isabel de Borbón, mujer del Rey Católico de las Españas don Felipe IV nuestro señor. [...] Fue hija de Enrique IV, Rey Cristianísimo de Francia y de la Reina, su mujer, doña María de Medicis. Nació en Fontainebleau [...] a 22 de Noviembre en el año de 1602. [...] Falleció en el Palacio Real de la Villa de Madrid, jueves seis de Octubre a las cuatro y media de la tarde, año de 1644, en edad de 41 años [...] estando el Rey en Aragón. Fue traído a esta casa el sábado siguiente. Descanse en paz [*Pompa funeral*, 1645: 15].

Túmulos dedicados a Isabel de Borbón

Como a todos los monarcas fallecidos, sin duda a la reina se le dedicó una serie de túmulos en las diversas regiones del Imperio español, tanto en la península ibérica como en las colonias americanas, cuyo resultado fue un *corpus* literario impreso.

Gracias a los trabajos de Pedro José Pradillo y Esteban tenemos noticias de diversos túmulos dedicados a Isabel de Borbón, si bien el autor menciona que son pocas las referencias de estos monumentos efímeros, pues poco se han estudiado para este caso:

Sabemos que en la iglesia de los Jerónimos en Madrid se erigió uno el año de su muerte y otro en la Seo de Zaragoza. En 1645 se levantaron dos en Granada, uno en la Capilla Real y otro en la Catedral, estudiados ambos por Moreno Cuadro. El primero constaba de un zócalo con jeroglíficos alegóricos de la Misericordia, un primer cuerpo con ocho columnas, las armas de España y Francia y las Virtudes Cardinales, y un segundo cuerpo con estatuas seudobroncíneas de las Bienaventuranzas. Remataba el edificio una granada en la que se apoyaba la Fama, con cuatro rostros y sus respectivos clarines en dirección a los puntos cardinales. El de la Catedral se decoró con jeroglíficos y alegorías del Desengaño de la vida, y lo formaban dos cuerpos, uno soporte del otro, en los que estaban representadas las prefiguraciones bíblicas de María, las Virtudes, y San Luis, rey de Francia. Excepcionalmente conocemos el túmulo levantado en la iglesia de Santa María la Mayor de Milán [Pradillo, 1989: 239].

No profundizaré en estos túmulos por no formar parte de nuestro tema central; dejaré la comparación entre unos y otros como una posibilidad para una investigación futura. Sin embargo, cabe mencionar el túmulo dedicado a la reina en Guadalajara, España, que es el tema central del estudio de Pradillo, registrado en un documento fechado el 19 de octubre de 1644. Allí se menciona la planta y la manera de realizar el túmulo.

En otro documento mencionado por el autor (Pradillo, 1989: 240) se asientan los colores y elementos que debía llevar este aparato fúnebre. Ambos textos son firmados por Francisco de la Cerda, caballero de Santiago, y Juan de Moya.

El túmulo de Guadalajara se levantó en la capilla mayor de la iglesia de Santa María, la cual, según los cálculos del autor, era de dimensiones destacables: “Se puede estimar las medidas del túmulo en unos diez metros cuadrados de base y nueve de altura [...]” (Pradillo, 1989: 242, nota 48).

El túmulo como tal era de tres cuerpos sobre gradas, dos cuerpos de columnas y pilastras, y un remate en una cúpula semiesférica que remataba en una figura de la fama (Pradillo, 1989: 243).

El autor refiere que se adosaron papeles con jeroglíficos y “poesías de buenas tarjetas”, lo cual es probable que nos hable del uso de emblemas, los cuales por desgracia son desconocidas en sus particularidades (Pradillo, 1989: 245).

También quiero mencionar el trabajo más completo en cuanto a la recopilación de impresos dedicados a las honras fúnebres de Isabel de Borbón: “Poesía femenil en las exequias por Isabel de Borbón: los casos de Leonor de la Cueva y Silvia y María Nieto de Aragón”, cuya autora, Nieves Romero Díaz, recopila 18 impresos dedicados a esta reina entre 1644 y 1645 en España, entre oraciones y sermones fúnebres; para conocer los nombres de los impresos, véase Romero (2010).

Por su parte, en su texto *Los reyes distantes*, Víctor Mínguez (1995: 110) menciona otros túmulos dedicados a Isabel de Borbón en la Nueva España, como las exequias dedicadas a ella en la ciudad de Puebla de los Ángeles en 1645, referidas en *Exequias funerales y pompa lúgubre, que la ilustre augusta, y muy leal ciudad de los Ángeles celebró a la muerte de la Sacra Majestad de la Reyna nuestra señora Doña Ysabel de Borbón...*

De igual modo se celebraron otras exequias en la ciudad de Valladolid —la actual Michoacán—, organizadas por el cabildo catedralicio. Mínguez menciona otras honras fúnebres celebradas por la Inquisición en el convento de Santo Domingo, Ciudad de México, recopiladas en *Oración panegírica en las honras, que el Santo Tribunal de la Inquisición de México hizo a la augustísima reyna Doña Isabel de Borbón...* (1995: 112-113).

El túmulo en el templo de San Jerónimo, Madrid

Como relata Inmaculada Rodríguez (2012), debemos tener en cuenta que, en casi todos los túmulos españoles levantados en la península ibérica y América, los símbolos que representan al rey son el cetro y la corona, a diferencia de las otras cortes europeas, que incluso incorporaban la imagen en cera de sus reyes.⁶ Además, los personajes reales aparecen, como refiere Mínguez, en los propios emblemas, ya sea de manera yacente o bien con elementos alegóricos que los definen: “I siguiendo el Cuerpo, salieron las Condesas de Salvatierra, i de Paredes, las Dueñas de honor, i Damas, hasta el Salón grande donde fue colocado en el Estrado, i cama Real, i cubierto con un paño de brocado, se puso encima la almohada con el Cetro, i Corona” (*Pompa funeral*, 1645: 10v).

A la reina se le representa yacente, pero también usando diversas analogías, al compararla con un eclipse, con el sol que muere, con un barco que se hunde, o bien, con los elementos del poder real: el cetro y la corona. Hay emblemas con un fuerte acercamiento al tema del *vanitas*, en el que no abundaremos aquí. En total hay 24 emblemas presentados en el túmulo de la reina. Esta pira funeraria fue la segunda construcción efímera que se levantó; sin embargo, se realizó una vez que la reina había sido enterrada, por lo que los emblemas y las analogías contenidas allí hicieron las veces de sustituto corporal de la monarca y a la vez personificaron. Al ser el encargado de las honras *post mortem* de la reina, durante las cuales se elaboró el túmulo, el conde de Castrillo consultó al rey en cuanto a la manera y el lugar donde debían llevarse a cabo. El rey señaló la sede en la iglesia de San Jerónimo y estableció la fecha para el 18 de noviembre (*Pompa funeral*, 1645: 17). En el documento se menciona que les tomó 35 días concluir el túmulo (17v).⁷

El túmulo

Los dibujos o “jeroglíficos” que adornaron el túmulo fueron revisados por el conde de Castrillo y ejecutados por Juan Gómez de Mora: “Éste, i los demás dibujos, o plantas pertenecientes a la forma del Túmulo que se irán poniendo, son de mano de Iuan

⁶ Sabemos que, por lo general, el cuerpo de un monarca llegaba a representarse pocas veces en una escultura o mediante la colocación de una pintura en un túmulo; sin embargo, era mucho más común la representación del monarca por medio de los símbolos de la realeza, la corona y el cetro, así como se le representaba o se le hacía presente a partir de los emblemas que “adornaban” la construcción funeraria.

⁷ Remitimos al lector a que lea los detalles del decorado de la iglesia de San Jerónimo para este acto fúnebre; yo sólo me remitiré a la descripción del túmulo.

Gómez de Mora, Maestro mayor de las Reales Obras, que fue quien trazó, i delineó ésta, con la superintendencia, i parecer del Conde de Castrillo; a quien se comunicaba todo, antes de executarse” (*Pompa funeral*, 1645: 18v).

Emblemas de la fachada del templo de San Jerónimo

En el atrio, cubriendo la fachada del templo, se levantó un arco de orden compuesto. Entre otros elementos que la adornaban se encontraban ocho emblemas que aquí no describiremos, si bien más adelante analizaremos el que representa a un barco hundiéndose. El texto se refiere a esos elementos gráficos como “jeroglíficos”.⁸

Disposición y emblemas del túmulo

En el impreso se comenta que el túmulo se levantó en medio del crucero y de la capilla mayor, y que fue de planta cuadrada y orden corintio:

En medio del Crucero o Capilla mayor, se levantó el Túmulo más ostentoso, lucido, y bien fabricado, que supo trazar el arte, y adornar el ingenio. Su arquitectura era del orden Corintio, y su forma cuadrada. Tuvo la primera planta veinte y siete pies por lado, y setenta y uno de alto, hasta su remate, que fue todo lo que permitió la capacidad del sitio. Y porque le goce la vista, como le puede mostrar el dibujo, se pone aquí su perspectiva, y fachada [*Pompa funeral*, 1645: 22-22v].

Por desgracia, el plano del túmulo fue extraído del documento. De igual modo se comenta que el túmulo tuvo siete cuerpos en total; como el ejemplar fue mutilado en varias de sus láminas, sólo quedó la descripción del primer cuerpo y falta la de los seis restantes. En total, los emblemas que acompañaron al túmulo fueron 16 —todos están completos y comentados—. Aunque no se incluye la planta ni el grabado del túmulo, se intuye que debió formar una especie de pirámide escalonada, con los cuerpos truncados, donde es probable que se hayan adosado los emblemas, quizá pintados al óleo.

⁸ Desde el surgimiento de la emblemática, en el siglo XVI, tanto los conceptos de “emblema”, “jeroglífico” y “empresa” se tomaban como sinónimos; es decir, imágenes que conceptualizan un vicio o una virtud y que van acompañadas de un lema o poema explicativo, aunque a veces podía no incluirse.

Significado de algunos elementos del túmulo de Isabel de Borbón

La luna eclipsada. Quiero destacar que estos “jeroglíficos”, como los describe el propio texto, no tienen un común denominador; es decir, que se haga referencia a la reina en una sola imagen alegórica, ya sea como luna, azucena, águila o cualquier elemento común en el uso de las exequias reales. En este caso Isabel de Borbón es la alegoría de todos los anteriores elementos enumerados.

Víctor Mínguez menciona que muchos de los elementos emblemáticos usados en las exequias fueron comunes tanto para los reyes como para las reinas: “[...] no surgen motivos femeninos en el corpus emblemático, sino que el mismo repertorio de imágenes simbólicas es aprovechado para metaforizar indistintamente al rey y a la reina —el fénix, el lirio, coronas, calaveras, etc.—, apreciándose si acaso, en este último caso, una preferencia por los motivos florales” (Mínguez, 1995: 111-112).

El emblema de la luna eclipsada se ubicaba en la fachada del templo de los jerónimos y en algún sentido hacía referencia a la reina. Como menciona Mínguez (1995: 11), las reinas debían ser la representación de la virtud, garantes de la sucesión al trono, además de asumir su papel político como regentes en ausencia del rey, así como una imagen cercana a la santidad y paradigma para otras mujeres.⁹

Si la imagen del rey es comparada con el sol, a las reinas se les suele equiparar con la luna —y en el texto descrito Isabel de Borbón aparece como analogía de la luna—. Ya vimos cómo la reina aparece como luna regente sobre los pueblos, y también eclipsada. Mínguez escribió acerca de estos emblemas en particular en “La metáfora lunar: la imagen de la reina en la emblemática española”, donde comenta que si el rey es el sol, se debe a que su luz es propia, mientras que la reina, como luna, sólo recibe el reflejo de aquel astro; es decir, se trata de un poder subordinado:

Por el contrario, el sol será siempre el astro determinante y la luna el astro subordinado, pues la luz de esta última es prestada, no propia, y con ella sustituye al sol en su ausencia —noche, eclipse, ocaso—. Así, invariablemente, la Luna adopta el papel en el vocabulario emblemático de sustituta, colaboradora, representante, delegada, etc. (Mínguez, 1993: 31).

⁹ Cécile Vincent-Cassay (2007) comenta cómo la idea de que la reina debía ser un espejo de ejemplos para otras mujeres y para las reinas subsiguientes estaba en verdad presente como una figura moral a transmitirse dentro del pensamiento de Isabel de Borbón, quien trató de imitar a santa Isabel de Portugal.

Aunque en este caso se hace referencia a la reina como una luna, también he encontrado que se le compara con el sol. En el documento *Nenia. Poema acróstico a la clarísima reina de España doña Isabel de Borbón*, Manuel de Faria (1644: 150) la equipara con ese astro en el verso CXLVIII (donde respeto la ortografía original para la primera palabra):

Ia le veían salir los circunstantes
Sembrando por el mundo luminarias:
Advierten que en sus luces redundantes,
Bellas otras se ven, más que ordinarias:
Eran del alma de Isabel, que ahora,
Luciente sol es ella, el sol su aurora.

En los *Emblemas morales* de Sebastián de Covarrubias, en el emblema 41 de la segunda centuria (figura 1) se menciona a la luna como una alegoría de la lealtad de la mujer casada, quien está bajo la regencia del hombre; sin embargo, ésta brilla en la ausencia de su cónyuge. Covarrubias menciona al eclipse lunar como una forma del envanecimiento de la mujer, al querer gobernarse a sí misma (Covarrubias, 1610: 141).

Recordemos que, en el caso de las reinas, la luna es la alegoría de su papel político; es decir, el de la regencia: “La principal razón la hemos expuesto antes: la luna sustituye al sol durante la ausencia nocturna de éste, al reflejar la luz que de él recibe, papel semejante al que desempeñan las reinas consortes durante la regencia” (Covarrubias, 1610: 32). Otro emblema en el túmulo de Isabel de Borbón hace referencia a ella como *Luna Gubernatrix*, quien se alza con propia luz sobre los pueblos.¹⁰

Un ejemplo más es cuando el emblema muestra a la luna eclipsada (figura 2). En este caso, si la muerte del rey se representa con un eclipse solar, a la muerte de Isabel de Borbón se le describe como un eclipse lunar: “En ocasiones sin embargo es la luna la que se extingue o eclipsa. Se trata por supuesto de las ocasiones en que fallece una reina” (Covarrubias, 1610: 38).

Este emblema ha sido analizado por Víctor Mínguez en *Los reyes solares...*, donde es posible observar a una serie de personas que enlazan su mirada y observan cómo se eclipsa la luna. El autor describe el lema que acompaña al emblema, que en latín dice: *Lunam nemo respicit, nisi laborantem*, tomado de Séneca, que se traduce así:

¹⁰No olvidemos que la reina Isabel de Borbón ostentó la regencia durante la Guerra de Cataluña, iniciada en 1640.



Figura 1 Emblema 41, siglo II (Covarrubias, 1610).



Figura 2 Túmulo de Isabel de Borbón, emblema 7: "Luna eclipsada".

Cuando se eclipsa se mira:
Porque nunca es conocido
El bien, hasta que es perdido [Mínguez, 2001: 182].

En la *nenia* escrita por Manuel de Faria también se hace referencia a la muerte de Isabel de Borbón como un eclipse. En el verso VI se lee:

Ilustrísima luz de hermosas damas,
Solemnice tu eclipse inmortal lloro,
Ausentes las que acá divinas llamas,
Bordaban de esplendor este alto coro.
Ellas, que fueron ya, fueron, tu aliento,
Lamento hoy son, son hoy, en triste acento [De Faria, 1644: 9].

El barco. Otro elemento con el que se compara a la reina es un barco. Allí es presentada como una nave en naufragio, con el mástil roto. Por lo general el barco es un símbolo político que representa la buena marcha del príncipe en su vida y la rectitud con que ha obrado; por supuesto, el significado del barco varía entre los diferentes emblemistas, como Covarrubias, Saavedra Fajardo y Alciato. Al respecto, en su

texto “La nave, imagen y alegoría del Estado en la emblemática borbónica”, Mínguez comenta: “El recurrir a los navíos en la emblemática responde a una imagen muy barroca; el mar infinito como símbolo del mundo en el que habitan los hombres, representados obviamente por la nave. Una nave que ha de luchar contra vientos y maremotos y a la que acechan en su singladura toda clase de peligros” (Mínguez, 1986-1987: 31).¹¹

Si bien el barco representa el camino del hombre hacia el buen puerto o término de su vida, también puede representar el desvío de ese camino; por ejemplo, en Alciato, su emblema 82 habla acerca de un barco al que se le ha pegado una rémora, lo cual significa que el camino del hombre se puede desviar de su devenir como ser virtuoso (Mínguez, 1986-1987: 128).

Otros significados de este emblema son los que el propio Mínguez refiere:

Es Borja, sin lugar a dudas, el emblemista que más recurre a la metáfora del navío, y también, el que más riqueza de significados aporta: la nave puede ser tanto una alegoría del riesgo, como de la entereza. También Covarrubias identifica la nave con determinados conceptos: la huida —de la carne, del mundo y del diablo o la prudencia— [Mínguez, 1986-1987: 128-129].

Pero ¿cuál es entonces el significado de la nave en el emblema del túmulo de Isabel de Borbón? Hasta aquí hemos observado una serie de significados probables, y éstos tienen un sentido polisémico. El barco que se representa en el túmulo aquí estudiado no se muestra en tránsito; al contrario, se hunde, está destruido y no ha llegado a puerto. Sin duda esto se relaciona con una alegoría de la muerte de la reina (figura 3).

Al ser el barco una alegoría del comando de un Estado, con su muerte Isabel dejó trunco su papel político; presentar su emblema como un barco que zozobra en medio del mar representa la muerte de la soberana, quien falleció a los 41 años. En este caso no llegó a la culminación de su vida: a su propio puerto de la vida.

En el texto citado de Manuel de Faria se hace referencia a la reina como pilar o sostén importante de la corona española, al asociarla con la imagen de un barco —aludida mediante la palabra “bajel”—, en su verso CIII (De Faria, 1644: 105):

¹¹ En el ex convento de Actopan, Hidalgo, México, se encuentra representado un barco que se dirige al paraíso celeste, comandado por san Agustín; sin duda remite al concepto de llevar en forma correcta el ministerio religioso y a los fieles por el buen camino.



Figura 3 Túmulo de Isabel de Borbón, emblema 11: “Barco hundiéndose”.



Figura 4 Emblema 32 (Covarrubias, 1610: 232).

Y viviente luz hoy, brazo, y columna
Sólida, del bajel que militante
Anda corriendo en lúcida laguna:
Bajel donde no en vano el triunfante,
Entrar hizo primeros del Imperio,
Los Felipes, de setas vituperio.

El lema de este emblema dice: *Et tempestas demersit me*, frase proveniente del Salmo 68, versículo 2, traducida como: “Venido en alta mar, la tempestad me ha ahondado” (Sánchez, 1789: 258). Sin duda se escogió para aludir al deceso de la reina. Si bien ella es caracterizada como soporte del bajel del Estado —como se describe en el verso de De Faria—, con su muerte el barco se hunde.

Considero que un emblema de Sebastián de Covarrubias, comentado por Mínguez (figura 4), es el más cercano al concepto que hemos detallado para el significado del ubicado en el túmulo de Isabel de Borbón:

La misma idea expresa Covarrubias en el emblema 32 de la tercera centuria, en el que la nave naufraga al entrar en el puerto: “Gran lástima, y suma desgracia es, que un hombre haya corrido la carrera de esta vida sin torcerse, ni repararse, y al cabo de ella pasa

con fealdad, y peligro: y ésta es la razón porque no debemos tener por dichoso a ninguno de los vivos hasta ver cuál es el fin que hacen, cuando se cuentan entre los muertos [Mínguez, 1986-1987: 31].

De ese mismo emblema, Sergi Doménech, en su texto “El faro y la historia visual de la obras públicas”, comenta que si bien Sebastián de Covarrubias se refiere al barco hundido y el puerto como símbolos del descuido, también lo son de la vida que se fuga: “Este emblema parece estar inspirado en el soneto *La Vita Fugge, et non s’arresta una hora* (‘la vida huye sin frenar su apuro’) del cancionero de Petrarca (soneto CCLXXII)” (Doménech, 2014: 182). Hay otro emblema donde se representa una nave naufragando, aunque sin el significado tratado aquí. Se trata del de Pérez de Herrera, que equivale a la paciencia y la constancia (figura 5). En el epigrama que acompaña a la imagen destaca la importancia de despojarse de la soberbia y de ser capaz de escuchar consejo en la vida. Al respecto Mínguez comenta:

Pérez de Herrera en su tercer emblema y bajo el lema PATIENTIA & CONSTANTIA muestra un navío a merced de agitados vientos. El epigrama no puede ser más revelador:

Si el piloto sin consejo
Por su voluntad se empeña
Dará el baxel en la peña [Mínguez, 1986-1987: 134-135].

Es posible que también la lírica popular anónima, en este caso la española, haya influido en la manera de concebirse la vida como un tránsito por el mar. Leonor Fernández Guillermo, en su texto “El mar y el barco como símbolos en la antigua lírica popular española”, apoyándose en el *Corpus de la antigua lírica popular hispánica* de Margit Frenk, incluye un estudio de ejemplos donde el mar es un símbolo de separación entre personas y amantes, así como del tránsito peligroso de la vida:

El mar es el culpable de las penas.
El amado se ha perdido en el mar.
Temor a morir en el amor.
El mar como causa de tristeza y desasosiego [Fernández, 2001].

Y agrega:



Figura 5 “Barco hundiéndose”, Pérez de Herrera (tomado de Mínguez, 1986-1987: 135).

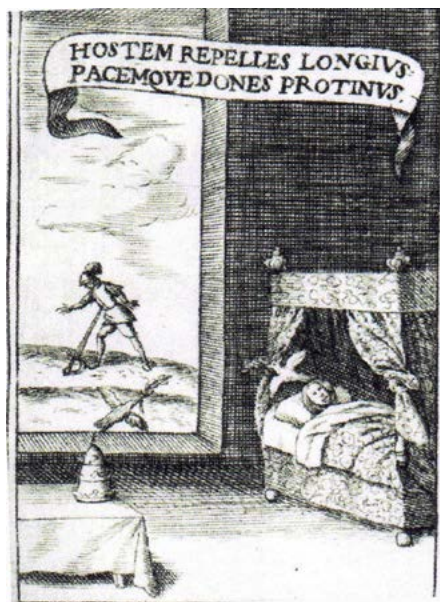


Figura 6 Emblema 11: “Túmulo de Isabel de Borbón”.

El mar es un símbolo de la dinámica de la vida. Todo sale del mar y todo vuelve a él. Es el lugar de los nacimientos, de las transformaciones [...]. Pero si el agua-mar ha representado la vida, la fecundación, la unión con el amado, también puede tener otro aspecto en el que se descubren fases negativas, como el amor desdichado, la pérdida, la tristeza y la muerte [Fernández, 2001: 542, 545].

Además, junto con el simbolismo desafortunado del mar, el barco también representa el infortunio del hombre ante la posibilidad del naufragio o bien de la partida:

Estar frente al mar o dentro de él es una situación que parece conservar un pavor asociado con la muerte y con la entrega física, como en estos versos:

Aguas de la mar
Miedo he
Que en vosotras moriré [Fernández, 2001: 547].

El emblema del hombre que se autoinmola y la reina yacente. A continuación describo otro emblema del túmulo de Isabel de Borbón, identificado con el número 11 (figura 6), donde se le muestra agonizante en su lecho de muerte, mientras una paloma sale con una rama de olivo en el pico.

Hay allí una figura muy peculiar que llamó mi atención: se trata de un hombre que, con su propia espada dispuesta con el filo hacia su cuerpo, se traspasa a sí mismo. El emblema contiene el siguiente lema: *Hostem repell[as] longius pacemque dones protinus*, verso atribuido al teólogo alemán Rábano Mauro, dirigido al Espíritu Santo, en su obra *Veni Creator*, fechada hacia el siglo IX. El texto se traduce así: “Aleja de nosotros al enemigo, danos pronto tu paz”.

La asociación de Isabel de Borbón con la paloma de la paz no es fortuita, pues se sabe que ella ejerció un papel fundamental para establecer la paz entre Francia y España. Tampoco es casual que la reina le rindiera devoción a santa Isabel de Portugal, considerada la abogada de la paz: “Desde 1625 y con el modelo de santa Isabel de Portugal presente, la reina se significó como principal mediadora en los principales conflictos que enfrentaron a España y Francia: la Valtelina y la guerra de Mantua” (Oliván, 2012: 205). En su profundo estudio sobre la acción pacificadora de Isabel de Borbón, Laura Oliván agrega:

“Paloma medianera de la paz”, así calificó a Isabel de Borbón Micheli Márquez en su obra: *El Cristal más puro representado en imágenes de divina y humana política, labrado de acciones heroicas de doña Isabel de Borbón, reina de España*, publicada en 1644 con motivo de la muerte de la soberana. No fue ésta la única alusión a las funciones pacificadoras de la reina que manifestaron sus contemporáneos: “Gloriosa Palas en la paz de España” fue otra expresión que, entre otras tantas, apareció en panegíricos y oraciones fúnebres [Oliván, 2012: 191].¹²

El personaje que se inmola a sí mismo en el emblema del túmulo de la reina se encuentra en un paisaje yermo y solitario. Al buscar las fuentes iconográficas de esta composición, encontré en los *Emblemas morales* de Covarrubias dos variantes de hombres que se traspasan con sus espadas. El primero pertenece al siglo II —emblema 73 de la página 173—, donde se observa a un personaje que cae con el filo en su contra para encajarse el arma, mientras otro personaje, armado y en batalla, está a punto de darle el golpe final con una lanza (figura 7).

¹² La reina tuvo otra imagen en contrapartida: la de una soberana guerrera, comparada con las amazonas, como se advierte en la *nenia* compuesta por Manuel de Faria en 1644.



Figura 7 Emblema 73, siglo II (Covarrubias, 1610).



Figura 8 Emblema 35, siglo III (Covarrubias, 1610).

La explicación de Covarrubias (1610: 173) es que tal situación se asemeja al médico que desahucia a su paciente, a modo de procurarle su pronta muerte. Esta alegoría del ansia por la muerte habla acerca de no apresurar el final, es decir, de ejercer la paciencia y la esperanza en algún hecho que cambie tan desdichado fin. El epigrama de la composición dice:

Al que está con las ansias de la muerte,
No le debemos acortar la vida,
Con darle lo que pide, si es de suerte
Que por ello, más presto se despida,
Podrá bien ser, que en aquel punto acierte
A cobrar nueva gracia, no adquirida.
Antes del punto, y trance riguroso,
Con que perpetuamente sea dichoso.¹³

En cuanto al emblema del túmulo de la reina, allí no vemos al hombre que apresura la muerte del otro ni mucho menos al ejército que lo acompaña, sino que el personaje que se traspasa con la espada se encuentra solo. Ciertamente ni la composición empata con la presentada en el túmulo referido ni el mensaje del mismo parece ser el que se buscaba transmitir. Tomando en cuenta que estos emblemas fúnebres debían hablar de las virtudes de la reina como medio de propaganda, este emblema no parece el más adecuado.

¹³De este emblema su autor nos dice que el personaje que se mata a sí mismo con su espada es el rey Saúl.

En el tratado de Covarrubias encontré, en la tercera centuria, emblema 35, página 235 (figura 8), otro donde sí aparece un hombre solo, con traje militar y traspasándose con su espada. Covarrubias explica que si bien el suicidio se ha tenido como un acto de valentía, no es más que uno de cobardía que habla de la desesperación, la cual “se puede trocar en un solo día”. Este emblema refiere a la renuncia de la desesperación por medio de la fortaleza y la templanza, pero ¿qué sentido tiene que aparezca en la imagen de una reina agonizante? Al parecer se quiso dar a entender que ésta no cayó en la desesperación debido a su enfermedad y que no se precipitó hacia su muerte; antes bien aceptó con templanza y valor su destino, pues, como se lee en el epigrama: “[...] al menos el que es fuerte, / No vuelve el rostro al riguroso hado, / Ni muere como vil, desesperado” [Covarrubias, 1610: 235].¹⁴

Conclusiones

Los túmulos son instrumentos de propaganda política y moral. El túmulo levantado en el convento de San Jerónimo para Isabel de Borbón no fue la excepción. La imagen de la reina, como recuerda Mínguez, es cercana incluso a la santidad y el receptáculo de virtudes a seguir por parte de otras mujeres:

La santidad no hacía olvidar sin embargo las virtudes políticas que practicó Isabel —la grandeza, la prudencia, la fortaleza, la justicia, etc.—. [...] Hay que tener en cuenta, por otra parte, que la imagen de la reina santa, aunque encierra un elogio a la piedad de la difunta, es una imagen política en sí misma [...] la reina se configura como modelo de las mujeres del reino, y su lealtad, religiosidad y virtud son una referencia de la concepción de las mujeres en el difícil siglo XVII [Mínguez, 1986-1987: 111].

Son varios los elementos emblemáticos que describen de modo alegórico a Isabel de Borbón, entre ellos la flor de lis, por ser descendiente de la monarquía francesa. Otros la refieren como un águila: un emblema solar por antonomasia donde la reina, en forma de esta ave, deja en un nido a dos de sus polluelos para remontarse al sol. Sin duda este elemento describe la tarea de toda monarca de dejar herederos que conduzcan los destinos de su nación. Lo mismo ocurrió con los emblemas de Isabel

¹⁴ Covarrubias (1610) explica que el personaje representado es Áyax Telamonio, quien recogería sobre sus hombros el cuerpo muerto de Aquiles tras ser herido en el talón.

de Farnesio, donde también se alude a un águila que enseña a sus aguiluchos a volar (Mínguez, 1986-1987: 117).¹⁵ Ruego al lector que mire los emblemas incluidos al final de este texto.

Los emblemas también son diseñados para aludir a determinados pasajes de vida o devociones de la persona real. Por ejemplo, en el del barco hundiéndose, éste no llega a puerto, sino que se hunde en altamar, en referencia a la muerte intempestiva de la reina; o bien, donde se representa a los personajes reales Felipe IV e Isabel, y sobre ellos un par de ángeles custodian la sagrada forma. Como informa Mínguez, esto indica la devoción que la reina tenía por la eucaristía. El mismo asunto ocurre con el túmulo levantado en Valladolid —hoy Michoacán—, en el que el tema aparece en el segundo cuerpo del catafalco michoacano: “El segundo cuerpo se componía [...] de menor tamaño, y escoltándola, aparecían las alegorías de la esperanza y la caridad. Se destacaba así la devoción de la reina a la eucaristía, culto por otra parte que compartía con los varones de la casa de Austria” (Mínguez, 1986-1987: 112).

Los emblemas dedicados a Isabel de Borbón comparten una riqueza simbólica entre muchos catafalcos que se levantaron tanto en México como en España; sin embargo, debemos observar su particularidad y originalidad, que estribaron en referir a los momentos de vida específicos de la reina. De esta forma el barco hundido, que alegoriza a la monarca, alude a la pérdida de un pilar en la conducción de un Estado en medio del mar, que es la vida misma. Por otro lado, su muerte se concibe como un eclipse: el ensombrecimiento de una regente que promovió la paz. Por último, su deceso se presenta como un ejemplo para otras mujeres —al aceptarla sin desesperación—: un concepto incluido con la figura del hombre que se autoinmola, en una muerte aceptada con paciencia.

Bibliografía

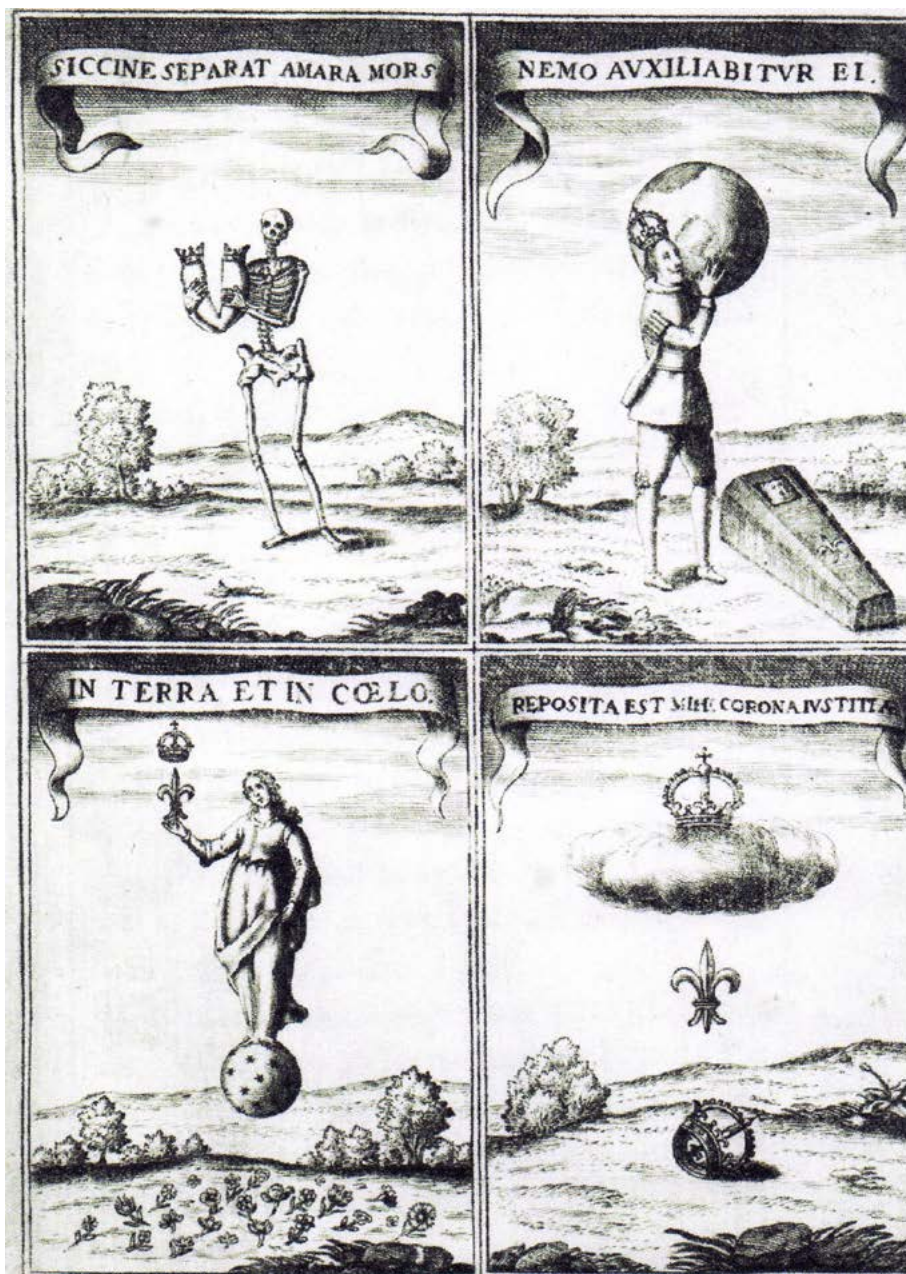
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Emblemas morales*, Madrid, Luis Sánchez, 1610.
- DOMÉNECH GARCÍA, Sergi, “El faro y la historia visual de las obras públicas”, en *Luces y faros del Mediterráneo. Paisajes, técnicas, arte y sociedad*, Valencia, Conselleria d’Infraestructures, Territorio i Medi Ambient, 2014.
- FARIA E SOUSA, Manuel de, *Nenia. Poema acróstico a la clarísima reina de España doña Isabel de Borbón*, Madrid, Imprenta Real, 1644.

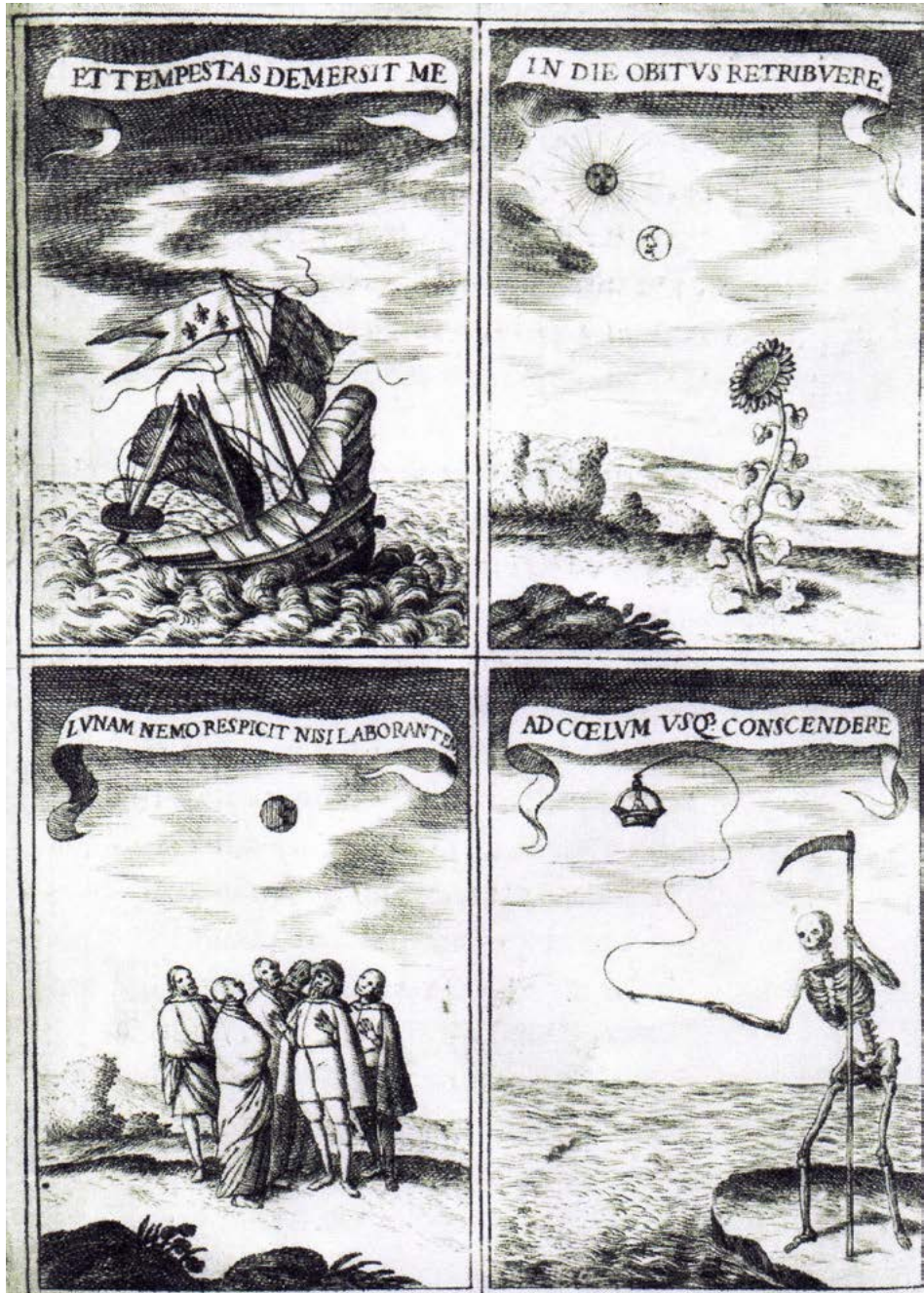
¹⁵ Este túmulo se levantó en la Catedral de México en 1767.

- FERNÁNDEZ GUILLERMO, Leonor, “El mar y el barco como símbolos en la antigua lírica popular española”, en Carlos ALVAR *et al.*, *Lyra mínima oral. Los géneros breves de la literatura tradicional. Actas del Congreso Internacional*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares, 2001.
- FLORES, fray Enrique, *De las reinas católicas. Historia genealógica de la casa real de Castilla y de León; todos los infantes, trajes de las reinas en estampas y nuevo aspecto de la historia de España*, Madrid, Antonio Marín imp., 1770.
- MÍNGUEZ, Víctor, *Los reyes solares. Iconografía astral de la monarquía hispánica*, Castellón, Publicaciones de la Universitat Jaume I (Humanitats, 7), 2001.
- _____, *Los reyes distantes. Imágenes del poder en el México virreinal*, Castellón, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1995.
- _____, “La metáfora lunar: la imagen de la reina en la emblemática española”, *Millars: Espai i Història. Revista del Colegio Universitario de Castellón de la Plana*, núm. 26, 1993.
- _____, “La nave, imagen y alegoría del Estado en la emblemática borbónica”, *Millars: Espai i Història. Revista del Colegio Universitario de Castellón de la Plana*, núm. 11, 1986-1987.
- OLIVÁN SANTALIESTRA, Laura, “Isabel de Borbón, ‘Paloma medianera de la paz’. Políticas y culturas de pacificación de una reina consorte en el siglo XVII”, en Juan Manuel JIMÉNEZ ARENAS (coord.), *La paz, partera de la historia*, Granada, Universidad de Granada, 2012.
- Pompa funeral. Honras y exequias de la alta y católica señora doña Isabel de Borbón, reina de las Españas y del Nuevo Mundo, que se celebraron en el real convento de San Gerónimo de la villa de Madrid. Mandadas a publicar por el conde del Castriello, gentilhombre de la cámara de su majestad de los consejos de Estado y Guerra y presidente de las Indias*, Madrid, 1645.
- PRADILLO Y ESTEBAN, Pedro José, “El túmulo de Isabel de Borbón en la iglesia de Santa María. Un ejemplo de arquitectura efímera en Guadalajara, 1644”, *Wad-al Hayara. Revista de Estudios de Guadalajara*, núm. 16, 1989.
- Pragmática que su majestad manda publicar para que se guarde, ejecute y observe lo que se publicó en el año de 1684 sobre la reformación en los excesos de trajes, coches y otras cosas en ésta contenidas*, Sevilla, Blas Juan Francisco Impresor, 1684.
- RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada, “Ritual y representación de la muerte del rey en la monarquía hispánica”, *Potestas. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica. Religión, Poder y Monarquía*, núm. 5, 2012.
- ROMERO-DÍAZ, Nieves, “Poesía femenil en las exequias por Isabel de Borbón: los casos de Leonor de la Cueva y Silva y María Nieto de Aragón”, *Caliope. Journal of the Society for Renaissance and Hispanic Baroque*, vol. 16, núm. 2, 2010.
- SÁNCHEZ, Ángel, *Los salmos traducidos en verso castellano y aclarados con notas que sirven de paráfrasis, y explican su sentido literal*, Madrid, Plácido Braco López, 1789.
- VINCENT-CASSAY, Cécile, “Coronada en la tierra y canonizada para el cielo: santa Isabel de Portugal y la reina Isabel de Borbón”, en David GONZÁLEZ CRUZ (ed.), *Virgenes, reinas y santas. Modelos de mujer en el mundo hispano*, Huelva, Centro de Estudios Rocieros-Universidad de Huelva, 2007.

Tres emblemas con referencia a la muerte en un túmulo...

Anexo 1. Emblemas colocados en la fachada del templo de San Jerónimo

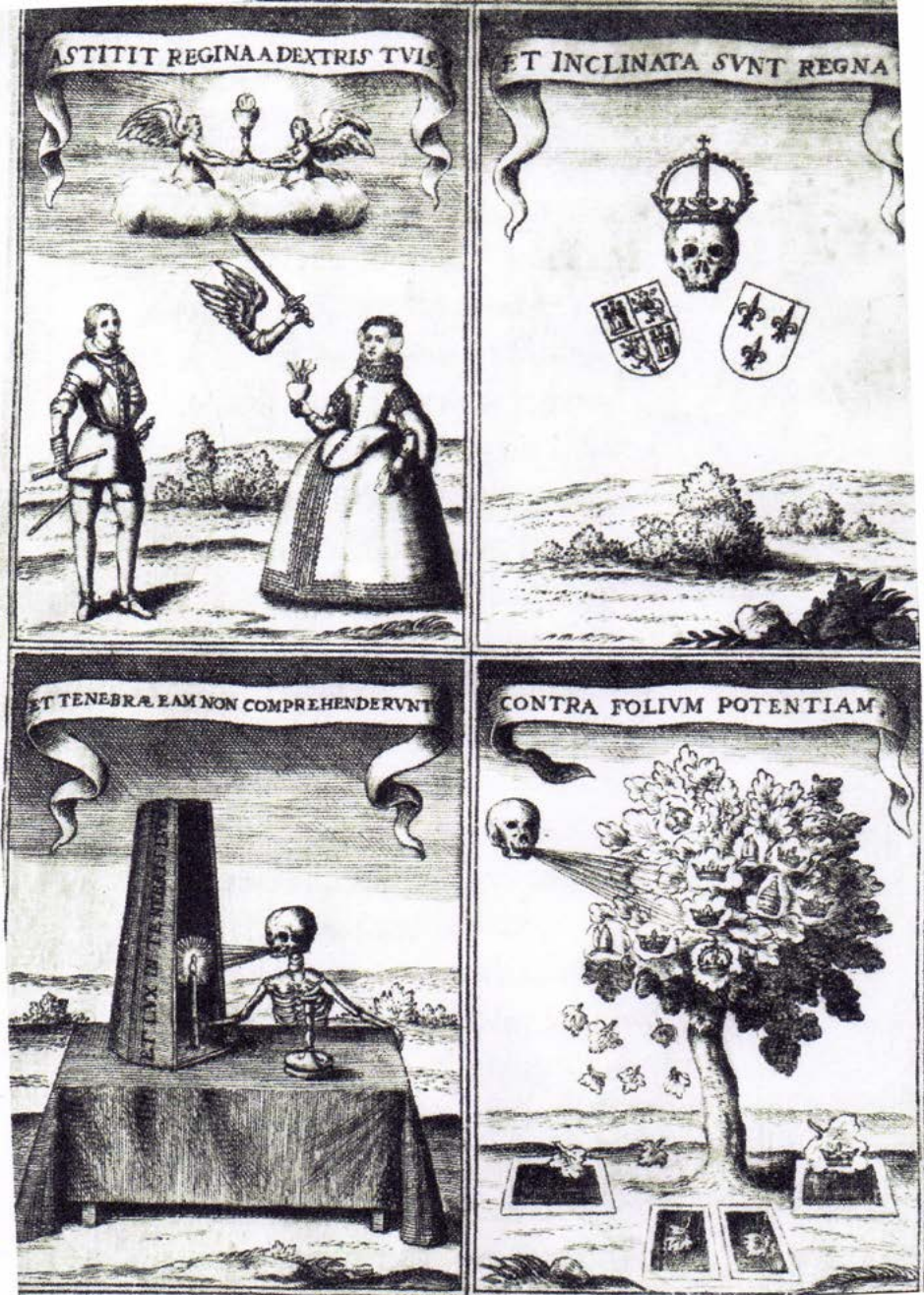




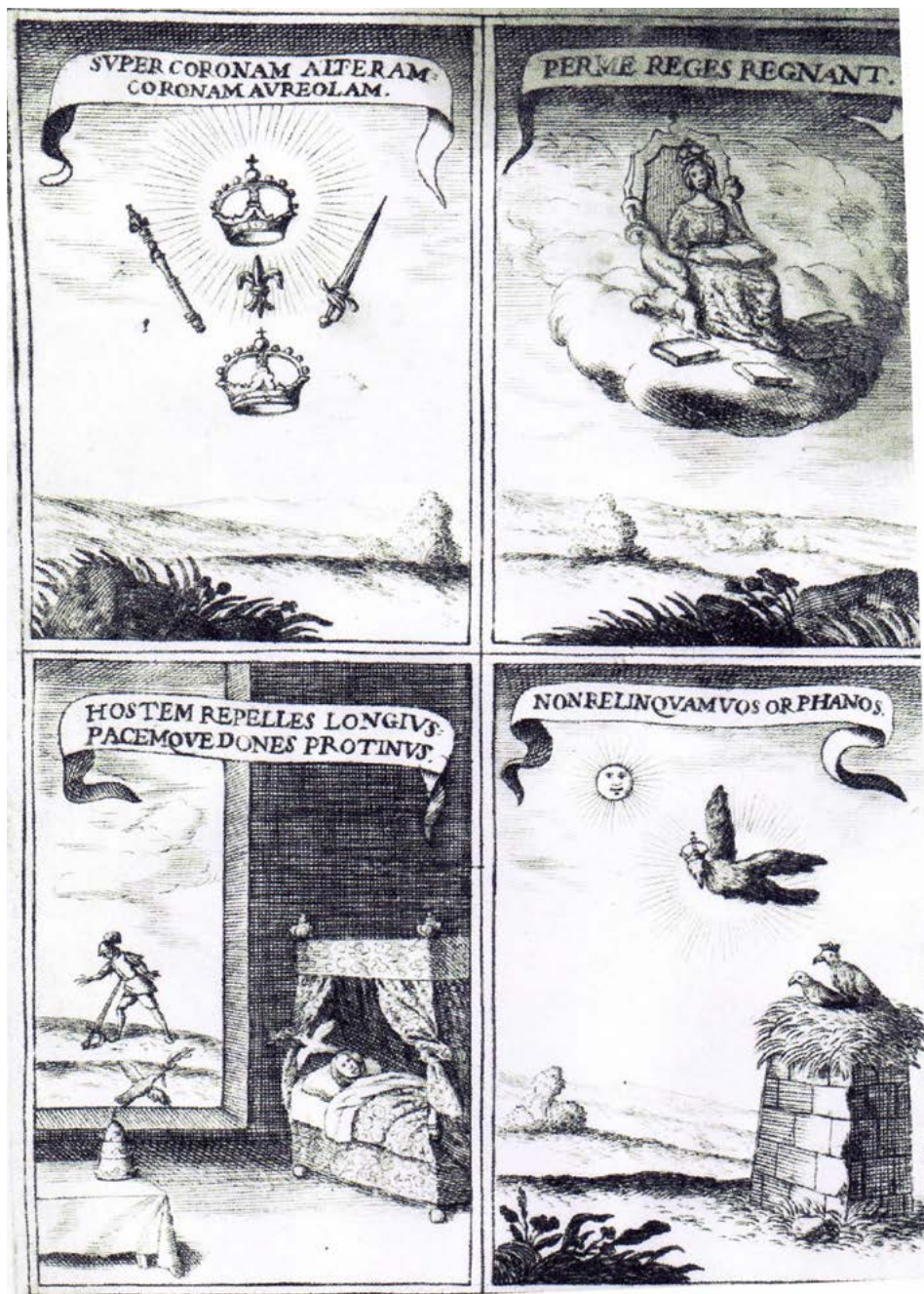
Tres emblemas con referencia a la muerte en un túmulo...

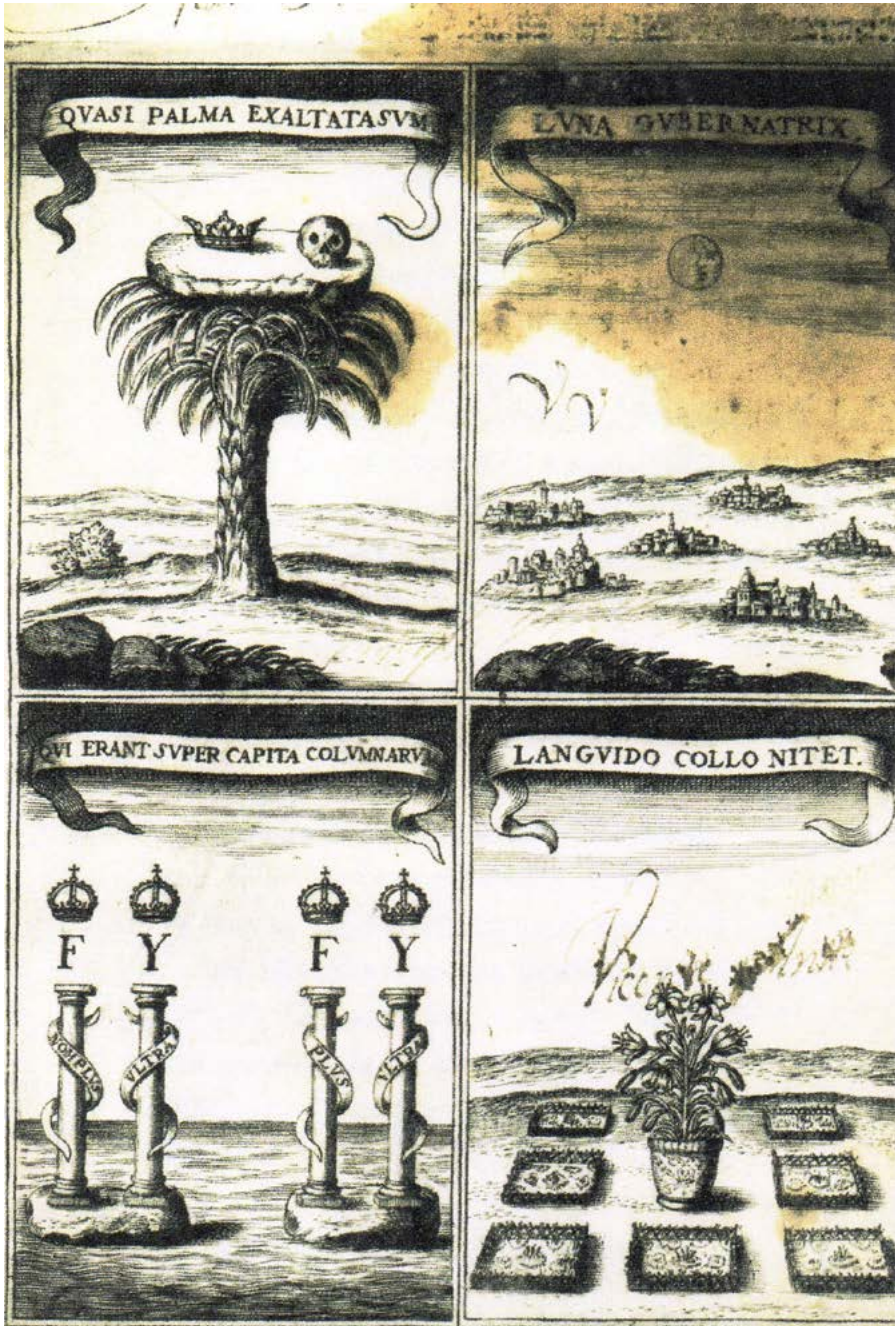
Anexo 2. Emblemas del túmulo funerario de Isabel de Borbón





Tres emblemas con referencia a la muerte en un túmulo...





De dios a hombre: cambios en los ritos funerarios egipcios a partir de la Revolución osiriaca

Claudia Yoali Ramírez Esquivel
Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN

Al asumir el papel de Horus —el dios vivo—, el faraón recibía un rito funerario acorde con su estatus, pues al pasar al otro mundo adoptaba el rol de Osiris —el dios muerto—. Así, debía contar con la preparación adecuada para que el *ba* o fuerza anímica del difunto tuviera un sitio de retorno. De ahí una parte de la importancia de la momificación y los textos sagrados que acompañaban a los muertos para que el *ba* no terminara como un ente errante y les ofreciera la protección adecuada en el juicio final. Con la Revolución osiriaca, tras el primer periodo intermedio, estos ritos pasaron al colectivo común para asegurar el tránsito al más allá. Desde entonces no sólo a los faraones se les adscribieron textos sagrados y se prepararon sus restos, sino también a sus subordinados y civiles sin títulos. De esto surgen dos preguntas: ¿cómo se modificaron los ritos funerarios al no ser ya exclusivos de los dioses y qué consecuencias implicaron?

Palabras clave: muerte, ritos funerarios, arquitectura funeraria, literatura funeraria, momificación, amuletos.

ABSTRACT

By assuming the role of Horus—the living god—the Pharaoh was given funeral rites in accord with his status, for by passing to the Afterlife he became Osiris (the dead god). He had to receive the proper preparation so that the *ba* or power of his soul would have a place to return. Hence the importance of mummification and the sacred texts that accompany the dead was to ensure that the *ba* not become an errant entity and instead offer adequate protection at the moment of the final judgment. With the Revolution of Osiris, after the First Intermediate Period, those rites spread to the common people to ensure their passage to the Afterlife. The Pharaohs were not the only ones to be ascribed sacred texts and to receive special preparation of their mortal remains; now, their subordinates and those without titles could as well. This leads to the questions: how were funerary rites modified when they were no longer exclusive to the elite and what were the consequences of these changes?

Keywords: death, funerary rites, funerary architecture, funerary literature, mummification, amulets.

Un tema central presente en toda la historia del Egipto faraónico fue la muerte. Al abarcar un periodo tan extenso, ésta se enriqueció con un misticismo y simbolismo singular. Para los egipcios, la defunción no fue vista en forma aterradora; antes bien se tenía la posibilidad de una continuación de la vida, siempre y cuando se tuvieran los conocimientos adecuados. Aunque es inevitable, puede considerarse como un cambio físico y de ninguna forma representa el final definitivo —en especial para el *ba*—. Esta perspectiva concuerda con los testimonios dejados por los griegos acerca de los egipcios: “La muerte llega a causa de la debilidad y la disolución de los miembros del cuerpo; el cuerpo muere porque ya no puede seguir soportando el ser: lo que llamamos muerte, no es más que la disolución de los miembros y los sentidos del cuerpo (el *ba* no muere)” (Champollion, 1975: 68-69).

La muerte se veía como algo temporal, un lapso en el cual “aquel que posee un nombre”¹ —es decir, el difunto— aguarda su resurrección en el más allá. La muerte era entonces la espera para un segundo nacimiento; “la muerte en la tierra no era sino el signo natural del nacimiento en el más allá” (Champdor, 1982: 49). Esto generaba una preocupación por los ritos funerarios adecuados, y desde periodos muy tempranos se reflejó un interés por el depósito de los restos mortales y aquello que debía acompañarlos, lo cual fue evolucionando.

Al comprender la importancia de la muerte en la cosmovisión del egipcio, los difuntos asumieron un papel adicional en el mundo de los vivos. En este sentido, los muertos tenían influencia en la vida terrenal. Debido a ello existía una preocupación constante por el culto a los difuntos.

De forma directa o indirecta, la vida del egipcio estaba inmersa en la muerte. Incluso se tenía la creencia de que los fallecidos podían favorecer o perjudicar a los vivos, facilitándoles respuestas o ayudándolos a enfrentar enfermedades, por lo que buscaban su interferencia; esto lo demuestran un sinnúmero de cartas encontradas entre las ofrendas presentadas en las necrópolis.

En este contexto se encuentra una explicación a la creación de todo un compendio de fórmulas y rituales para trascender y lograr ese segundo nacimiento, a modo de perpetuar la existencia del difunto. Lamentablemente, para los primeros individuos del Egipto unificado este acceso a los campos de *Ilalu* en el más allá no era para todos, sino un privilegio exclusivo para el faraón.

¹ El nombre era de gran valor; con éste se aseveraba la existencia de las cosas.

La explicación para tal distinción es simple: el faraón era considerado la encarnación de una divinidad. Con un papel de tal envergadura, era visto como el responsable de preservar la *Maat* —símbolo abstracto de la verdad, la justicia y la armonía cósmica— en la Tierra; es decir, ejercía el papel primordial de mantener el equilibrio. Esto era de vital importancia, ya que para los egipcios —privilegiados por Hapi, la deidad del Nilo— el caos siempre estaba presente detrás de las montañas, amenazando su civilización. Los atributos aplicados al faraón durante el Reino Antiguo dan cuenta de su divinización: un ensalzamiento de su imagen que permitió el establecimiento y mantenimiento del sistema desde un periodo tan temprano (Parra, 2003: 1; Pérez, 2006: 167; Urruela, 2012: 354.) La divinización del monarca es fácil de notar desde la titulación del mismo.

Tras lograr su estandarización en el Reino Medio, la titulación faraónica consistió de cinco nombres, los cuales referían las características que conformarían su política (Allen, 2000; Parra, 2011: 23; Parra, 2003: 8-10; Urruela, 2012: 138.) Los cinco nombres que la comprendían, así como su orden canónico, eran los siguientes:

1. El nombre de Horus lo identificaba como una encarnación del dios, heredero legítimo de Osiris. Fue usado desde el periodo predinástico en el Alto Egipto. El faraón se convertía en la personificación terrenal del dios Horus.
2. El nombre de “las Dos Señoras” (*neby*) refería a la dualidad, al identificarlo con la diosa Nekhbet —la diosa Buitre— y la diosa Wadjet —la diosa Cobra—, titulares de las ciudades El-Kab y Buto —del Alto y Bajo Egipto—. Se trata de una nomenclatura presente desde la dinastía I.
3. El nombre de Horus de oro (*Hor-nub*) simbolizaba la divinidad del faraón. Indicaba que la encarnación de su divinidad estaba hecha de la carne de los dioses: el oro. Este epígrafe se instauró desde la dinastía III.
4. El nombre del “junco y la abeja” (*nesut-bity*), entendido a veces como “el Señor del Alto y Bajo Egipto”. Algunos autores suponen que el junco (*nesut*) hacía una referencia al sur, mientras que la abeja (*bity*) se correlacionaba con el norte, encontrando así un significado como “soberano del Alto y Bajo Egipto”. Éste adquirió mayor importancia durante la dinastía III, aunque aparece desde la dinastía I.
5. El nombre de Ra lo recalcaba como hijo de Ra (*sa-Ra*), y el nombre del faraón estaba precedido por este título. Así se legitimó su conexión con la deidad solar. Esta denominación se instauró durante la dinastía IV (por ejemplo, Khefren hijo de Ra).

Con el monarca asimilado como el hijo de la deidad solar Ra, éste era visto con funciones similares a las del gran disco solar. El faraón fungiría como el vivificador y la fuente de todos los recursos necesarios para sus habitantes; es decir, como el sol, que propiciaba la germinación y la vida en su transición diaria, mientras que en su caso, tras su deceso, descendía hacia el hemisferio inferior, el cual debía recorrer para apoyar al dios solar en su lucha contra la serpiente Apofis y de este modo renacer en el Oriente y dar vida y luz al mundo superior (Beltrán, 1973: 170.)

Por su parte, al agregar el nombre de Horus en su titulación se le reconocía como hijo de Osiris: “Siendo el faraón ya plenamente identificado con Horus, dios local del protorreino del Alto Egipto que terminó por unificar al país del Nilo, se creó una genealogía inversa (desde el resultado, Horus, hasta el origen, Atum-Ra) que legitimó la posición del faraón” (Parra, 1997: 281).²

Con esta idea, Horus, hijo de Osiris —dios resucitado—, y el faraón como su encarnación, estaba facultado para regir y renacer en el más allá. Bajo esta concepción el faraón vivo sería representado como Horus en la Tierra, mientras el faraón muerto sería identificado con Osiris (Parra, 1997: 282, 350).

Dada la presencia de una omnipotencia en la Tierra —ya fuera como Horus encarnado o hijo de Ra—, una vez que su cuerpo muriera sus restos debían recibir los respetos adecuados antes de su partida en la barca de Amón-Ra y su vida futura en el más allá, y se encontró la forma perfecta para el descanso de sus restos en la pirámide —al menos durante el Reino Antiguo—, que pese a irse modificando no perdió majestuosidad en la suntuosidad de su ajuar funerario.

Anterior al Egipto unificado se han encontrado evidencias acerca de la diferenciación de los entierros de la clase alta en los nomos.³ Para el año 3300 a.C., durante el periodo denominado Naqada III —o Gerzeense Tardío—, en ciertas necrópolis —en particular del Alto Egipto, Hieracómpolis— se han hallado tumbas de mayores proporciones y con ofrendas más destacadas, las cuales no consisten en simples fosas en la tierra que los individuos de menor rango excavaron para sus despojos mortales. Es tal la diferenciación que incluso se nota el caso de un sepulcro con escenas pictóricas en los muros, que más tarde mostrarían similitud con las escenas murales de las tumbas de los faraones (Parra, 1997: 45).

Una vez lograda la unificación, se hizo visible la modificación en las tumbas reales. Las dinastías tinitas —I y II— demuestran una mayor complejidad en sus inhuma-

² Atum-Ra procrea a Geb, quien engendra a Osiris, quien procrea a Horus. Este último es el faraón del Alto y Bajo Egipto (Parra, 1997: 281).

³ Subdivisiones territoriales que conformaron al Egipto faraónico.

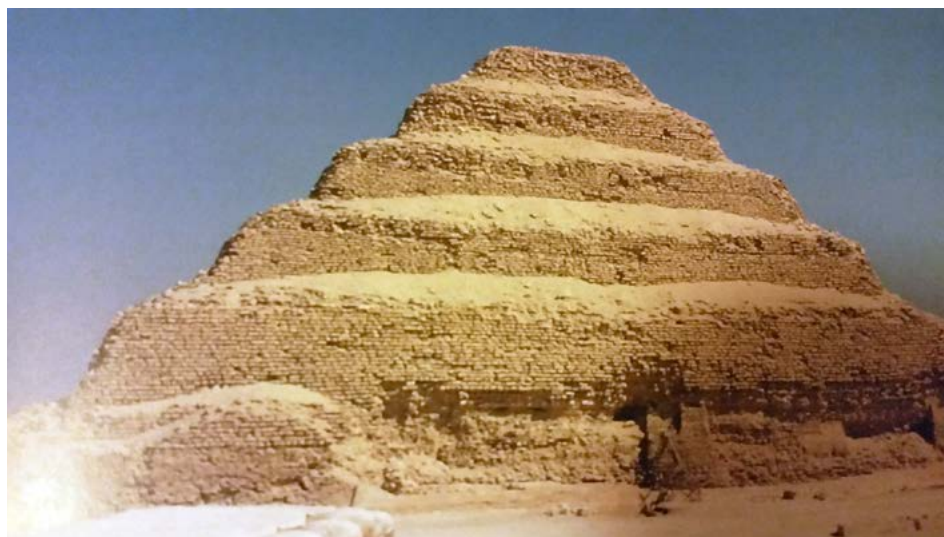


Figura 1 Pirámide escalonada.

ciones. A partir de los túmulos de la época predinástica se evolucionó hacia algo más obtuso, con mayores implicaciones de trabajo y fuerza humana invertidos en ellas. Hay excavaciones con paredes adosadas de ladrillo y una presencia de ofrendas más notable. Las tumbas de estas primeras dinastías fueron denominadas como “mastabas”; éstas presentan en la superficie una superestructura que semeja la forma de un gran banco de piedra.

Las mastabas se constituyeron durante esa fase temprana como un clásico funerario, al tiempo que sumaron símbolos y acrecentaron los medios de subsistencia para llegar al más allá. Estaban integradas por la cámara funeraria, habitaciones suplementarias a fin de resguardar el ajuar y habitaciones con la función de almacenes para las ofrendas, además de estar rodeadas por murallas que delimitaban el territorio del muerto.

Para ese periodo se hace referencia a “sacrificios humanos”⁴ que acompañaban a los restos del monarca, ya que se han encontrado tumbas subsidiarias cuya función sería acoger a los servidores que lo acompañarían durante su tránsito al más allá, donde habrían de desempeñar las mismas actividades que cumplían en vida (Grimal, 2004: 115-116; Parra, 1997: 45-49).

⁴ Se consideran sacrificios pues, según Parra (1997: 49), al estudiar sus restos, no presentaban patologías y mostraban permanencia en un rango de edad joven.

Con la llegada del Reino Antiguo cambió la tradición real funeraria. La aparición de la dinastía III, con el faraón Djoser, marcó un hito en la arquitectura funeraria real. Surgió un cambio radical: de una mastaba se pasó a una forma más compleja: la pirámide. Djoser, así como Imhotep —el arquitecto a cargo— se instauró en la historia egipcia como el precursor de las pirámides. En un primer caso se trató de una pirámide escalonada (figura 1): un primer intento que consistió en la superposición de seis mastabas, sin que las modificaciones se detuvieran ahí, pues se dejó atrás la práctica de sacrificar a servidores (Parra, 1997: 81).

La construcción de las pirámides siguió practicándose hasta finales del Reino Medio. La arquitectura se hizo más compleja y reveló experimentos tales como la pirámide romboidal (figura 2) del faraón Senefru, de la dinastía IV, y encontró su forma más sofisticada en la pirámide clásica; es decir, de caras planas (Pérez, 2006: 170; Urruela, 2012: 150). Las pirámides monumentales funcionarían como una gran demostración del poder faraónico, incluso en tiempos posteriores a su construcción y aún más en periodos de crisis. Su presencia rememoraba a la compleja y poderosa administración que fue capaz de edificarlas, y eran “un recordatorio de tiempos mejores, de orden y estabilidad” (Parra, 1997: 275-276): “Mediante la creación de una reliquia real, la tumba, se reforzaban las tendencias centrípetas del reino” (Parra, 1997: 57).



Figura 2 Pirámide romboidal.

En la dinastía V, con el faraón Unas, se incorporó un elemento más a la decoración de las pirámides: la literatura funeraria: denominada como los “Textos de las Pirámides” (figura 3), tuvo un valor incalculable y halló su permanencia en distintas formas a lo largo del Egipto faraónico. Estos textos proveían al difunto de una serie de consejos para la otra vida y su pervivencia en el más allá. Dada su preocupación por la vida después de la muerte, se elaboró una serie de sortilegios verbales permeados por la magia que nacía de la palabra —debido a la salida de la voz todo cobra vida— y la escritura. Sin embargo, debemos notar que no fue el primer caso de elementos escritos en una tumba: la primera evidencia de escritura en Egipto trataba



Figura 3 Textos de las pirámides. **Fuente** Moro, 2010: 29.

de una inscripción sobre la identidad del dueño de un ajuar funerario, hallado en el Alto Egipto y fechado hacia 3205-3200 a.C. —Nagada III— (Cimmino, 2002: 102, 110; Moro, 2010: 23; Parra, 1997: 149; Pérez, 2006: 167; Urruela, 2012: 151).

El modo de certificar la seguridad del faraón muerto y de ayudarlo a sortear los obstáculos que se le presentaran quedó inscrita en las paredes. Con los *Textos de las pirámides* se explicitó el poder de la palabra para los egipcios. Si bien el mero acto de pronunciar un ritual era un medio para la creación, el poder de las palabras se extendió hasta lo escrito, asegurando con ellos sortilegios de protección. Este poder conferido emergió de la creencia de que los jeroglíficos eran una creación del dios Thot —el dios escriba—, razón por la cual la escritura jeroglífica fue la usada para lo sacro y lo funerario, si bien en periodos posteriores se llegó a usar también la escritura hierática (Moro, 2010: 25; Taylor, 2010: 30).

Los *Textos de las pirámides* se instauraron como la literatura funeraria por excelencia, que sirvió como base para inscripciones posteriores. Su relevancia no sólo se debía a que protegían al faraón y lo aconsejaban; más allá de eso, la valía de esos escritos se debe a que nos permiten un entendimiento más asequible y tangible de la divinización real, así como de su evolución y transmutaciones en los siguientes periodos.

En esta primera etapa de literatura funeraria estandarizada se describe a la cámara funeraria como el *Duat* —el más allá—, cuyo elemento central es el sarcófago, identificado con el vientre de la diosa Nut —quien le daría vida cada día—. En las paredes de la cámara funeraria se han encontrado fórmulas de protección, de ofrenda —que alimentan al *ka*⁵ del soberano—, de progresión y ascensión —ir al oeste y alzarse hasta el horizonte— y de resurrección. Ejemplo de estas últimas: “¡Oh, Osiris Unas, tú no te has ido muerto, te has ido vivo!” (Parra, 2011: 165), una frase que apareció inscrita en el interior del sarcófago, a la altura de los ojos. Otra muestra de una de las muchas fórmulas que se inscribían, que además recalca la asimilación del monarca con Osiris, es la siguiente:

¡Despierta, oh Grande!, dame tu mano para que pueda ayudarte a levantarte. Yo he venido [para poder abrazarte] he [venido] para poder protegerte [...] ¡Vive! ¡Vive, oh padre mío!, Osiris Rey, porque yo he puesto el Ojo de Horus sobre ti [...] permitirle sortear los peligros topográficos o de los animales dispuestos a acecharle, además de rituales de incensación, ofrendas de comida, bebida y vestuario, etc. [Moro, 2010: 30-31].

En esta última se observa cómo se espera la resurrección del faraón-Osiris y además detalla ciertas medidas tomadas para su resurrección: en primer lugar, la constancia de un amuleto, el ojo de Horus —al que me refiero más adelante—, que le permitirá sanar; en segundo lugar, se ruega para que se le permita evitar obstáculos y bestias devoradoras de almas, y finalmente se toman precauciones sobre su continuidad y se muestran escenas donde los materiales y alimentos que llegue a necesitar se encuentren representados.

La sacralización del faraón no sólo es observable en la titulación y en su residencia final, ya que también se aprecia en sus representaciones, principalmente en las estatuas. La estatuaria monárquica no representa a un hombre, y si bien nunca pierde la función de retrato singular, no está exenta de una idealización. Al faraón se le muestra solemne, altivo, hierático, alejado de un contexto terrenal y sólo cercano a lo supraterráneo. El halo de tabú que se había ido conformando en torno a la figura real durante el Reino Antiguo hizo que se les reflejara alejados de la sociedad, aislados, como si su carácter divino los obligara a mantener oculta su apariencia física. Sin embargo, a finales del Reino Antiguo ese tabú comenzó a desaparecer (Iniasta, 2001: 13; Pérez, 2006: 167; Urruela, 2012: 137-138, 151).

⁵ La fuerza vital.

Durante el Reino Antiguo, el primer periodo de auge tras la estabilización del Egipto unificado, se selló la gran importancia del culto funerario y tuvieron lugar las primeras pautas del clasismo egipcio —por ejemplo, la base de la literatura funeraria, la majestuosidad de las ofrendas y la encarnación de Horus—. La población egipcia se vio a sí misma como bendecida y protegida por los dioses y los faraones, donde la deidad Hapi —dios del Nilo— les daba los recursos necesarios.

Los complejos funerarios reales del Reino Antiguo fueron grandes centros de culto donde se realizaban ofrendas para el bienestar del faraón muerto. Sin embargo, la justificación para esto era el bienestar del propio pueblo; bajo la primicia de que el soberano era la encarnación de una deidad, la construcción de su complejo fúnebre aseguraría su renacimiento para que, desde el más allá, pudiera encargarse de seguir preservando la *Maat* (Parra, 1997: 202, 307).

En tal periodo, cuando el privilegio funerario era sólo para el faraón, éste se mostraba benevolente y favorecía a funcionarios a su servicio; por eso permitía que fueran enterrados cerca de su tumba. Aquellos que contaron con esta gracia inscribían en sus tumbas descripciones que buscaban destacar las tareas bien realizadas, encomendadas por el hijo de Ra, así como la valía reconocida por él; del mismo modo hacían hincapié en los atributos positivos que el faraón hubiera considerado de ellos.

Cabe destacar que en los primeros casos de tumbas de funcionarios no existían inscripciones ni fórmulas —pertenecientes en exclusiva al protocolo real—; sin embargo, ha sido posible encontrar inscripciones como la siguiente: *Htp dy neswt*, es decir, “una ofrenda hecha por el rey”. Esto último demuestra la sacralización del faraón y cómo, bajo su derecho divino, se facultaba a sí mismo para favorecer a algunos. Debido a su gracia, sus allegados podrían asegurar la continuidad de su *ba*. Para ese periodo los difuntos sólo podían compartir un destino en el más allá debido a la benevolencia real, su gracia y su cercanía (Moreno, 2011: 191; Parra, 1997: 322). Fue hacia finales del Reino Antiguo cuando este privilegio funerario dejó de ser tan reservado. Surgió así una discrepancia entre el poder centralizador que se quería mostrar y la crisis que comenzaba. Finalmente, esta inestabilidad dio pie al Primer Periodo Intermedio. Pese a su gran esplendor, a finales del Reino Antiguo surgieron cambios y estalló un momento de crisis.

El Primer Periodo Intermedio trajo consigo una serie de cambios de repercusión social y cultural, los cuales se reflejaron en la literatura, la religión, el arte y los ritos funerarios. Se denota así una inestabilidad política que se fue acrecentando. La figura del faraón ya no fue la de un ser omnipotente capaz de instaurar y preservar el orden; el monarca ya no se mostraba tan competente como antaño para conservar la

Maat, lo cual se aprecia de modo constante en la literatura —pese a que su propósito fuera evidenciar la añoranza por el pasado—. La literatura pesimista que apareció hizo hincapié en la necesidad de reinstaurar la *Maat*; ejemplos de ella serían las *Lamentaciones del sabio Ipuwer*,⁶ el *Diálogo del desesperado*⁷ y el *Canto del arpista*.⁸

En este periodo de crisis se observa una falla del sistema redistributivo a partir del palacio —sin la conservación del orden y la *Maat* por parte del faraón—, lo cual propició que surgieran otros personajes que incrementaron su importancia al tiempo que el papel del monarca se iba diezmando. La aparición en escena de múltiples “nomarcas” independientes, capaces de auspiciar en tiempos de hambruna, les permitió mostrarse prósperos y capaces de conservar la *Maat* de manera local.

Ciertos nomarcas, en ausencia de una realeza fuerte, buscaron aumentar sus derechos y legitimar su papel dominante con un culto a sus antepasados prestigiosos. Algunos potentados se proclamaron incluso cercanos a los dioses locales tras haber restaurado sus templos, reanudado sus rituales, y luego de haber dotado con ofrendas sus moradas. Manteniendo la *Maat* desde su propio nivel local, el nomarca podría aspirar a derechos funerarios, y éste es el sentido de las digresiones justificativas de las autobiografías en las que precisan su ayuda en periodos de hambrunas. De ese modo, al ser los nobles capaces de solventar las fallas en el sistema, los egipcios ya no sólo se remitieron a la gracia del faraón para buscar un acceso al más allá; a partir de entonces se volvieron hacia un destino de ultratumba donde cada uno debía rendir sus cuentas. Bajo este contexto, la exclusividad de las concepciones funerarias desapareció y tuvo lugar una democratización funeraria, con una expansión de la concepción osiriaca de la muerte y el más allá (Grimal, 2004: 115-116; Parra, 1997: 167; Pérez, 2006: 189).

⁶ Considerada como una descripción del periodo de crisis acontecido tras el colapso de la monarquía durante el Primer Periodo Intermedio, que comenzó desde finales del Reino Antiguo. Presenta un cuadro pesimista motivado por la ausencia del orden. Señala la falta de comercio exterior, que impedía la disposición de los productos necesarios para los ritos. Se refiere a un saqueo de tumbas y a la divulgación de secretos relativos a la religión y los ritos funerarios (Pérez, 2006: 197-198; Moreno, 2011: 182; Urruela, 2012: 158).

⁷ Texto similar al anterior, el cual trata de un hombre que habla con su *ba* acerca de la inutilidad de continuar en un caos, rodeado por miserias. También describe la permanencia del caos imperante en la época y el sentido pesimista, que trae consigo una añoranza por el pasado. Describe injusticias suscitadas en ese contexto. Aunque algunos autores lo refieren al Primer Periodo Intermedio, cabe destacar que es conocido por un papiro fechado hacia la dinastía XII (Pérez, 2006: 201).

⁸ Perteneciente a la tumba del nomarca Intef, supuestamente escrito durante el Primer Periodo Intermedio. Éste habla sobre el estado de ruina de los monumentos funerarios pasados y la crisis nunca antes vista (Pérez, 2006: 202).

Esta permeabilidad en los ritos funerarios hacia la elite y otros estratos sociales —ya no sólo como un mero privilegio real— sería conocida como la Revolución osiriaca, la cual se refiere a un cambio social donde la inmortalidad exclusivamente faraónica se generalizó. Llegó así la democratización de los ritos funerarios y el acceso al más allá.

Tras el Primer Periodo Intermedio se adaptaron determinados elementos del protocolo faraónico al nuevo contexto local, y se volvió factible para sectores más amplios de la población la adquisición de elementos antes sólo permitidos para miembros de la corte o sus allegados, tales como los ritos funerarios de gran envergadura. La difusión de objetos rituales fue la continuación de un proceso iniciado desde la dinastía VI, cuando las élites locales comenzaron a utilizar los símbolos de estatus funerario: tumbas decoradas, estatuas (figura 4) y estelas (figura 5) (Iniesta, 2001: 67; Moreno, 2011: 195-199).



Figura 4 Funerario y esposa, dinastía VI. **Fuente** Champollion, 1975: 12.



Figura 5 Estela de gral. **Fuente** Beltrán, 1973: 49.

En este contexto, la literatura funeraria de los *Textos de las pirámides* se vuelve la base para las fórmulas inscritas en los sarcófagos de la elite. Denominados a su vez como *Textos de los sarcófagos* (figura 6), éstos eran más breves que los de las pirámides —lo cual permitía que se grabaran en los sarcófagos—. Las fórmulas inscritas allí reemplazaron los rituales dirigidos por los sacerdotes en las capillas de las mastabas reales. Otra diferencia con los *Textos de las pirámides* es que en los de los sarcófagos se hace hincapié en el tránsito al más allá, puesto que se le considera un viaje lleno de peligros. Éstos fueron un preludeo al *Libro de los muertos*, luego de sucesivas fases de democratización del culto funerario. La elite se vio favorecida con sarcófagos decorados con fórmulas protectoras, estelas inscritas y amuletos, y hubo una producción y distribución con materiales inferiores (Cimmino, 2002: 102; Moreno, 2011: 195-199; Parra, 1997: 167; Parra, 2003: 167; Pérez, 2006: 202).

Hacia el Reino Medio, pese a la reaparición de dinastías centralizadoras y poderosas, la democratización funeraria no mostró cambios; se observa una continuación de las autobiografías en las tumbas de potentados, donde se ensalzan sus buenas acciones hacia la gente de su provincia; las ofrendas a deidades locales y antepasados, y se describen las pretensiones de la que debía ser la vida ejemplar de un egipcio —denotando así que toda persona que aspirara a una vida póstuma requería justificar sus acciones terrenales y su intento por preservar la *Maat*—. Los cambios sociales más evidentes ocurrieron en las clases medias y medias bajas, cuya prosperidad fue incrementándose. Durante este periodo los entierros de aquellos sectores constituyen una clara evidencia de tumbas y ajuares elaborados (Espinel, 2011: 215-219, 230; Pérez, 2006: 202).

Luego de ese intervalo de gran significado para el clasismo egipcio, el siguiente gran cambio en los ritos funerarios se presentó durante el Imperio Nuevo, a partir del cual se especializaron los ritos funerarios y se incrementaron los textos de esta naturaleza. Se observa una divulgación y total democratización de los ritos, que llegaron a estratos de clase media y baja alta; es decir, para todo aquel que pudiera pagarlos. Las evidencias más claras de lo anterior son el *Libro de los muertos*, la momificación y los amuletos.

El *Libro de los muertos*, el último estadio en la evolución de los textos mágico-religiosos —relativos a las fórmulas y consejos inscritos tanto en los muros de las pirámides como en los sarcófagos—, se convirtió en la literatura funeraria predilecta, la cual apareció durante el Imperio Nuevo y siguió presente, con un papel característico, durante la Época Baja. Con este desarrollo y especialización en el culto funerario la literatura se amplió y además surgieron textos acerca de rituales funerarios, tales como el *Libro de la apertura de la boca* y el *Libro de embalsamiento*, que se referían a los

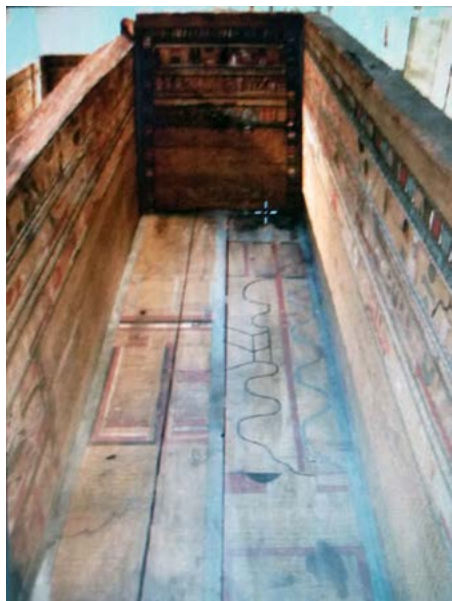


Figura 6 Textos en los sarcófagos. **Fuente** Moro, 2010: 33.



Figura 7 Apertura de la boca. **Fuente** Sala, 2006: 178.

procesos a llevar a cabo durante los rituales. Otros textos sobre el más allá fueron el *Libro del Am-Duat*, que explicaba aquello que había en el otro mundo y describía el viaje de Ra en su barca solar por la *Duat* —el más allá— durante las horas nocturnas y los obstáculos que debía vencer; el *Libro de las cavernas*, el *Libro de los dos caminos*, el *Libro de las puertas* y el ya mencionado *Libro del Am-Duat*, donde se detallaba la geografía del inframundo egipcio, con lo que se aportaba información al *Libro de los muertos* (Cimmino, 2002: 102; Parra, 1997: 11-12; Sanmartín, 1998: 306, 329; Taylor, 2010: 57-58).

El *Libro de los muertos*, conocido como *Rw Nw Prt M Hrw*, que significa “libro de la salida al día” (Allen, 2000: 316; Moro, 2010: 27), fue enriquecido con nuevas fórmulas además de las ya preestablecidas en los *Textos de las pirámides* y en los de los sarcófagos. Éste mostró variaciones, pues fue presentado para individuos de distintos estratos sociales —y cuyas versiones más completas eran las relativas a la elite—.⁹ Al igual que los textos funerarios previos, confirió a su dueño la ayuda necesaria para sortear los peligros que acecharían a los no preparados en el más allá.

⁹ A partir del Tercer Periodo Intermedio se simplificó y economizó más, reproduciéndolo con escritura hierática y no jeroglífica (Taylor, 2010: 35).

Este libro enseñaba a su portador el nombre de muchas de las entidades que se encontraría en el más allá, a modo de otorgarle autoridad sobre ellos con base en la influencia de las palabras y la importancia de conocer el nombre de algo —y el nombre era uno de los cinco componentes del ser—¹⁰ (Taylor, 2010: 30-31). De los capítulos más importantes expresados en éste se encuentran el relativo a la apertura de la boca y el pesaje del corazón.

El ritual de la apertura de la boca (figura 7), también conocido como *wpt-r* y *wn-r*, fue de gran importancia, pues con éste se daba vida de nuevo al difunto. Se halla presente desde los *Textos de las pirámides* y tuvo continuidad en los *Textos de los sarcófagos*; pese a ciertas variaciones, se perpetuó en el *Libro de los muertos*, en el capítulo 23 (Roth, 2003: 30-33), donde se recita:

Que Ptah abra mi boca. Que el dios de mi ciudad desanude las bandas que amordazaban mi boca. Que Thot, armado con la palabra de poder, aparte esas vendas nefastas, herencia de Seth. Que Atum las lance a la cara de los enemigos que quieren, con ellas, hacerme impotente para siempre.

Que Shu abra mi boca con el cuchillo de hierro celeste que abre la boca de los dioses. Pues soy la diosa Sekhmet-Uadjet, que vive en el país de los grandes vientos del cielo. Soy el genio de la constelación Sahyt, que está entre los espíritus divinos de Heliópolis.

¡Que los dioses rechacen cuantos sortilegios y conjuros mágicos se hagan contra mí!
¡Que se opongan a ellos todos y cada uno de los dioses de la Enéada! [López y Tabuyo, 2006: 48].

Se observa la participación de los dioses usando fórmulas mágicas para reanimar al difunto, el uso de herramientas en las ceremonias ejecutadas tras su muerte y los dioses que de manera constante protegen al difunto.

Capítulos posteriores le recuerdan al difunto su nombre —para conferirle así poder—, le muestran cómo impedir una segunda muerte y las bestias que debe evitar, la invoca-

¹⁰ De acuerdo con las creencias egipcias, cada individuo estaba compuesto por cinco elementos (Grimal, 2004: 118), los cuales eran: sombra: doble inmaterial de cada una de las formas que el individuo tomará a lo largo de su vida; *akh*: es un principio solar, que le permite al difunto acceder a las estrellas durante su viaje al más allá; *ka*: la fuerza vital, que necesita alimento y soporte, por lo cual se le proporcionaban sustitutos al cuerpo; *ba*: fuerza anímica, principio inmaterial que contiene la potencia del difunto, su doble —a veces asimilado con el alma, aunque no es del todo correcto—, representada mediante un ave con cabeza humana, y, por último, nombre: éste representa para el egipcio una segunda creación del individuo; nombrar algo le da vida.

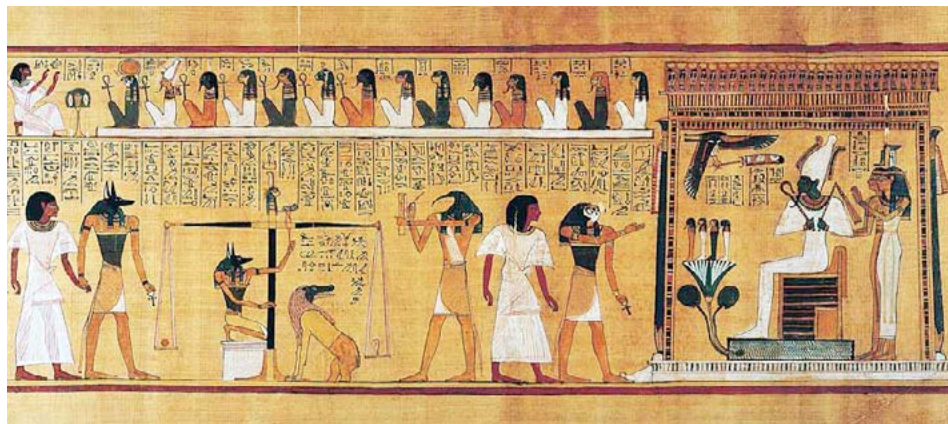


Figura 8 El juicio osiriaco.

ción a diosas protectoras, además de fórmulas para salir al día y llegar al “otro mundo”; después se le enseña cómo acercarse a distintas deidades y se le otorgan conocimientos acerca de los misterios de distintas regiones. Por último, se le revelan los nombres secretos pertinentes de la puerta y las bisagras para entrar a la Sala de las Dos Verdades y ser juzgado. De este modo Anubis —“El que abre las puertas del más allá”— lo dejará entrar a esa sala y lo guiará ante Osiris para llevar a cabo el “pesaje del corazón” ante el Gran Tribunal, compuesto por 42 dioses, uno por cada “nomo” (López y Tabuyo, 2006).

Una vez ante Osiris y las 42 deidades, el difunto debía presentarse (figura 8):

¡Homenaje a vos, Señor de Verdad y Justicia! ¡Homenaje a ti, Dios grande; Señor de Verdad y de Justicia! ¡He venido a ti!, ¡oh dueño mío!; ¡me presento a ti para contemplar tus perfecciones! Porque te conozco, conozco tu nombre y los nombres de las 42 divinidades que contigo están en la Sala de la Verdad y la Justicia, viviendo de los restos de los pecados y anegándose en su sangre, el día en que se pesan las palabras ante Osiris, el de la voz justa. ¡Espíritu doble, Señor de la Verdad y de la Justicia es tu nombre! Yo, ciertamente, os conozco, Señores de la Verdad y de la Justicia; os he traído la verdad, por vosotros he destruido la mentira [Beltrán, 1973: 91-92].

Tras esto, el difunto recitaba una confesión negativa de aspectos impropios e injustos:

¡No he cometido ningún fraude contra los hombres! ¡No he atormentado a la viuda! ¡No he mentado en el tribunal! ¡No conozco la mala fe! ¡No he hecho cosa alguna prohibida! ¡No he hecho ejecutar a un capataz de trabajadores, ni he dado cada día más trabajo que

el debido! [...] ¡No he estado ocioso! ¡No he quebrado! ¡No he desfallecido! ¡No he hecho lo que era abominable a los dioses! ¡No he desacreditado al esclavo cerca de su dueño! ¡No he causado hambre! ¡No he hecho llorar! ¡No he matado! ¡No he ordenado el asesinato a traición! ¡No he cometido fraude con nadie! ¡No he escamoteado los panes de los templos! ¡No he quitado las tortas de ofrenda a los dioses! ¡No he robado las provisiones y las fajas de los muertos! [...] ¡No he falsificado las medidas del grano! ¡No he quitado un dedo en un palmo! ¡No he usurpado en los campos! ¡No he realizado ganancias fraudulentas, valiéndome de las pesas en el platillo de la balanza! ¡No he arrebatado la leche de la boca de los niños! ¡No he echado a los animales sagrados de sus pastos! ¡No he cazado con red las aves divinas! ¡No he rechazado el agua en su tiempo! ¡No he cortado el paso de un brazo de agua! ¡No he extinguido el fuego sagrado a su hora! ¡No he violado el ciclo divino en sus ofrendas escogidas! ¡No he expulsado a los bueyes de las propiedades divinas! ¡Soy puro! ¡Soy puro! ¡Soy puro! [Beltrán, 1973: 92].

Terminada su confesión, el corazón del fallecido era puesto en una balanza junto con una pluma, en representación de Maat, diosa de la justicia, el equilibrio y la verdad (figura 9). Thot se hallaba a un costado de la balanza, evaluando, mientras Ammit (figura 10), la Gran Devoradora —un ser híbrido con cabeza de cocodrilo, en parte felino y en parte hipopótamo—, esperaba el fallo.

Si el corazón se mostraba en equilibrio o más ligero que la pluma, significaba que el difunto era justo y podía vivir en el más allá: era un *maa-kheru* reivindicado o justo de voz. En caso contrario su corazón no era justo, por lo que sería devorado por Ammit (Grimal, 2004: 169; Taylor, 2010: 208-215).

He aquí a Horus que ha sido justificado; las dos Capillas están satisfechas y el corazón de Osiris está contento. Es realmente Thot quien me ha proclamado justo contra mis enemigos en el tribunal de Osiris.

Aquel que conozca esto puede transformarse en halcón, hijo de Ra. Aquel que conozca esto sobre la tierra [...] su alma no perecerá jamás, sino que perecerá la de su enemigo; él, en cambio, comerá pan en la morada de Osiris y entrará en el templo del dios todopoderoso y allí recibirá ofrendas; no comerá excrementos [Parra, 1997: 169].

Se observa cómo en la literatura funeraria la base moral es el respeto por el equilibrio; de ahí la importancia de las digresiones justificativas en la confesión negativa para declarar así la inocencia. Con esto se demuestra, al igual que los altos funcionarios durante el Primer Periodo Intermedio en su intento por conservar la *Maat* a



Figura 9 Pesaje del corazón. **Fuente** López y Tabuyo, 2006: portada.



Figura 10 Ammit. **Fuente** Sala, 2006: 175.

nivel local, que no habían causado caos en su búsqueda de mantener el equilibrio (Parra, 1997: 167).

Por su parte, la momificación fue otro aspecto popularizado entre los distintos estratos de la sociedad. Ésta quedó atestiguada desde la dinastía I, con intentos poco sofisticados, que consistían en vendajes cubiertos con resina para mantener la forma del cuerpo. A principios de la dinastía IV se supone que existía ya cierta técnica embalsamadora;¹¹ el sistema se volvió más complejo y se hicieron los primeros ensayos de extracción de órganos. En la dinastía XII, con la momia de la reina Amenmhat III, se habla de los primeros casos en que se extrajo el cerebro por la nariz, al fracturar el etmoides (Parra, 1997: 297-299; Parra, 2011: 221). Durante el Reino Medio, con la democratización osiriaca, la momificación se popularizó y se extendió.

Los egipcios nunca describieron a detalle el proceso de momificación, aunque se tiene conocimiento acerca de las técnicas de los embalsamadores gracias a algunos autores griegos. Éstos relatan que durante el Imperio Nuevo, por ejemplo, “tras la muerte, el cuerpo era trasladado a un lugar especializado, una ‘Casa de la Purificación’, donde comenzaba el tratamiento” (Grimal, 2004: 143). Herodoto señala que la especialización llegó a tal punto que se tenían tres tipos de procedimientos para la momificación de acuerdo con los costos:

¹¹ Anubis —representado con cabeza de chacal— era considerado el dios de los embalsamadores; quizá eso explique los hallazgos de máscaras con forma de cabeza de chacal, posiblemente usadas durante el proceso. Él enseñó a los hombres el arte de la momificación (Cimmino, 2002: 122).

El de las clases superiores:

Primero, sacaban los sesos por la nariz, en parte utilizando un hierro curvo, en parte por medio de ciertas drogas que introducían en la cabeza. Luego, utilizando una piedra cortante de Etiopía, hacían una incisión en el vientre, cerca de las ingles, para poder extraer los intestinos y otros órganos. Guardando éstos después de limpios en una vasija llena de aceite de palma (vasos canopos). A continuación, llenaban el vientre con polvos de timiama, mirra pura machacada, canela, casia, semillas de flor de loto, esencias aromáticas, bolas de lino y otras sustancias aromáticas exceptuando el incienso; hecho esto, lo cosían cuidadosamente. Una vez finalizada esta operación, desecaban el cadáver con natrón durante setenta días. Pasando los setenta días, lavaban el cuerpo y lo envolvían por completo en tiras de tela de algodón impregnadas con *commi* (goma) [Beltrán, 1973: 94-95].

Se combatía el ennegrecimiento de la carne por el uso del natrón tiñéndolo con alheña (Grimal, 2004: 144).

Los órganos extraídos se lavaban con vino de palmera o sustancias aromáticas y se secaban con polvo de éstos; tras lo cual eran colocados en vasos canopos (cuyas tapas, para el Imperio Nuevo, tendrían la forma de la cabeza de los hijos de Horus: Qebhsenuf (cabeza de halcón, protegía los intestinos), Hapy (babuino, protegía los pulmones), Imsety (cabeza humana, protegía el hígado) y Duamutef (chacal, protegía el estómago) [Cham-pollion, 1975: 141].

El de la clase media:

Se inyectaba en el cadáver un licor extraído del cedro en el vientre, tapando cada orificio, para impedir que saliera el líquido, sin hacer ninguna incisión ni sacar los intestinos. Luego ponían el cuerpo en natrón durante el tiempo prescrito. El último día se hacía salir del vientre el líquido inyectado, que lo hacía con tal fuerza que arrastraba tras de sí las entrañas; pues el aceite las disolvía [Beltrán, 1973: 94-95].

El tercer método consistía en “inyectar una sustancia purgante llamada *sur-maia* y desecar al muerto en natrón en los setenta días reglamentarios” (Beltrán, 1973: 95).

Beltrán menciona que a las mujeres se les prefería entregar al embalsamador al cabo de tres o cuatro días después de la muerte, en un intento de evitar que las pro-



Figura 11 Amuletos. **Fuente** Sala, 2006: 175.

de manera similar ocurrió con los amuletos. Hubo gran diversificación en la materia prima con que se elaboraban, de mayor o menor suntuosidad, según el propietario. Éstos solían depositarse entre los vendajes del difunto. Algunos de los amuletos (figura 11) más comunes e importantes hallados en los sarcófagos son:

- El *Ankh*: no sólo presente en momias y en entierros, simbolizaba la vida eterna.
- El pilar *Djed*: estuvo asociado con una deidad de Saqqara, posteriormente con Ptah, y durante el Imperio Nuevo representó la columna vertebral de Osiris. Era de color azul o verde, pues estos colores tenían connotaciones regenerativas. La tradición funeraria consistía en colocarlos en el cuello (Andrews, 2003: 22).
- El *Udjat*: presente desde el Reino Antiguo, representaba el ojo de Horus —normalmente el ojo arrancado por Seth y sanado por Thot—, que era el símbolo de protección más poderoso. Fue de uso común, además de ritual (Andrews, 2003: 22).
- El *Tyet*: también llamado “nudo de Isis”, confería la protección de esta diosa (Andrews, 2003: 24).
- El escarabeo del corazón (figuras 12 y 13): era un amuleto con forma de escarabajo, colocado en el pecho, sobre el corazón. Su misión era mantener el corazón en silencio mientras se juzgaba al difunto y se pesaba su corazón (Andrews, 2003: 24).

fanaran, pues existía constancia de algunos casos (Beltrán, 1973: 95).

El último aspecto de gran relevancia en el culto funerario que se volvió accesible para todos aquellos estratos sociales que pudieran costearlo fue el de los amuletos, los cuales tenían un significado según el color y el material, establecido en los textos funerarios; sin embargo, tales materiales podían sustituirse para hacerlos más accesibles; por ejemplo, en el *Libro de los muertos* se especificaba el sitio en el cual debía colocarse (Andrews, 2003: 19-22).

A partir de la primera democratización funeraria, luego del Primer Período Intermedio, la elite pudo disfrutar en mayor medida de textos funerarios;



Figura 12 Escarabeo. Fuente Sala, 2006: 174.



Figura 13 Escarabeo. Fuente Hagen, 2005: 176.

Por sí solo, el escarabajo pelotero era divinizado bajo la divinidad solar naciente como Khepri, dotándolo como símbolo de la resurrección y de la vida eterna; de ahí su importancia. Este amuleto se hallaba destinado para representar al difunto, en especial durante el trance del juicio osiriaco y el pesaje del corazón, por lo cual solía dotársele con la siguiente inscripción del *Libro de los muertos* (cap. XXX):

¡Oh, corazón que mi madre me dio! ¡Oh, corazón que forma parte de mi carne! No te alces contra mí en las tinieblas, en calidad de testigo; no seas el enemigo de mi palabra ante Anubis, ante Thot y ante Osiris. [...] Sé como yo delante de la Balanza de los Jueces y no permitas de ningún modo que el olor de mi nombre sea semejante al hediondo olor del chacal [López y Tabuyo, 2006: 52].

Una práctica real más que se extendió hacia otros sectores de la población fue la de los *Ushebtî*, “los que responden”. Éstas eran figurillas antropomorfas que formaban parte del ajuar funerario y cuya función era servirle al difunto en el *Duat* o trabajar en su lugar, a modo de sustitutos del difunto. En el Reino Antiguo fueron representaciones en las paredes de las tumbas reales, las cuales se sustituyeron por figurillas cuyo uso se fue expandiendo hacia distintos estratos sociales. Llegaron a estar presentes en gran número, dependiendo el propietario de la tumba (Sanmartín y Serrano, 1998: 233 y 357). En el capítulo VI del *Libro de los muertos* se describe una fórmula para que respondieran en lugar del difunto:

¡Oh, *ushebtî* a mí asignado! Si soy llamado o soy destinado a hacer cualquier trabajo que ha de ser hecho en el reino de los muertos, si ciertamente además se te ponen obstáculos

como a un hombre en sus obligaciones, debes destacarte a ti mismo por mí en cada ocasión de arar los campos, irrigar las orillas, o de transportar arena del este al oeste: “Aquí estoy”, habrás de decir [Sanmartín y Serrano, 1998: 233].

Por último, cabe mencionar las prácticas que ejecutaban aquellos que no podían costear la momificación y los otros rituales. Las clases más pobres se limitaban a envolver a sus difuntos en una estera y enterrarlos. Del mismo modo, otra solución modesta consistía en elaborar figurillas momiformes o modelos de sarcófagos en madera —donde a veces se escribía el nombre—, los cuales eran enterrados en una necrópolis cercana a la tumba de un noble, con la esperanza de compartir los beneficios de sus ofrendas, ya que éstas eran el sustento del *ka* (Beltrán, 1973: 95; Sanmartín y Serrano, 1998: 234).

A modo de conclusión, debo añadir que la primera justificación de los ritos funerarios que recibió el faraón fue debida a su sacralización; en segundo lugar, que con esto el faraón-Osiris continuaría favoreciéndolos. Preocupados por su continuidad, se formularon textos funerarios que los protegían, los cuales nos ofrecen un entendimiento más asequible y tangible de la divinización real y su evolución y transmutaciones hacia los siguientes periodos.

Al notar que el faraón no era capaz de perpetuar la *Maat* y que algunos nomarcas lo habían intentado tras un primer periodo de crisis, se logró una democratización de los ritos, ya no sólo como un mero favor del faraón, sino como un mérito propio. Fue así como aparecieron los textos de los sarcófagos y se democratizaron otros rituales funerarios. Bajo esta premisa, la pervivencia en el más allá se propicia a través de una constancia de la justicia y equilibrio en el individuo; es decir, de la perpetuación de la *Maat* en un rango inferior, evitando la creación del caos por sí mismos.

Bibliografía

- ANDREWS, Carol A., “Amuletos”, en Donald B. REDFORD (ed.), *Hablan los dioses: diccionario de la religión egipcia*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 19-26.
- ALLEN, James, *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000.
- BELTRÁN DEL ALISAL, M., *El Antiguo Egipto*, 3.^a ed., Barcelona, Bruguera, 1973.
- CIMMINO, Franco, *Vida cotidiana de los egipcios*, Madrid, EDAF, 2002.
- CHAMPDOR, Albert, *El libro egipcio de los muertos*, Madrid, EDAF, 1982.
- CHAMPOLLION, Jacques-Joseph, *El mundo de los egipcios*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1975.

- ESPINEL, Andrés Diego, “El Reino Medio”, en Marcial PONS (ed.), *El antiguo Egipto*, 2.^a ed., Madrid, Ediciones de Historia, 2011, pp. 209-272.
- GRIMAL, Nicolás, *Historia del Antiguo Egipto*, Madrid, Akal, 2004.
- HAGEN, Rainer, y Rose-Marie HAGEN, *Egipto. Hombres, dioses, faraones*, Colonia, Taschen, 2005.
- INIESTA, Ferrán, *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*, Madrid, Catarata, 2001.
- LÓPEZ, Agustín, y María TABUYO, *El Libro de los muertos de los antiguos egipcios*, Madrid, Mandala, 2006.
- MORENO, Juan Carlos, “El Primer Periodo Intermedio”, en M. PONS (ed.), *El antiguo Egipto*, 2.^a ed., Madrid, Ediciones de Historia, 2011, pp. 181-208.
- MORO ALBACETE, Francisco, “La literatura funeraria de los egipcios”, *GRHIAL*, núm. 4, 2010, pp. 21-42.
- PARRA ORTIZ, José Miguel (coord.), “Introducción”, en M. PONS (ed.), *El Antiguo Egipto*, 2.^a ed., Madrid, Ediciones de Historia, 2011a, pp. 15-36.
- _____, “Las momias de las pirámides”, en *Espacio, tiempo y forma*, serie II: “Historia antigua”, t. 24, España, 2011b, pp. 211-226.
- _____, *Gentes del valle del Nilo: la sociedad egipcia durante el periodo faraónico*, Madrid, Universidad Complutense, 2003.
- _____, “Los complejos funerarios reales del Reino Antiguo: un punto de vista socioeconómico”, tesis de doctorado, Madrid, Departamento de Historia Antigua-Universidad Complutense, 1997.
- PÉREZ LARGACHA, Antonio, *Historia antigua de Egipto y del Próximo Oriente*, Madrid, Akal, 2006.
- ROTH, Ann Macy, “Apertura de la boca”, en Donald B. Redford (ed.), *Hablan los dioses: diccionario de la religión egipcia*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 30-33.
- SALA, Ramón (trad.), *La historia cotidiana a orillas del Nilo: Egipto 3050-30 a.C.*, Barcelona, Folio, 2006.
- SANMARTÍN, Joaquín, y José Miguel SERRANO, *Historia antigua del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto*, Madrid, Akal, 1998.
- SARMIENTO, María Martha, “La construcción de la identidad del rey y los orígenes de su identificación con Osiris”, *Memoria Académica. Trabajos y Comunicaciones*, núm. 36, 2010, pp. 293-309.
- TAYLOR, John (ed.), *Ancient Egyptian Book of the Dead: Journey Through the Afterlife*, Londres, British Museum Press, 2010.
- URRUELA QUESADA, Jesús, *Egipto faraónico: política, economía y sociedad*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012.

Acercamiento a las tradiciones mortuorias de Ixtumbú (sección 1), un sitio enclavado a las orillas del río Grijalva

María Rebeca Yoma Medina* / Fermín Rafael Sánchez Aldana Libano**

* Dirección de Salvamento Arqueológico, Instituto Nacional de Antropología e Historia

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

RESUMEN

Ixtumbú es uno de los 30 sitios arqueológicos ubicados a orillas del río Grijalva, unos 12 km al este de Chicoasén, en el estado de Chiapas. En la excavación de esta área se identificaron diferentes costumbres mortuorias, desde entierros de tipo ritual, entierros simples y entierros de personajes de jerarquía o con una posición diferente a las de los demás individuos. Con el acercamiento a los patrones mortuorios es posible obtener datos acerca de un nivel específico de la cultura de los grupos humanos que habitaron el sitio. Aun cuando falta realizar estudios osteológicos formales y análisis más especializados de bioarqueología, aquí pretendemos entender el desarrollo social de esta área tan poco estudiada con base en distintas líneas de investigación académica.

Palabras clave: Ixtumbú, Chicoasén, Chiapas, río Grijalva, arqueología, excavación, entierros, patrones mortuorios.

ABSTRACT

Ixtumbú is one of thirty archaeological sites on the banks of the Grijalva River, about 12 km east of the town of Chicoasén, in the state of Chiapas, Mexico. In the excavation of these areas, different mortuary customs could be identified, from ritual type burials, simple burials, burials of high-ranking individuals, and those with a position different from that of other individuals. The study of mortuary patterns yields data on a specific level of culture of the human groups that inhabited the site of Ixtumbú. Although formal osteological studies and more specialized bioarchaeological analysis have not yet been carried out, we make an effort to understand the social development of this little studied area based on different lines of academic research.

Keywords: Ixtumbú, Chicoasén, Chiapas, Grijalva River, archaeology, excavation, burials, funerary patterns.

La acelerada explosión demográfica, así como el crecimiento que en los últimos 60 años ha tenido México, han provocado una serie de demandas sociales y económicas que el gobierno federal debe resolver. Entre éstas se encuentra la generación de energía eléctrica como uno de los motores principales de infraestructura para el desarrollo del mismo o, como refiere de forma más poética el investigador Carlos Navarrete en el prólogo del libro de Lynne S. Lowe —parafraseando al periodista José Natividad Rosales—: “[...] chispazo que despertará a un gigante” (Lowe, 1998: 7).

Es así como la Comisión Federal de Electricidad (CFE), aprovechando de nueva cuenta el gran caudal del río Grijalva, en la Depresión Central del estado de Chiapas, construyó una nueva presa hidroeléctrica que se llamará Chicoasén II. Ésta se encuentra en una zona que abarca los terrenos entre las actuales presas Chicoasén (“Manuel Moreno Torres”) y Malpaso, en la zona noroeste de la entidad.

Debido a la afectación que provoca este tipo de obras de infraestructura se hizo necesaria la intervención del INAH, en este caso de la Dirección de Salvamento Arqueológico (DSA), que por ley federal se aboca a la importante y fundamental tarea de intervenir de manera inmediata para localizar e investigar exhaustivamente los aspectos arqueológicos e históricos que existan en el área, así como salvaguardar, en la medida de lo posible, el patrimonio cultural nacional que se encuentre en vías de afectación directa o indirecta debido a la construcción de esta obra hidroeléctrica (Yoma, 2013).

Con este fin se elaboró un proyecto de investigación en el que se planteaban “[...] los diversos trabajos científicos a desarrollar para recuperar, analizar e interpretar la mayor cantidad de información sobre los grupos humanos asentados en el área y que de otra forma su historia se perdería irremediamente” (Yoma, 2013: 3).

La importancia de este tipo de proyectos es que ofrecen la oportunidad de realizar trabajos exhaustivos tanto de prospección como de excavación en grandes áreas, los cuales de otra forma difícilmente se llevarían a cabo. Esto permite investigar acerca de la forma de vida de los habitantes de la región, el patrón de asentamiento existente, así como la riqueza arqueológica de aquella, lo cual repercute en el avance del conocimiento acerca de los grupos humanos asentados en estos lugares en la época prehispánica, así como sus relaciones con otras culturas.

En términos geológicos, la región de estudio se sitúa en la región fisiográfica denominada Sierra de Chiapas, dentro del Grijalva medio, que comprende desde la salida del cañón del Sumidero, río arriba, hasta Raudales de Malpaso, donde se une con el río La Venta. Se trata de una zona conformada en su mayoría por roca caliza.

Los trabajos arqueológicos en la zona comenzaron en marzo de 2014, coordinados por la arqueóloga María Rebeca Yoma Medina, investigadora de la DSA del INAH.

El proyecto arqueológico no ha concluido y se encuentra suspendido por falta de recursos económicos, así como por problemas sociales locales. Debido a estas circunstancias, aún queda mucho trabajo de campo y análisis de materiales que llevar a cabo.

El objetivo del presente escrito es dar a conocer, como un primer acercamiento, no sólo el proyecto en sí, sino también un aspecto muy relevante dentro de éste: los entierros que se han podido rescatar y aquello que podremos determinar al analizar las tradiciones mortuorias de los habitantes de la región. Para esto tomaremos como ejemplo una muestra representativa de entierros localizados en el sitio Ixtumbú, sección 1.

De lo explorado en ambos márgenes del río, hasta el momento se han localizado más de 2 500 vestigios prehispánicos, que incluyen terrazas de contención para la adecuación de la topografía a las necesidades constructivas, conjuntos habitacionales, estructuras y plazas con funciones probablemente cívico-religiosas, otras quizás administrativas, espacios de producción de bienes materiales como piezas líticas, piezas cerámicas para la elaboración y servicio de alimentos, así como hornos para producción de cal, entre otros.

Para facilitar el manejo de la información, los asentamientos se dividieron por cañadas, para un total de 30 sitios registrados hasta la fecha.

Además, contamos con un número considerable de piezas ornamentales, como orejeras y cuentas de piedra caliza, instrumentos de lítica pulida y tallada, piezas completas de cerámica, algunas como ofrendas de entierros, aparte de figurillas, por mencionar algunas.

Se han localizado 179 entierros, en su mayoría de individuos adultos, y algunos ejemplares de infantes, por lo general inhumados en plazas utilizadas ex profeso como zonas de enterramientos. Algunos cuentan con ofrendas, que consisten principalmente en objetos cerámicos y algunas cuentas de jadeíta y de piedra caliza.

Como el proyecto aún no ha concluido, hasta la fecha no se ha iniciado el análisis minucioso y formal de todos los vestigios arqueológicos recuperados, al igual que el de las osamentas, de modo que las menciones que se harán respecto de los entierros, las ofrendas y otros elementos se basarán, por lo pronto, en resultados preliminares de observación en campo al momento de descubrirlos y exhumarlos.

En este caso nos referiremos, en primer lugar, al sitio de Ixtumbú, el cual se localiza en la margen derecha del río Grijalva, limitado al oeste por el espacio denominado “canal de desvío”, muy cercano a donde se construirá la “cortina” de la presa

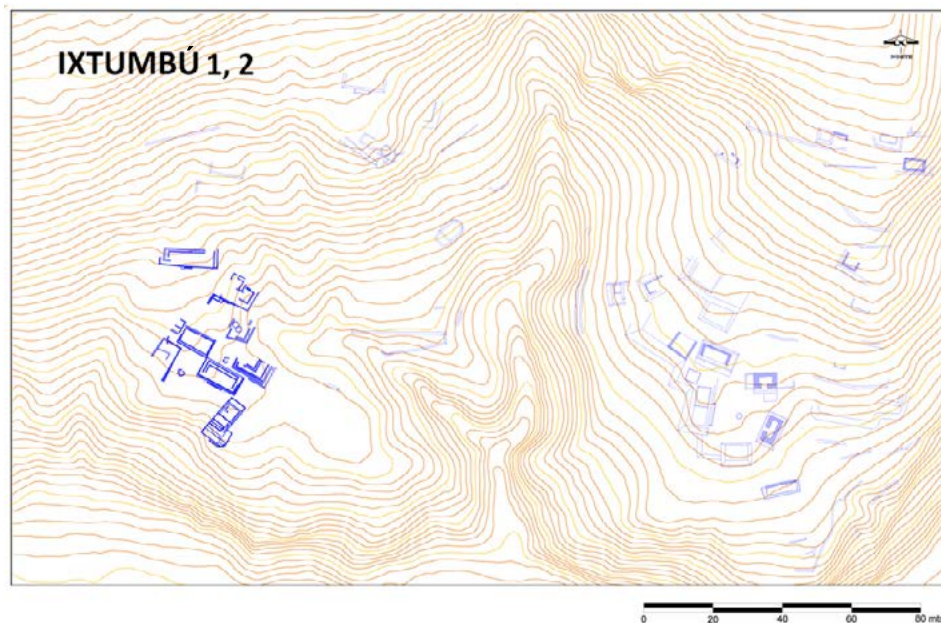


Figura 1 Plano del sitio. **Fuente** Darién Rubio Ycaza.

hidroeléctrica; al este por el arroyo llamado La Cuevita; al sur por el camino que se construyó en la margen derecha para la presa, en un camino que corre paralelo al río Grijalva (figura 1).

Por su gran extensión, se dividió en tres secciones. En total cuenta con 184 estructuras construidas con materiales locales, principalmente cantos de río, además de conglomerados y rocas de lutita, distribuidas en un espacio de 8.9 ha, donde se localizó un total de 91 entierros. El sitio presenta un patrón de asentamiento adecuado a la topografía natural del terreno donde se encuentra, tal como se aprecia en la figura 2.

La distribución de sus estructuras parece obedecer a edificios que forman plazas internas, que probablemente eran las más importantes debido a que allí se localizó una gran cantidad de entierros. Por lo tanto, podemos suponer que la función principal de este sitio era ceremonial y de enterramiento, lo cual se corroborará o desechará al llevarse a cabo los análisis formales. Los individuos localizados hasta el momento son 91, de los cuales en la sección 1 se ubicaron 52; 32 en la sección 2, y 5 en la sección 3. Cabe mencionar que un gran número de estos entierros se encontraron asociados con hornos o fogones y en el interior de plazas.

Centraremos nuestra atención principalmente en la sección 1 del sitio, debido a que es la que tiene una mayor presencia de entierros. Esta sección cuenta en total



Figura 2 Ixtumbú, sección 1. **Fuente** María Rebeca Yoma Medina y Fermín Rafael Sánchez Aldana Libano.



Figura 3 Área de enterramiento 6. **Fuente** María Rebeca Yoma Medina y Fermín Rafael Sánchez Aldana Libano.



Figura 4 Área de enterramiento 7. **Fuente** María Rebeca Yoma Medina y Fermín Rafael Sánchez Aldana Libano.

con 25 estructuras en un espacio de 16800 m². Debido a que se excavaron a la par muchos sitios y conjuntos, se decidió dividir las áreas de enterramiento con números consecutivos, según se fueron encontrando. Para el caso de la sección 1 de Ixtumbú, las tres áreas de enterramiento localizadas fueron la 6, 7 y 10.

El área de enterramiento 6 se encuentra fuera de la plaza de la estructura principal del sitio, en la sección 1, y allí se localizaron nueve individuos, tres de los cuales tenían, a manera de ofrenda, algunas vasijas cerámicas polícromas, además de que fueron los únicos entierros con ofrendas de este tipo en la zona entera. Los entierros se hallaban cubiertos por unas piedras a manera de losas, posiblemente para la protección de los cuerpos (figura 3).

El área de enterramiento 7 contaba con 29 individuos, divididos en cuatro patios, conformados por diferentes estructuras, ubicados en la parte más al sur de la sección 1 (figura 4).

Por último, el área de enterramiento 10 se ubicó justo en la plaza principal de la sección 1, donde se ubicó a 14 individuos (figura 5).



Figura 5 Área de enterramiento 10. **Fuente** María Rebeca Yoma Medina y Fermín Rafael Sánchez Aldana Libano.

En las tres áreas de enterramiento había una gran variedad en la disposición de los individuos: extendidos, en decúbito dorsal, decúbito lateral derecho e izquierdo extendidos, flexionados en decúbito lateral derecho e izquierdo, orientados hacia los cuatro rumbos —norte, sur, este y oeste— y en algunos casos dos individuos en un mismo espacio. Es interesante mencionar que hasta el momento no hemos logrado determinar un patrón de enterramiento definido para el área pues, como se aprecia, en un mismo estrato y espacio los individuos se hallan en posiciones y orientaciones por completo diferentes, lo cual plantea más interrogantes que respuestas. Esto lo iremos dilucidando conforme avancemos en los estudios de análisis del proyecto.

Debate

Una de las características culturales más importantes que han dejado los pueblos a lo largo del tiempo son las costumbres y tradiciones mortuorias, ya que en ellas se refleja parte de su ideología respecto de la vida y la muerte. Mediante sus restos materiales podemos tratar de entender su forma de vida; sin embargo, los restos humanos localizados son los que nos pueden proporcionar mayor información para obtener un mejor acercamiento a la relación sociocultural de los diferentes grupos humanos asentados en la región trabajada.

Para el caso del sitio de Ixtumbú es difícil ubicar un patrón característico de las costumbres funerarias, pues al parecer se trata de una serie de áreas de enterramiento para gente con un tratamiento especial; esto lo inferimos con base, en primer lugar, en las zonas específicas donde se depositaron los cuerpos: al tratarse de plazas públicas, es difícil suponer que se tratara de gente común, tomando en cuenta que, en general, los individuos eran enterrados en las zonas habitacionales; así, en este caso los cuerpos depositados en las plazas y estructuras se interpretan como parte de una tradición ritual o de ofrenda.

Esto no significa necesariamente que los restos allí depositados formen parte de la clase gobernante o de alta jerarquía; no obstante, consideramos que sí son entierros tratados de manera deferente, ya sea por su estatus social, su edad, género o incluso por las causas y condiciones de su fallecimiento. Martínez y Núñez (2016) hacen una comparación acerca de las costumbres funerarias entre los mexicas y tarascos según el tipo de muerte, sexo, edad y otras variables.

De los 52 entierros encontrados en la sección 1 del sitio, observamos que los hay con distintas orientaciones y posiciones anatómicas. Sin embargo, existen tres que lla-



Figura 6 Individuo 4, con ofrendas cerámicas. **Fuente** María Rebeca Yoma Medina y Fermín Rafael Sánchez Aldana Libano.

man la atención, debido a que son los únicos con ofrendas cerámicas y a que además se trata de vasijas de tipo “maya”, según inferimos por el tipo de decoración, que es policroma, y la forma de las mismas (Martin y Grube, 2008). Aun cuando los análisis formales tanto osteológicos como de los materiales cerámicos y líticos todavía no se realizan, de confirmarse esta hipótesis podrían darnos una pista sobre las filiaciones culturales de los habitantes del sitio, así como de los patrones funerarios, al menos para esos tres individuos. Los entierros se localizan en el área de enterramiento 6 (figuras 6 y 7).

Si consideramos que los 52 individuos de la sección 1 del sitio se dividen en tres diferentes áreas de enterramiento, en distintos niveles de deposición y en diferentes patios o plazas, apreciamos con claridad que es un área de extensión reducida de tamaño, sólo para las áreas de enterramiento —en conjunto aproximadamente 3000 m²—, donde posiblemente manifiesta una secuencia ocupacional larga, debido a los diversos tipos de materiales cerámicos localizados al momento de excavar. Así, no se observa un claro patrón para el proceso mortuario de los individuos, pues no sólo hablamos de una dife-



Figura 7 Individuos con ofrendas cerámicas. **Fuente** María Rebeca Yoma Medina y Fermín Rafael Sánchez Aldana Libano.

renciación en cuanto a la posición, la orientación y el número de individuos por entierro, sino también de la asociación entre ellos, la dispersión en cada una de las plazas o patios y la asociación con distintas estructuras, que en el caso de dos de los entierros de la unidad 6 se asociaron con un par de elementos circulares semejantes a hornos.

Otra situación que nos complica intentar generar patrones de enterramiento y costumbres mortuorias es la falta de análisis formales de los materiales arqueológicos del sitio y de los asociados con los entierros. Tampoco los análisis osteológicos han podido ser llevados a cabo, debido a la falta de presupuesto.

Si bien es cierto que se pueden hacer comparaciones respecto a la disposición de los entierros en un contexto determinado con otro de una temporalidad, área o asociación cultural, como aún no hemos logrado determinar la temporalidad del sitio mediante ningún tipo de datación, ya sea absoluta o relativa, hemos decidido esperar hasta que nuestro análisis esté completo, para así comparar el contexto de esta sección del sitio con otros ya estudiados, a modo de ayudarnos para poder entender el motivo de la disposición de los individuos en cada área.



Figura 8 Entierro con las piernas cruzadas. **Fuente** María Rebeca Yoma Medina y Fermín Rafael Sánchez Aldana Libano.

Aunque nuestro estudio se encuentra en proceso, tenemos ya planteadas algunas hipótesis. Mediante la observación empírica del proceso de excavación, hemos propuesto que esta sección de Ixtumbú, por el tipo de estructuras que allí se ubican, así como por la gran cantidad y complejidad del contexto mortuario, fue un área de actividades cívico-religiosas. Nuestro planteamiento se basa en la complejidad arquitectónica de las estructuras que conforman esta sección, con un total de ocho estructuras excavadas y definidas, con cuatro patios y una plaza principal. Aunado a esto, otra hipótesis es que, dada la variedad y complejidad de los distintos entierros, pensamos que podría tratarse no necesariamente de personas pertenecientes a la clase gobernante o de los sacerdotes o personajes importantes, sino de casos especiales de gente a la que por alguna razón se decidió enterrar en ese lugar, y que no eran exactamente personas comunes.

Si bien hemos manifestado que no ha sido posible observar y establecer un patrón en la manera de enterrar a los individuos, sí podemos señalar una particularidad especial en tres de los individuos localizados en el área de enterramiento 10, los cua-

les mantenían una posición extendida en decúbito dorsal con las piernas cruzadas, en dos de ellos la extremidad derecha sobre la izquierda y la izquierda sobre la derecha en el tercero (figura 8).

Otro criterio de diferenciación entre unos y otros individuos es la presencia de objetos asociados a manera de ofrenda: se trata de dos conchas, tres objetos de lítica pulida, ocho vasijas de varias formas —dos decoradas—, un metate y una cuenta de piedra. Todos estos objetos se localizaron alrededor de los entierros 4, 5 y 6 del área de enterramiento 6.

A simple vista, a pesar de mantener una relación espacial, consideramos que se trata de tipos de enterramiento diferentes, y no sólo en lo referente al patrón mortuario, sino incluso al tipo de individuos depositados en cada área. Por un lado, la presencia de ofrendas y vasijas decoradas —muy pocas encontradas en los sitios cercanos— nos hace pensar que la práctica mortuoria que se llevó a cabo allí pudo tener un significado ideológico distinto que el de los individuos encontrados en el área de enterramiento 10 y 7; esto no significa que se tratara de gente perteneciente a una clase social de mayor rango, sino tan sólo que la práctica funeraria llevada a cabo al parecer tuvo más importancia que la de los otros individuos, pues no sólo hablamos de los objetos, sino también de las grandes piedras que cubrían una parte del área de enterramiento 6.

Conclusiones

Es difícil llegar a conclusiones fidedignas en el estado que se encuentra la presente investigación, ya que éste es un primer acercamiento, además de que se trata de una muestra reducida de la gran riqueza arqueológica que hemos descubierto en la región.

Resulta fundamental que se lleven a cabo los estudios científicos que planteamos en los restos óseos, ya que nos ayudarán a comprender de manera más clara diversos aspectos de los rasgos fisiológicos, dietas, edades, sexo, alimentación, enfermedades y actividades —entre otros—, que aunados a lo observado en campo, los materiales asociados y los posibles rituales ancestrales detectados nos ayudarán a comprender tradiciones mortuorias locales, así como su relación con otros grupos humanos.

Un aspecto relevante al haber tenido la oportunidad de detectar la gran cantidad de entierros en esa área es que se trata de la única muestra amplia y representativa de restos óseos con que se cuenta hasta el momento, a modo de conocer las características poblacionales de los habitantes que vivieron en la zona de la Depresión Central de Chiapas en la época prehispánica.

Bibliografía

- ADAMS, Richard E. W., "Archaeological Reconnaissance in the Chiapas Highlands", en *Los mayas del sur y sus relaciones con los nahuas meridionales. VII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, San Cristóbal de las Casas, UNAM, 1981, pp. 105-110.
- CLARK, John E., "Los pueblos de Chiapas en el Formativo", en *Las culturas de Chiapas en el periodo prehispánico*, México, Conectulta/Conaculta, 2000, pp. 37-59.
- LEE A., Jr., Thomas, *Fronteras arqueológicas y realidades étnicas en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura/Gobierno del Estado de Chiapas, 1994.
- LOWE, Lynne S., *El salvamento arqueológico de la presa de Mal Paso, Chiapas: excavaciones menores*, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Cuaderno 24), 1988.
- MALVIDO, Elsa, Gregory PEREIRA, y Vera TIESLER (eds.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, INAH-Conaculta, 1997.
- MARCUS, Joyce, *Men's and Women's Ritual in Formative Oaxaca. Social in Preclassic Mesoamerica*, David GROVE, y A. JOYCE (eds.), Washington, D. C., Dumbarton Oaks, 1999, pp. 67-96.
- MARTIN, Simon, y Nikolai GRUBE, *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of Ancient Maya*, Londres, Thames & Hudson, 2008.
- MARTÍNEZ, Roberto, y Luis NÚÑEZ, "Muerte al filo de la humanidad: algunas reflexiones en torno a la conciencia de los orígenes del pensamiento religioso", *Arqueología*, núm. 51, 2016.
- MULLERRIED, Federico K. G., *Geología de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, 1957.
- MURILLO RODRÍGUEZ, Silvia, "El tratamiento mortuario del cuerpo humano en las antiguas poblaciones mexicanas", *Journal of the Institute of Iberoamerican Studies*, vol. 15, núm. 2, diciembre de 2013, pp. 207-231.
- ROMANO PACHECO, Arturo, "Sistemas de enterramiento", en Juan COMAS (ed.), *Antropología física: época prehispánica*, México, INAH-SEP, 1974, pp. 83-135.
- SOTELO SANTOS, Laura E., "Los dioses: energía en el espacio y el tiempo", en Mercedes DE LA GARZA y Martha I. NÁJERA C. (eds.), *Religión maya. Enciclopedia iberoamericana de religiones*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 83-114.
- STUART, David, "La ideología del sacrificio entre los mayas", *Arqueología Mexicana*, núm. 63, 2003, pp. 24-29.
- RUZ LHULLIER, Alberto, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, México, FCE, 2005.
- YOMA M., María Rebeca, "Proyecto arqueológico Chicoasén II, estado de Chiapas", manuscrito, México, Dirección de Salvamento Arqueológico-INAH, 2013.

El camino al Mictlán: ¿ruta al tormento o al origen?

Mónica Luna López
Escuela Preparatoria Oficial 161

RESUMEN

La muerte es un tema intrigante, una preocupación inmersa en el pensamiento desde el inicio de los tiempos, un proceso cotidiano e irreversible cuyos intentos por evitarlo y trascender se han convertido en una lucha eterna; nos lleva a pensar en quiénes somos y genera angustia ante la finitud, aunque no por el suceso en sí, sino por lo que haya después. La idea de trascender ha creado valores para calmar la incertidumbre y afrontar el final con sitios para el descanso eterno, como el más allá; en la cosmovisión nahua había cuatro, tal vez erróneamente llamados “infiernos”, a donde se iba según la manera de morir: el Chichihualcuahco, el Tlalocan, el Sol y el Mictlán. Aquí me enfoco en el Mictlán para reconstruir los pasos o “inframundos” que debían librarse para llegar al destino final, a fin de mostrar la concepción y características del “inframundo” mesoamericano, y sus diferencias con el “infierno” de la concepción cristiana.

Palabras clave: inframundo, infierno, muerte, cosmovisión, dualidad.

ABSTRACT

Death is an intriguing issue, an immense concern in human thought from the beginning of time, a daily, irreversible and inevitable process of becoming; man's attempts to avoid and transcend it have become a hopelessly eternal struggle. Death leads us to thinking about who we are and creates distress over finiteness, not as an act feared in itself, but for what comes after it. The idea of transcending over time has given man values to calm the uncertainty and to come to grips with the end with places of eternal Rest, The Hereafter, the hope of existence in another place. In the Nahuatl worldview there were four places, perhaps erroneously called “hells,” destinations determined by the way the individual died: Chichihualcuahco, Tlalocan, the Sun, and Mictlan. Here I will address Mictlan to reconstruct the steps or “underworlds” that the deceased had to pass to reach the final destination in order to show the conception and characteristics of the Mesoamerican “underworld,” and to highlight the differences with Christian conceptions of “hell.”

Keywords: underworld, hell, death, worldview, duality.

Los estudios más recientes en torno al tema del Mictlán se deben fundamentalmente a los aportes de Alfredo López Austin, Eduardo Matos Moctezuma y Patrick Johansson. López Austin (1984, 1994) propuso un modelo para entender la cosmovisión de la tradición mesoamericana a partir de los conceptos de vida y muerte y su relación con el tiempo, la materia y la existencia; Matos Moctezuma (1987, 1996, 1997a, 1997b, 1998, 2005) sostiene su trabajo en las dicotomías y en la diosa Tlaltecuhltli, y Johansson (1992, 1993, 1997, 1998, 2000, 2003, 2012) arguye que la muerte es un tema concerniente a los vivos, quienes crean una visión del más allá como necesidad del imaginario del hombre vivo, apoyados en la renovación y el mantenimiento de la vida.

Como todos los estudiosos del tema, me he enfrentado a la misma problemática en cuanto a las fuentes; a pesar de que en poemas y cantos nahuas se alude de modo metafórico a los temas de la vida, la muerte y el lugar de los muertos, no hay mención de los niveles de éste. Sólo existen dos fuentes que describen este camino, y no a detalle —cómo nos gustaría—, aunque gracias a ellas me fue posible plantear determinadas preguntas para una primera fase de investigación. Estas dos fuentes, el *Códice florentino* y el *Códice Vaticano A*, son de origen virreinal. El primero fue redactado por fray Bernardino de Sahagún, quien recopiló la información por medio de informantes indígenas y nos relata con amplitud diversos aspectos sociales y culturales de los indígenas; sin embargo, sólo en un breve apartado describe los niveles hacia el Mictlán. La segunda obra, también conocida como *Códice Ríos* —ya que fue supervisada por fray Pedro de los Ríos—, presenta aspectos relacionados con la cosmogonía indígena, y en sus primeras láminas muestra una representación vertical de los niveles cósmicos del cielo, la Tierra y el inframundo.

El objetivo principal de este artículo es presentar algunas características del Mictlán, a fin de averiguar si el camino a esa región era en realidad una ruta hacia tormento o al propio origen. Para esto comenzaré por abordar el tema de la muerte, al rescatar en primera estancia su concepto. Me parece fundamental retomar tres acepciones que nos ofrece la Real Academia Española: la primera corresponde a la “cesación o término de la vida”; la segunda, acorde con el “pensamiento tradicional”, corresponde a “la separación del cuerpo y el alma”; por último, en la quinta acepción se menciona la “figura del esqueleto humano, a menudo provista de una guadaña” (RAE, 2016). Básicamente esta última definición es como hoy en día se nos muestra el símbolo universal de la muerte.

La muerte es un tema cotidiano: a diario hay noticias de muertos aquí y allá en notas periodísticas que nos invitan a reflexionar acerca de quiénes somos y qué he-

mos hecho con nuestra vida, al generar una preocupación sobre nuestra propia existencia y si el momento de nuestra muerte se encuentra próximo. Más allá del miedo a la muerte como tal, tememos que nadie advierta nuestra ausencia y desaparezcamos sin dejar rastro, por lo que la auténtica preocupación se centra en la idea de la trascendencia: si es que dejaremos un legado y si iremos a algún otro lugar después de fallecer.

Esta idea de trascendencia a lo largo del tiempo ha dotado al ser humano de diversos valores que lo ayudan a calmar su preocupación y afrontar su final. Para trascender, hemos creado lugares de descanso eterno reconocidos como el “más allá”, lo cual implica no dar por hecho el término de la vida, sino crear una nueva esperanza de existencia en otro sitio. Todas las religiones antiguas del mundo han reflejado esta forma de pensar, y el México prehispánico no queda fuera de esta tradición. Un caso particular es la cosmovisión de los antiguos nahuas, que les permitió amenizar esta lucha contra la muerte y la trascendencia.

Cosmovisión mesoamericana cíclica y dualista

Antes de adentrarnos en el tema de la muerte durante la época prehispánica resulta fundamental entender la importancia de la cosmovisión mesoamericana. En aquel periodo se tenía una creencia peculiar acerca del cosmos, en cuanto a que la vida en el universo transcurría de manera cíclica, fuertemente apoyada en los preceptos de la dualidad.

A partir de la definición de cosmovisión, López Austin explica que la cosmovisión es un

[...] conjunto estructurado de sistemas ideológicos que emana de los diversos campos de acción social y que vuelve a ellos dando razón de principios, técnicas y valores. Su racionalidad se enriquece al operar en los distintos campos de acción social. Como la cosmovisión se construye en todas las prácticas cotidianas, la lógica de estas prácticas se traslada a la cosmovisión, la impregna [López, 1994: 6].

Es decir, la ideología mesoamericana debía operar e influir en todos los aspectos sociales, culturales, políticos y económicos; ante esto se entendería que la religión mesoamericana se pudiera haber basado en creencias y prácticas de una sociedad agrícola, como la de los antiguos nahuas.

Ahora bien, en el pensamiento mesoamericano existía una concepción cíclica y dualista del universo. Al respecto, Johansson (2000: 150) escribe que “para la cultura náhuatl la cual considera que el movimiento (*ollin*) es vida, la entropía o pérdida de energía presenta un peligro mortal. Se preveía por lo tanto una regeneración periódica de todo lo existente”. Así, la vida existente en el universo, ya fuera animal, vegetal, mineral, humana o incluso el tiempo se regían por determinados periodos que se encontraban en constante renovación.

Además, la cosmovisión mesoamericana se sustentaba en una serie de dicotomías expresadas en pares de opuestos, cada uno tan indispensable como complementario para el otro. Ejemplos de estas dicotomías serían “hombre-mujer”, “frío-calor”, “noche-día”, “vida-muerte” e “inframundo-cielo”, por mencionar algunos (López, 1998: 9). Otra dicotomía fundamental para definir la cuestión sobre el camino al Mictlán es la de “vida-muerte”, ya que la segunda es necesaria porque renueva y mantiene a la primera. A la vez, estas dicotomías se relacionan entre sí, ya que en la división del cosmos el ser humano se vinculaba con el calor, la luz, el día, el cielo y la vida, a diferencia de la mujer, quien lo hacía con el frío, la oscuridad, la noche, el inframundo y la muerte: características que describen al propio Mictlán y que más adelante se retomarán.

Los imaginarios mesoamericanos después de la muerte

Para los antiguos nahuas, la muerte significaba la desagregación y dispersión de los componentes del ser humano. López Luján (1996) menciona que el hombre se conformaba de materia pesada en su cuerpo y, alojadas dentro de él, en determinados órganos vitales existían entidades anímicas invisibles y ligeras, y que a la vez esas entidades y órganos correspondían a niveles cósmicos. La primera entidad anímica, el *teyolia*, contenía la esencia humana, la vida misma, el pensamiento y el parentesco; ésta se alojaba en el corazón, relacionada con el nivel cósmico de la Tierra, si bien al morir la esencia del hombre se dirigía a la región de los muertos. La segunda era el *tonalli*, que contenía la individualidad y el destino personal, se alojaba en la cabeza y, al morir el hombre, se dirigía al Sol, ya que los antiguos nahuas creían que el *tonalli* era tomado de allí, por lo que se relacionaba con el nivel cósmico del cielo. La tercera era el *ihiyotl*, considerado como el motor de las pasiones; se alojaba en el hígado y se relacionaba con el inframundo, aunque no era precisamente la entidad que viajaba a esa región.

Sustentados en la idea de la trascendencia, los antiguos nahuas crearon cuatro imaginarios a los que se dirigirían al finalizar su vida; estos lugares eran destinados según la calidad de muerte, es decir, con base en la manera de morir: el Chichihualcuahco, el Tlalocan, el Tonatiuh Ilhicatl y el Mictlán.

Al Chichihualcuahco iban los nonatos. Esta región se conformaba por un gran árbol-nodriz que alimentaba a los infantes hasta que se les presentara una segunda oportunidad de vida. El Tlalocan era el llamado “paraíso terrenal” o paraíso acuático donde residía el dios Tláloc; a esta región iban los muertos fallecidos por alguna cuestión relacionada con el agua. Al Tonatiuhichan o Sol sólo podían ir los guerreros muertos en batalla, comerciantes fallecidos en expediciones, los sacrificados para el dios del Sol y las mujeres muertas en parto. Por último, al Mictlán estaban destinados los difuntos por muerte común.

El Mictlán y sus características

El Mictlán es generalizado como “lugar de los muertos”, cuya etimología corresponde a los vocablos nahuas *-micca*, “muerto”, y *-tlan*, “lugar de” (León, 1901: 53). Las fuentes lo presentan como un lugar oscuro, peligroso y desconocido. Existen otros nombres para denominar a esta región: “Nuestra casa definitiva”, “El lugar común a donde iremos a destruirnos, a perdernos”, “El lugar al que todos vamos”, “A donde todos van”, “El lugar de los descarnados”, “Lugar de los dañados”, “Casa de la oscuridad”, “Casa de la noche”, “Lugar sin chimenea, lugar sin casas” y “Lugar sin orificio para el humo” (De la Garza, 2015: 26-27); nombres con los que se pueden reafirmar algunas características del sitio (lámina 1 del *Códice Vaticano A*).

El Mictlán se identificó con el número 9 debido a la relación que existe con el número de niveles que debían recorrerse para llegar hasta él; se relacionaba con la putrefacción, lo fétido, lo frío, lo húmedo, lo acuoso, la oscuridad y la noche. Algunos animales que moraban allí y asistían a los dioses Mictlantecuhtli y su consorte Mictēcacíhuatl eran los búhos, murciélagos, gusanos y ciempiés (López, 1997: 29). Geográficamente se le ubicaba en el Norte, pero también en el centro y debajo de la Tierra.¹

¹ Durán (1981) menciona que el Mictlán se encuentra en el Norte; Sigüenza (De la Garza, 2015: 34), Clavijero (1991) y Orozco y Berra (1978) lo ubican debajo de la Tierra, en el centro. Por otra parte, Soustelle (1983), Vicente Mendoza (1962) y Matos Moctezuma (1987) arguyen que se ubica al norte y en el centro, debajo de la Tierra.

Existía una relación íntima entre la muerte y la Tierra, porque se concebía a esta última como un ser que devoraba carne.² En las representaciones iconográficas se le muestra como una cueva con boca, como monstruo con características de saurio y como una vagina dentada; esta última representación la dota de carácter femenino en el cosmos.

Los antiguos nahuas creían que el ser humano tenía un vínculo con la Tierra y la región de la muerte, pues los dioses del inframundo lo reclamaban como propio, se-dientos de su cuerpo, de la misma manera en que el hombre dependía de los productos terrestres —es decir, de los alimentos que consumía— (López, 1996: 359). Por lo tanto, había una deuda por parte del ser humano con la Tierra, la cual debía saldarse con la misma muerte, para dar funcionamiento a la idea cíclica del universo.

Los niveles del inframundo

Para retomar la información de los códices *Florentino* y *Vaticano A*, que son los que mencionan como tales los niveles verticales para llegar al Mictlán, en el cuadro 1 hago una comparación de los inframundos.

Aunque varios de los niveles que muestran estas fuentes no coinciden o se presentan en un orden distinto, los nombres arrojan información que puede emplearse para completar las características e integrarlas en una visión general de lo que existe en el Mictlán.

Como primera diferencia entre las fuentes se debe mencionar el número de niveles que muestra cada códice: el *Florentino* muestra ocho niveles, a diferencia del *Vaticano A*, que presenta nueve. Ahora bien, en comparación con los nombres de cada nivel, cabe destacar que sólo coinciden cuatro de ellos con tipologías similares, mientras que los otros se encuentran ausentes. Así, para el primer nivel el *Códice Vaticano A* muestra a la Tierra, mientras que el *Florentino* no hace mención alguna —de hecho no existe este nivel—. En cuanto al río, el *Vaticano A* lo presenta como “Pasadero de agua” en el segundo nivel, y el *Florentino* lo coloca en el octavo nivel como “Río Chiconahuapan”. Otra descripción de nivel coincidente son los “Cerros que chocan”, que en el *Florentino* literalmente se presenta así, en un segundo nivel; en cambio, en el *Vaticano A* se muestra en el tercer nivel, como “Montañas que se juntan”. Para el nivel que hace referencia a un “Viento de obsidianas”, el *Vaticano A* lo presenta en el quinto

² Deidad telúrica conocida como Tlaltecuhli.

Cuadro 1. Los niveles del inframundo. Comparación de los inframundos mesoamericanos

NIVEL	CÓDICE FLORENTINO	CÓDICE VATICANO A
1	No hay	La tierra (Tlaltecuhli)
2	Dos cerros que chocan	Pasadero de agua (río)
3	Culebra que aguarda el camino	Montañas que se juntan
4	Lugar de la lagartija verde	Montaña de obsidiana
5	Ocho páramos	Lugar donde sopla el viento de obsidiana
6	Ocho collados	Lugar donde tremolan las banderas
7	Viento frío de navajas	Lugar donde se flecha la gente
8	Río Chiconahuapan (ayuda de perro)	Lugar donde son comidos los corazones
9	Mictlán	Lugar sin orificio para el humo

nivel como “Lugar donde sopla el viento de obsidiana”, mientras que el *Florentino* lo muestra en el séptimo como “Viento frío de navajas”. La última coincidencia entre las fuentes corresponde al noveno nivel, el lugar de los muertos, donde moran los dioses Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl: mientras que el *Florentino* lo muestra como Mictlán, el *Vaticano A* lo presenta como “Lugar sin orificio para el humo”.

Los niveles que no coinciden en estas fuentes son “Culebra que aguarda el camino”, “Lugar de la lagartija verde”, “Ocho páramos” y “Ocho collados”, mostrados en el *Códice florentino*, en tanto que el *Vaticano A* presenta “Montañas de obsidiana”, “Lugar donde tremolan las banderas”, “Lugar donde se flecha la gente” y “Lugar donde son comidos los corazones”.

La interpretación de los niveles del inframundo

Como parte de mi proyecto terminal de Difusión de la Historia en la licenciatura (Luna, 2015), realicé una breve investigación historiográfica e iconológica que me permitió reflexionar acerca de las características que tenían cada uno de los niveles del inframundo. Con la ayuda del ilustrador Farid Ramírez Jasso, llevamos una serie de bocetos sobre los niveles del inframundo, con base en los niveles mencionados por el *Códice Vaticano A*. Debo recalcar que el ilustrador logró plasmar de manera exitosa las ideas que le planté y, a pesar de que los diseños sólo fueron realizados en escala de grises, presentan una aproximación más realista de las imágenes retomadas de los códices para decorar cada nivel.

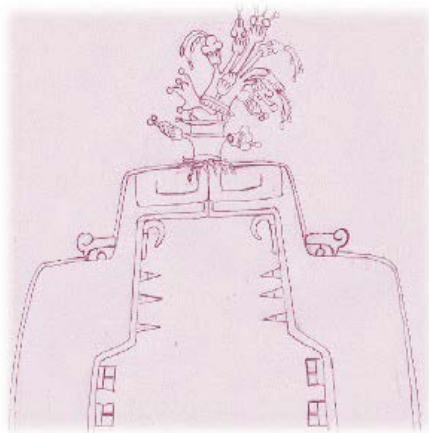


Figura 1 La Tierra. **Ilustración** Farid Ramírez Jasso.

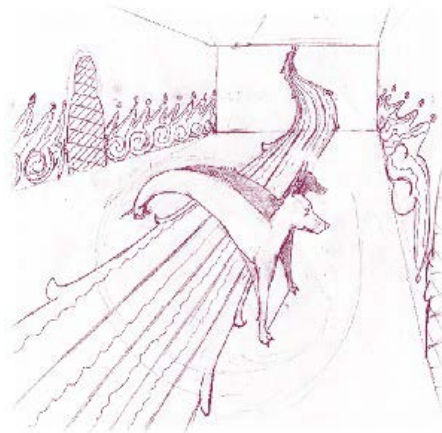


Figura 2 Pasadero de agua. **Ilustración** Farid Ramírez Jasso.

Además de describir algunas de las características retomadas para realizar los bocetos de los niveles o caminos al Mictlán, así como de realizar una breve interpretación de lo que podría suceder en ese sitio, se proponen aquí ciertas ideas que permiten dilucidar que el camino al Mictlán era un camino al origen. Cabe destacar que la información mostrada para ciertos niveles es una mera interpretación, a partir de algunos puntos peculiares de la cosmovisión mesoamericana, pues no hay que perder de vista la inexistencia, hasta ahora, de fuentes que los detallen.

Recordemos que el *Códice Vaticano A* muestra como primer nivel a la Tierra. En la figura 1 se observa una cueva dentada que funciona como acceso al inframundo, pues en la cosmovisión mesoamericana se tenía la creencia de que las cuevas eran entradas que conectaban con esa región. En el marco de la entrada hay colmillos y muelas, en tanto que las decoraciones laterales corresponden a ojos: características que la definen como monstruo de la Tierra y devoradora de carne, una idea presentada por Matos Moctezuma (2010: 137).

En la parte superior de la cueva se ve un “árbol truncado”: el Tamoanchan, correspondiente al lugar de la creación total de lo existente, un lugar de creación continua que representa el acto sexual mismo; es decir, la manera en que el árbol cósmico funciona como eje del universo, relacionado por una parte con el monstruo de la Tierra y, por otra, con el camino entre la morada de los dioses, de los hombres y con el mundo de los muertos (López, 2000: 91).

Justo esta idea muestra el carácter dualista de la cosmovisión mesoamericana, al recalcar la dicotomía de “vida-muerte” con la que he insistido desde la introducción

al tema. Bajo el sustento del planteamiento de Matos Moctezuma (2010: 137), quien enfatiza el papel de Tlaltecuhltli como devoradora-partidora, se centra el papel de la Tierra en un cambio de forma que permite al hombre muerto llegar al lugar de destino mediante el proceso de ser devorado por ella, en este caso al Mictlán. Asimismo, el autor contextualiza el número de niveles del camino al Mictlán con el carácter femenino de la Tierra, distinguiéndola como una matriz, pues menciona que los nueve niveles corresponden a los nueve meses en que la menstruación se detiene para crear la vida; así, en el momento que el hombre muere, éste debe regresar por esos niveles, pasando por el camino inverso del que le dio vida (Matos, 2010: 138).

Otra característica que fundamenta el camino al Mictlán como ruta al origen se presenta en el segundo nivel, el “Pasadero de agua”. Bajo el planteamiento de López Austin (1994: 161), dentro de los dominios de lo húmedo, frío y acuoso se alojaban los “mantenimientos” que producían el crecimiento y la reproducción tanto de hombres como de animales, plantas y riquezas. Uno de los principales mantenimientos era el agua, de suma estima para las sociedades agrícolas como la nahua, pues se le consideraba fertilizadora de la Tierra.

En la figura 2 se observa un río con un puente en forma de perro xoloitzcuintle, en alusión a la creencia nahua de que el río se cruzaba con la ayuda de estos animales. Tal creencia puede basarse en la leyenda del viaje de Quetzalcóatl al inframundo, ayudado por su nahual o doble Xólotl, dios del atardecer, el cual tenía características de perro y quien además acompañaba al Sol en su recorrido por el inframundo. De ahí la idea de la réplica de esta leyenda.

El tercer nivel, “Montañas que se juntan”, se puede interpretar siguiendo las importantes dicotomías mesoamericanas: una de las montañas representaría la vida y la otra, la muerte, y la acción de que choquen o se junten alude a la reflexión que el hombre muerto debía hacer acerca de su nueva condición de “muerte” y aceptarla, a fin de seguir avanzando hacia los siguientes niveles del camino al Mictlán, donde actuaban para descomponer el cuerpo.

Por otro lado, Matos Moctezuma (1987: 29) argumenta que una montaña representa el “cerro de los mantenimientos” —Tonacatépetl— del dios Tláloc, y el otro el Coatepec de Huitzilopochtli, el primero correspondiente a la fertilidad y la vida, y el segundo a la guerra y al simbolismo de la muerte. El autor indica que el Templo Mayor representa esos dos cerros sagrados: los altares que se encuentran allí son montañas que deben cruzarse para emprender el viaje al inframundo. Por eso en la figura 3 se presentan esos cerros, en alusión a los ciclos de la agricultura —uno a la fertilidad y otro a la sequía—, con base en las dicotomías mesoamericanas.



Figura 3 Montañas que se juntan. **Ilustración** Farid Ramírez Jasso.

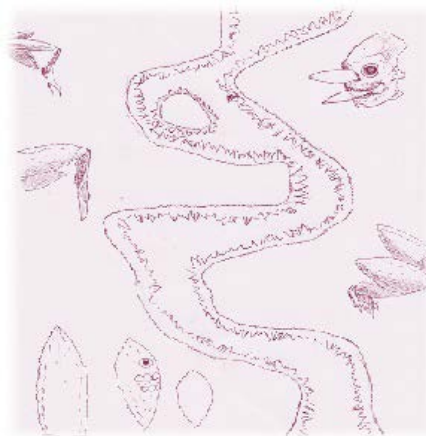


Figura 4 Montaña de obsidiana y Lugar donde sopla el viento de obsidiana. **Ilustración** Farid Ramírez Jasso.

El cuarto y quinto niveles, “Montaña de obsidiana” y “Lugar donde sopla el viento de obsidiana”, se sintetizan en la figura 4, con base en la interpretación de que los niveles del inframundo son pasos por los cuales el cuerpo humano se descompone; la imagen muestra un camino decorado con navajas de obsidiana, las cuales hacían cortes en el muerto para desprenderlo de la carne, la cual ya no necesitaría más, pues sólo era un vehículo animado por las tres entidades anímicas que se alojaban en el cuerpo: el *tonalli*, alojado en la cabeza; el *ihiyotl*, en el hígado, y el *teyolia*, en el corazón.

Cabe destacar la importancia de la obsidiana para los mesoamericanos, pues se trata de una roca volcánica con la que se elaboraban cuchillos y ornamentos. En la iconografía de la época el cuchillo de obsidiana se vinculaba con la muerte, y observamos que entre los atributos del dios Mictlantecuhtli éste porta uno, en sustitución de la nariz; asimismo, en imágenes de códices hay sacerdotes practicando un corte en el pecho para sacar el corazón de los sacrificados.³

El sexto nivel, “Lugar donde tremolan las banderas”, se describe como un sitio en el que la gente se volteaba y “tremolaba como bandera”, lo cual se interpretaría como una metáfora de que el difunto, al volverse, se desprendía de los valores, las costumbres y las experiencias aprendidos en vida, de modo que su entidad anímica del *teyolia* llegara al Mictlán. En la figura 5 se exponen banderines y cuerpos demasiado flexibles, con lo que se alude a la idea de que las pieles ya fueron arrancadas de los cuerpos.

³ Un ejemplo de estas escenas lo observamos en la foja 8 del *Códice Laud*.



Figura 5 Lugar donde tremolan las banderas. **Ilustración** Farid Ramírez Jasso.



Figura 6 Lugar donde se flecha la gente. **Ilustración** Farid Ramírez Jasso.

El séptimo nivel, “Lugar donde se flecha la gente”, era una región a la que llegaban las flechas perdidas en la guerra para obstruir el paso de los difuntos. En la figura 6 se presentan, desde una vista lateral, hombres que se van debilitando por la intensidad de una lluvia de flechas como obstáculo. Sin embargo, esta idea de obstáculo resultaría contradictoria con el planteamiento inicial del regreso al lugar de origen explicado para los primeros niveles. Si el hombre quiere aplazar su existencia en otro lugar después de morir, entonces ¿por qué habrían de existir obstáculos que impidan su trascendencia durante el camino al Mictlán? Con base en el planteamiento de Matos Moctezuma, esta ruta es un retorno al útero de la Tierra, el lugar donde nacieron los hombres. No obstante, como sabemos, las fuentes que nos presentan el camino al Mictlán son de origen colonial, y resulta evidente la influencia de ideas religiosas españolas; acaso por eso este sitio se presente como un obstáculo o como un lugar de tortura, equiparado con el infierno cristiano.

En el octavo nivel, “Lugar donde son comidos los corazones”, existía un enorme jaguar que devoraba los corazones de los muertos. En primer lugar hay que rescatar el significado de ese animal para los nahuas, considerado como el señor de los animales —de la misma manera que los gobernantes de los hombres—, por lo que está asociado con el poder; por otra parte, debido a su valentía y orgullo se le ligaba con los guerreros; por último, representaba al nagual de Tezcatlipoca, patrono de la realeza e inventor de los sacrificios humanos (Saunders, 2005: 35), relacionado con los números vinculados con la noche y la Tierra (Johansson, 1993: 186). No hay que olvi-



Figura 7 Lugar donde son comidos los corazones. **Ilustración** Farid Ramírez Jasso.



Figura 8 Lugar sin orificio para el humo. **Ilustración** Farid Ramírez Jasso.

dar que el jaguar, de acuerdo con las dicotomías de la cosmovisión mesoamericana, se relacionaba con las categorías que representaban lo femenino; por lo tanto, la Tierra misma (López, 2010: 29).

En la figura 7 se muestran las fauces abiertas de este animal, representando a la Tierra que devora; se aprecian una serie de corazones dirigidos hacia la boca del jaguar, con la idea de que son comidos por él. Para retornar a la idea de la verticalidad de los niveles del inframundo como camino al Mictlán, este nivel funcionaría como el último donde el cuerpo se descompone y separa de la entidad anímica del *teyolia*, la cual sería depositada más tarde en el Mictlán, a la espera de ser utilizada para otra existencia, bajo la idea del reciclamiento de la fuerza (López, 1994: 222).

Por último, en el noveno nivel, “Lugar sin orificio para el humo”, el difunto terminaba su camino: después de cuatro años llegaba a la región habitada por los dioses Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, donde se resguardan los huesos primigenios y se alimentan de la podredumbre.

En la figura 8 se presenta una escalinata que conduce hacia el altar de los dioses de la muerte. En la parte inferior del recinto se muestra un lago de breña con fracciones de huesos humanos, para representar los miasmas característicos de la región de los muertos. Hay una escalera con ocho tramos que aluden a los ocho niveles que anteceden al Mictlán: los escalones se encuentran decorados con bandas cruzadas, chorros de sangre, corazones, cráneos e insectos. Los laterales de la escalinata están enmarcados por costillas que la enlazan con su parte inferior. El recinto se halla deco-

rado con dos cabezas de ofidios. En la parte central se colocó, a la izquierda, a Mictlantecuhtli, y a la derecha, a Mictecacihuatl. Arriba de los dioses se presentan búhos y murciélagos, animales que funcionan como sus mensajeros. La parte superior está decorada con una banda dentada, en referencia a las fauces de la Tierra, y con otra banda con corazones, para mostrar que son depositados allí.

Conclusión

La idea principal de este artículo consistía en determinar si el camino al Mictlán era una ruta al tormento o al origen. Tras analizar sus niveles, definimos ciertos argumentos con los que podemos demostrar que se trata de un camino al origen. En primer lugar hay que atender la relación que existe con “la Tierra”, la cual se presenta como una cueva que funciona como entrada al inframundo y como vagina dentada que la dota de características femeninas, ya que sus dientes definen su carácter devorador de cuerpos.

Recordemos que Matos Moctezuma (1987: 31) enfatiza el papel de Tlaltecuhli como devoradora-partidora, y define a la Tierra como la matriz; relaciona los niveles del camino al Mictlán con los nueve meses en que la menstruación se detiene para crear la vida, por lo que considera que la ruta hacia aquél es el retroceso a esa matriz que le dio vida.

Por su parte, Johansson (2012: 50) nos dice que el vientre de una mujer embarazada es el Mictlán, así como este lugar es un espacio-tiempo con carácter regenerativo, concepto que se refleja en las tumbas mesoamericanas.

López Austin (1994: 222) menciona que en el Mictlán se pagan las faltas y pecados, pero también la deuda por existir, y más que propiciar la desaparición del ser, existe un reciclamiento de su fuerza, dada la idea de conservación de la esencia humana del “corazón” para reutilizarse luego de la limpieza. El autor argumenta que la muerte es el inicio de la separación de los componentes mundanos, y en el Mictlán el hombre se libera de sus últimas adherencias para que la esencia del *teyolia* retorne al estado puro de “semilla” en el piso más profundo de esa región. Por otro lado, el Mictlán está íntimamente vinculado con el Tamoanchan, que funciona como uno de los centros del cosmos, en vista de que la raíz del árbol florido que lo representa se hunde para formar el mundo de los muertos (López, 1994: 229).

Así, ante estos planteamientos podemos decir que el camino al Mictlán es un retorno al origen y que la idea del lugar de tormento es generada por la tergiversación de los conceptos indígenas por parte de los españoles, ocasionado por la conquista mi-

litar y espiritual. Sabemos que la intención de éstos al conquistar América, además de extender sus dominios territoriales, era combatir la “herejía” en las nuevas tierras.

Cuando españoles e indígenas se encontraron en el Nuevo Mundo, se enfrentaron a cierta confusión ante lo que observaban. Georges Baudot (1996: 43) explica esta idea al relacionarla con la alteridad, y plantea el término de “monstruosidad”, que hace referencia a la “otredad, lo invisible, lo insospechado e inefable”; es decir, el término “monstruosidad” es usado para representar objetos e ideas para los cuales no existían palabras, representaciones ni figuraciones. Por lo tanto, en el proceso de asimilar lo “extraño” que observaban ambos grupos —es decir, lo desconocido e inusual para su cultura— se tendió a comprender y relacionar eso “extraño” con representaciones familiares que sí se conocían en su cultura. Algunas de las características que los europeos consideraban monstruosas eran la organización social, el ritual religioso, así como la forma de comportamiento y comunicación con las divinidades. Ante esto, Baudot (1996: 49) considera que se transformaba a los indígenas en monstruos para así implantar una relación de explotación y dependencia hacia los españoles.

Muchas de las divinidades que los indígenas adoraban fueron relacionadas por los españoles con demonios; lo mismo ocurrió con el Mictlán, pues lo equiparaban con el infierno cristiano —tergiversando así su sentido original— y un lugar de sufrimiento y tortura. Recordemos que en el pensamiento religioso católico el infierno es el lugar al que los fieles que cometen pecados van a pagar la deuda —por así decirlo— contraída al nacer y vivir. Por otro lado, se destaca el papel que juega la moral, porque las malas decisiones y acciones tomadas por el hombre en vida se pagan en esta región después de la muerte.

Sin embargo, a diferencia del inframundo mesoamericano, el Mictlán era un lugar al que se iba tras una muerte común, y simplemente era el retorno al lugar de origen: más que pagar una deuda por los pecados cometidos en vida, el ser humano saldaba una deuda porque consumía de la Tierra y, en reciprocidad, la Tierra misma debía alimentarse de él.

Bibliografía

- BAUDOT, Georges, *México y los albores del discurso colonial*, México, Patria/Nueva Imagen, 1996.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1991.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, México, FCE, 1981.
- GARZA GÁLVEZ, Ignacio de la, “El Mictlán entre los mexicas”, tesis de licenciatura (s. p.), México, UNAM, 2015.
- JOHANSSON, Patrick, “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 43, 2012.

- _____, “La muerte en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, núm. 60, 2003.
- _____, “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 31, 2000.
- _____, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, Puebla, Secretaría de Cultura del Gobierno de Puebla (Portal Poblano), 1998.
- _____, “La fecundación del hombre en el Mictlán y el origen de la vida breve”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, 1997, pp. 69-88.
- _____, “Tezcatlipoca o Quetzalcóatl: una disyuntiva mítico-existencial precolombina”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 23, 1993.
- _____, *Festivos, ritos y rituales precolombinos*, México, Conaculta, 1992.
- LEÓN, N., *Ljobaá o Mictlán*, México, Delegación Mexicana, 1901.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “La sexualidad en la tradición mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, núm. 104, 2010.
- _____, “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”, *Monografías del Jardín Botánico de Córdoba*, México, UNAM, 2000.
- _____, “La parte femenina del cosmos”, *Arqueología Mexicana*, núm. 29, 1998.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- _____, *Cuerpo humano e ideología. Concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1984.
- _____, “Los caminos de los muertos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 2, 1960.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo y Vida MERCADO, “Las esculturas de Mictlantecuhtli de la Casa de las Águilas”, en *Camino de Mictlán...*, México, INAH, 1997, pp. 8-38.
- LUNA LÓPEZ, Mónica, “Todos los caminos llevan a la muerte... te presento uno: el Mictlán”, tesis (s. p.), México, Área Terminal de Difusión de la Historia-UAM-I, 2015.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *La muerte entre los mexicas*, México, Tusquets, 2010.
- _____, *Vida, pasión y muerte en Tenochtitlán*, México, FCE, 2005.
- _____, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, FCE, 1998.
- _____, *Camino al Mictlán*, México, INAH/Asociación de Amigos del Templo Mayor, 1997a.
- _____, “Tlaltecuhli. Señor de la Tierra”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, 1997b.
- _____, *Muerte a filo de obsidiana*, México, FCE, 1996.
- _____, *El rostro de la muerte en el México prehispánico*, México, GV, 1987.
- MENDOZA, Vicente, “El plano o mundo inferior. Mictlán, Xibalba, Nith y Hel”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 3, 1962.
- OROZCO Y BERRA, Manuel, *Historia antigua de la conquista de México*, México, Porrúa, 1978.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, “Muerte”, en *Diccionario de la lengua española*, Madrid, RAE, 2016, recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=Q0MaZUb>.
- SAUNDERS, J., “El icono felino en México. Fauces, garras y uñas”, *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 72, 2005.
- SOUSTELLE, Jacques, *El universo de los aztecas*, México, FCE/CREA, 1983.

Los muertos de la tierra: los difuntos destinados al Mictlán y al Tlalocan

Ignacio de la Garza Gálvez

Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

En el pensamiento nahua prehispánico la humanidad fue creada para trabajar incluso después de la muerte. Los difuntos iban a lugares determinados en los cuales se transformaban en seres nuevos para cumplir allí con sus labores. Sin embargo, en la cosmovisión prehispánica los sitios donde moraban los muertos se encontraban en estrecha comunicación con el mundo de los vivos, y muchas veces se confundían entre sí e influían en el mundo humano.

Palabras clave: cosmovisión, cultura nahua, más allá, existencia después de la muerte, Tierra.

ABSTRACT

In pre-Hispanic Nahua thought, humankind was created to work, even after death. Those who passed away went to certain places where they were transformed into new beings so they could carry out the new tasks they had in the place where they had arrived. However, in pre-Hispanic worldview, the places where the dead go were in a close communication with each other as well as with the world of the living, so the dead could influence the human world.

Keywords: worldview, Nahua culture, great beyond, existence after death, Earth.

En las concepciones de los antiguos nahuas la muerte no era el final de la vida, sino una parte indispensable de la existencia sin la cual no podía haber nada en el mundo. En palabras del investigador Patrick Johansson (2016: 20-22), “de manera metafórica, digamos que la existencia (*nemiliztli*) y la muerte (*miquiztli*) son respectivamente la sístole y la diástole del latido de la vida indígena (*yoliztli*)”. Para Alfredo López Austin (1994: 223-225), los individuos eran creados en el ámbito donde habitaban los dioses, alcanzaban su desarrollo pleno en el mundo y, tras la muerte, se iban disgregando los componentes anímicos y corporales hasta una desaparición total en los ámbitos divinos. Las energías vitales, “la semilla” que cada ser tenía, era limpiada en el más allá, depositada y reenviada a la tierra para volver a iniciar el ciclo de la vida y la muerte. Por su parte, respecto a la vida y la muerte entre los antiguos nahuas, Michel Graulich (1990: 68-75) decía que aquéllos tenían una deuda con los dioses. Ésta había surgido en el momento mismo en que los dioses crearon a la humanidad por medio de su propio sacrificio, y que se mantenía por los dones que las divinidades brindaban constantemente a sus creaciones.

Tales creencias se veían plasmadas en las narraciones míticas. Así, se contaba que la Tierra había sido creada a partir del sacrificio de una deidad, quien a su vez demandaba la sangre de las personas para entregar sus dones (Garibay, 2005: 108); los hombres actuales habían nacido a partir de los huesos y cenizas de las humanidades anteriores (*Códice Chimalpopoca*, 1945: 120-121; Garibay, 2005: 105-106; Torquemada, 1975: III, 120-121), y el Sol demandaba el sacrificio de los dioses y ser alimentado con los corazones de la gente para mantenerse en movimiento (*Códice Chimalpopoca*, 1945: 121-122; Mendieta, 1956: 85; Sahagún, 1999: 433-434).

La humanidad era una pieza fundamental en el funcionamiento del cosmos: había sido creada a la par que el tiempo, el espacio, el fuego, el agua y la tierra (Garibay, 2005: 25-27); había existido, muerto y sufrido transformaciones en las distintas eras o soles cosmogónicos (Garibay, 2005: 27-32); había sido creada de nuevo a partir de los restos depositados en el Mictlán, nutrida por los dioses e impulsada a hacer la guerra para crear al quinto sol (Garibay, 2005: 27-35, 106, 110). De este modo, el hombre había nacido para trabajar y servir a los dioses, y esto debía hacerlo tanto en vida como después de la muerte.

El mundo en que vivían los nahuas había sido creado por los dioses. Todo tenía dentro de sí una parte de las divinidades, y era debido a la acción de éstas que existía el movimiento en el cosmos. Tiempo y espacio eran también obra de los dioses. De acuerdo con López Austin (1994: 21-23), las deidades se componían de una materia sutil, ligera y casi imperceptible, así como de otra pesada, que condenaba

a los seres a la muerte y a la desaparición. Esta materia tenía cuatro características fundamentales:

1. Podía dividirse;
2. podía reintegrarse a su fuente;
3. podía separar sus componentes;
4. podía agruparse para formar un nuevo ser divino (López, 1994: 25).

La aparición del Sol había provocado que la materia sutil de los dioses quedara atrapada por una especie de cobertura “pesada”, que era la que los hombres percibían con normalidad mediante sus sentidos, la cual limitaba el movimiento y la transformación de aquella otra sustancia sutil y liviana (López, 1994: 23-25).

La acción del Sol ocurría sobre la Tierra. Los dioses generaban el tiempo al pasar por el mundo desde otros lugares del cosmos, llevando así la influencia que cada divinidad tenía y del sitio del cual provenían (López, 2008: I, 70-75). En aquellos lugares la dinámica de existencia era distinta y el tiempo corría a un ritmo diferente. Esto repercutía de distintas formas en la tierra: los curanderos se remitían a aquellos sitios para realizar sus curaciones, los hechiceros intentaban actuar con ayuda de lo que pasara en esos lugares y los hombres debían morir o transformarse para acceder a ellos. Los dioses/tiempo —es decir, los días, las trecenas, las veintenas y los años— seguían un orden por medio del cual era posible saber qué influencias actuaban en el mundo a partir de un registro: el *tonalpohualli*, “la cuenta de los días”.

El mundo había sido creado a partir de la división de una deidad telúrica conocida como Cipactli o Tlaltecuhli (Garibay, 2005: 25-26, 108), en tanto que los dioses habían nacido de una pareja o dualidad en el punto más alto del cosmos, desde donde bajaron a la deidad telúrica hacia las aguas previamente creadas y luego organizaron al mundo. A partir de la separación, aparecieron algunos sitios: por encima de todo se encontraba el Omeyocan o Tamoanchan, y en el interior de la parte más baja estaba el Mictlán, “el lugar de los muertos”.

Los hombres moraban en la mitad de la separación, en Tlalticpac, “sobre la tierra” (figuras 1 y 2). En aquellos sitios donde no habitaba la humanidad viviente se hallaban los dioses, las fuerzas sobrenaturales y los muertos, siempre en gran actividad. Todos esos lugares eran recorridos por el Sol, que era el modelo del tiempo y de la existencia cíclica. Este astro nacía en el amanecer, alcanzaba la plenitud al mediodía, envejecía en el atardecer, moría en el crepúsculo y transitaba por la parte baja del cosmos para renacer a la mañana siguiente (Graulich, 1990: 281-288).



Figura 1 Niveles superiores del cosmos, *Códice Vaticano A 3738*.
Fuente http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/img_page001v.html.



Figura 2 Niveles inferiores del cosmos, *Códice Vaticano A 3738*.
Fuente http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/img_page002r.html.

Varias de las regiones del cosmos —incluidas algunas o tal vez todas por las cuales transitaba el Sol— eran sitios a donde iría la gente después de fallecer. Fray Bernardino de Sahagún (1999) es acaso quien más detalles ofrece respecto de aquellos sitios. En el apéndice del libro III de su obra *Historia general de las cosas de la Nueva España*, habla acerca de los lugares a los que irían los difuntos y escribe “que las ánimas de los difuntos iban a una de tres partes” (Sahagún, 1999: 205). Estos sitios eran el Mictlán, “el lugar de los muertos”; el Tlalocan, “el lugar del Tláloc”, y Tonatiuh ichan, “la casa del Sol” (Sahagún, 1999: 205-208). En el libro VI, que contiene varios discursos indígenas dirigidos en distintas situaciones de la vida social, hay también menciones a esos sitios; en aquellos se amplía la información contenida en el apéndice y se agrega un sitio más: el Tonacaquauhítlan (Sahagún, 1999: 357).

La manera en que los individuos fallecían marcaba a qué sitio iría cada uno, y esto era decidido por los dioses desde el momento en que se adquiría un *tonalli*, es decir, una fuerza anímica ligada con el individuo desde el momento de la asignación

de su nombre, a los pocos días de nacer. Tal fuerza era una parte del dios/día que se quedaba en el mundo y en el individuo en la fecha que había pasado por la Tierra; era el “destino” que le tocaba a la gente, marcado por la cuenta del *tonalpohualli*. Sin embargo, al parecer ese destino no era inamovible: la última palabra la tenían los dioses. La carga de los días era muy variada, y el comportamiento de los individuos inclinaría la balanza hacia un destino u otro. Por ejemplo, para el día con signo *ce ocelotl*, de acuerdo con los informantes de Sahagún:

Cualquiera que nacía, ora fuese noble, ora fuese plebeyo, en alguna de las dichas casas, decían que había de ser cautivo en la guerra, y en todas sus cosas había de ser desdichado y vicioso y muy dado a las mujeres, y aunque fuese hombre valiente al fin vendíase él mismo por esclavo, y esto hacía porque era nacido en tal signo; más decían, que aunque fuese nacido en tal signo mal afortunado, remediábase por la destreza y diligencia que hacía por no dormir mucho, y hacer penitencia de ayunar y punzarse, sacando la sangre de su cuerpo, y barriendo la casa donde se criaba y poniendo lumbre, y si en despertando iba luego a buscar la vida, acordándose de lo que adelante había de gastar, si enfermase, o con que sustentase a sus hijos, y si fuese cauto en las mercaderías que tratase; y también remediábase si era entendido y obediente, y si sufría los castigos o injurias que le hacían sin tomar venganza de ellas [Sahagún, 1999: 225].

¿Qué era aquello que viajaba a los lugares de los muertos? Los seres humanos estaban conformados por varios componentes: el “pesado”, que es lo palpable con los sentidos, como la carne y los huesos, y las denominadas entidades anímicas. Entre estas últimas, las más importantes —o al menos las más estudiadas— han sido el *tonalli*, el *teyolia*, el *ihiyotl* y el *nahualli*. Aunque sus características podían variar, éstas eran las más frecuentes: su ubicación más mencionada estaba en el corazón, el hígado, el estómago, la cabeza y la sangre; el ánima-corazón o *teyolia* era responsable de la vitalidad, el intelecto, el valor, el destino, y a ésta se le atribuía el viaje al inframundo tras el deceso; el ánima-aliento o *ihiyotl*, muy difícil de identificar, permanecería en la Tierra después de la muerte; el ánima-sombra parece identificarse con la entidad anímica anterior y, tras la muerte, podía tomar la forma del difunto; el ánima-calórica o *tonalli* se vinculaba con las funciones vitales, sin la cual el individuo fallecería, pero con la capacidad de “deambular” fuera del cuerpo —los sueños eran resultado de las “escapadas” del *tonalli*, la entidad calórica—. Esta última entidad calórica se insertaba en la persona desde el inicio de la vida, y sus cualidades variaban “en función de la influencia que ejercían sobre el individuo las diferentes deidades patronas del día de

su nacimiento, condicionando con ello su nombre, destino y características personales” (López, 2008: I, 359-357; Martínez, 2011: 30-80).

Por su parte, el *nahualli* era una entidad “compañera” del individuo, la cual compartía “destino” y cualidades. Al parecer, el nahual también se asociaba con los individuos en el nacimiento o en un momento cercano a éste, ya que supuestamente nacía al mismo tiempo, donde el *tonalli* era el vínculo entre la persona y el nahual. Los *nahualtin* se localizaban en el cielo, en los bosques, en las montañas o en el inframundo, todos estos sitios relacionados con el Tlalocan y la muerte. Además, tal entidad se relacionaba con la noche y los sueños. Debido a las moradas *post mortem* que se suponen para el *teyolia*, es posible que cuando el individuo falleciera y fuera a habitar en alguno de esos lugares el *nahualli*, bajo su forma animal, pasara a morar en la tierra (Martínez, 2011: 132, 153-156).

Tal parece que la muerte era imaginada como el momento en que los componentes de la persona se disgregaban (López, 2008: I, 361) (figura 3). Sin embargo, estas entidades y componentes han sido trabajados sobre todo por la antropología, y en cada comunidad llegan a variar con amplitud respecto al modelo presentado aquí, tanto en número como en nombres. Por otro lado, en las fuentes coloniales raras veces se mencionan, aunque el *teyolia* es el más frecuente. Tal visión de entidades anímicas y cuerpo pareciera corresponder más a una construcción elaborada, por una parte, por los españoles que buscaban entender las creencias de los indígenas y encontrar algo parecido a su propia concepción del alma cristiana, y, por otro lado, debido a la construcción de un modelo creado por los investigadores para comprender la ritualidad, los espacios sagrados, la salud y el cuerpo, entre otros aspectos de la vida indígena.

Con lo anterior no quiero decir que no existieran entidades anímicas, sino que el modelo con que trabajamos los investigadores es una construcción que no se corresponde del todo con el pensamiento nahua prehispánico. Si bien el *teyolia* es la entidad que viaja, el cuerpo también parece verse afectado y cumplir un papel en los lugares de los muertos, como si estuviera presente en ellos; la información disponible no permite más que especular acerca de lo que ocurriría con el resto de las entidades. No obstante, una posibilidad es que una parte de todos los componentes de la persona continuaran unidos hasta la total desaparición o transformación del difunto en el más allá.

El primer sitio mencionado por Sahagún al cual iba la gente tras fallecer era “el lugar de los muertos”, el Mictlán. Allí habitaban Mictlantecuhtli, “señor del lugar de los muertos”, y Mictecacíhuatl, “señora del lugar de los muertos”. Quienes allí se dirigían eran todos aquellos que morían de enfermedad, sin importar que “fuesen se-



Figura 3 La muerte, *Códice Laud*. Fuente http://www.famsi.org/research/graz/laud/img_page44.html.

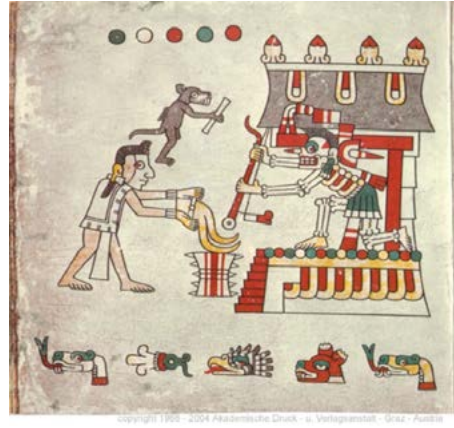


Figura 4 El difunto se presenta junto con un perro ante Mictlantecuhtli, *Códice Laud*. Fuente http://www.famsi.org/research/graz/laud/img_page26.html.

ñores o principales, o gente baja”, varón o mujer. Era descrito como un “lugar obscurísimo”, al que todos irían y del cual no se podría volver (Sahagún, 1999: 205).

Los difuntos debían enfrentar una serie de pasos peligrosos, como “dos sierras que están encontrándose una con otra”, un camino con “una culebra guardando”, otro con una lagartija verde conocida como *xochitonal*, ocho páramos, ocho collados, y atravesar por donde había un viento, que “era tan recio que llevaba las piedras y pedazos de navajas”, conocido como *itzehecayan* (Sahagún, 1999: 206).

En los *Primeros memoriales*, Sahagún (1997: 177) menciona que el viento también llevaba arena, árboles y pedernales. Además, dice que existía vegetación, aunque ésta consistía en plantas espinosas como arbustos, cactus y agaves (Sahagún, 1999: 177-178). Al parecer sus informantes hablaban sobre las condiciones que enfrentarían los difuntos en el Mictlán, las dificultades que necesitaban atravesar y el proceso por el cual llegarían ante Mictlantecuhtli.

Los muertos tendrían que llevar consigo a un perro color bermejo que los ayudaría a atravesar por un río llamado Chiconahuapan para llegar ante aquél y presentarle las ofrendas con que habían sido enterrados, y que en forma periódica les eran enviadas por los deudos que habían dejado en la Tierra (Sahagún, 1999: 205-207) (figura 4). Las ofrendas que los vivos hacían a sus muertos también servían para ayudarlos, ya fuera para alimentarlos, asistirlos o protegerlos.

Por último, de acuerdo con la información del fraile, “en este lugar del infierno que se llama Chiconauictlan se acababan y fenecían los difuntos” (Sahagún, 1999: 207).

La existencia en el Mictlán debía ser difícil. Los pasos por los que iba atravesando el difunto lo iban destruyendo y descarnando (López, 1994 y 2008). Era como si la tierra lo fuera devorando (Matos, 2010: 139-151). Allí los seres eran consumidos, así como todo lo podrido que había en el mundo, lo cual iba siendo digerido y purificado (Johansson, 2000): “Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl comían pies, manos y un fétido estofado de escarabajo; beben pus usando cráneos como vasos. Los tamales apestan a escarabajos malolientes; se comen corazones y hierbas espinosas” (Sahagún, 1997: 177).

Del individuo no quedarían más que los huesos. Este proceso habría sido el que permitió a Quetzalcóatl descender al Mictlán para obtener los huesos con los cuales fue creada la humanidad actual, de acuerdo con los relatos míticos (Garibay, 2005: 120-121).

Los difuntos que estaban en ese lugar eran transformados en seres descarnados, cuyo trabajo consistiría en ir devorando lo podrido, como los restos humanos en descomposición. También debían acompañar al Sol en su recorrido nocturno. Es posible que algunos de ellos se transformaran en seres relacionados con la Tierra y la noche.

El fraile Gerónimo de Mendieta relataba acerca de las creencias de los tlaxcaltecas: “[...] que las almas de los señores y principales se volvían nieblas, y nubes, y pájaros de pluma rica, y de diversas maneras, y en piedras preciosas de rico valor. Y que las ánimas de la gente común se volvían en comadreja, y escarabajos hediondos, y animalejos que echan de sí una orina muy hedionda, y en otros animales rateros” (Mendieta, 1956: 105).

A manera de hipótesis, podemos plantear que aquellos que iban al Mictlán también podrían transformarse en diversos tipos de animales. Estrechamente vinculados con este sitio estaban las arañas, los alacranes, gusanos, escarabajos, búhos, murciélagos y las víboras, entre otros, los cuales son considerados “dioses menores” o *chaneque* —“los dueños”—, que cuidaban las riquezas y los lugares en que se comunicaban los mundos (Mikulska, 2008: 367-370) (figura 5). Es posible que la gente destinada a este sitio también se transformara en ciertos tipos de aves. Como se verá adelante, esto ocurría con los guerreros muertos, quienes se convertían en aves bellas. En el caso de los destinados al “lugar de los muertos”, podrían haberse transformado en aves nocturnas.

En particular, las labores de la lechuza, el búho y el tecolote se encuentran ampliamente documentadas como mensajeros, anunciando la muerte a los hombres (Durán, 2002: I, 198-199; Sahagún, 1999: 273). De la primera se llega a decir en específico que era la mensajera de Mictlantecuhtli y que se llamaba Yaotequihua, “que



Figura 5 Búho representado en el altar de los animales de la noche, en el Museo Nacional de Antropología. En la misma pieza aparecen una araña, un murciélago y un escorpión. **Fotografía** Ignacio de la Garza Gálvez.

quiere decir mensajero del dios del infierno que andaba a llamar a los que le mandaban” (Sahagún, 1999: 273).¹

En el apéndice al libro III, Sahagún escribe: “La otra parte a donde decían que se iban las ánimas de los difuntos es el paraíso terrenal, que se nombra Tlalocan, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vainas, y flores” (Sahagún, 1999: 207).

Y añade: “Y así decían que en el paraíso terrenal que se llamaba Tlalocan había siempre jamás verdura y verano” (Sahagún, 1999: 208). A este sitio iban los elegidos por el dios Tláloc: aquellos que morían al ser alcanzados por un rayo, quienes se ahogaban o eran ahogados por una criatura conocida como Ahuizotl, así como los

¹ La traducción del franciscano es incorrecta. En el diccionario de Siméon (2007) la palabra *yaotequihua* aparece como “capitán, jefe, comandante militar”, y en el de Molina (2008), como “capitán de guerra”; *-hua*: terminación del posesivo; *tequill*: “trabajo”, “tributo”, “cargo”, “deber”; *yaotl*: “enemigo”. Una traducción podría ser “el que se encarga del enemigo”; sin embargo, la palabra Yaotl también es uno de los nombres de Tezcatlipoca, por lo que podría ser, sin perder sentido, “el que tiene a su cargo a Tezcatlipoca”.

que morían de alguna enfermedad atribuida a la deidad, como los leprosos, gotosos, sarnosos, bubosos e hidrópicos (Sahagún, 1999: 207-208).

En el Tlalocan tenían su morada los *tloaque*, ayudantes de Tláloc, quienes se encargaban de llevar la lluvia y la fertilidad al mundo de los hombres. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se describen los “apuestos” que tenía el dios de la lluvia:

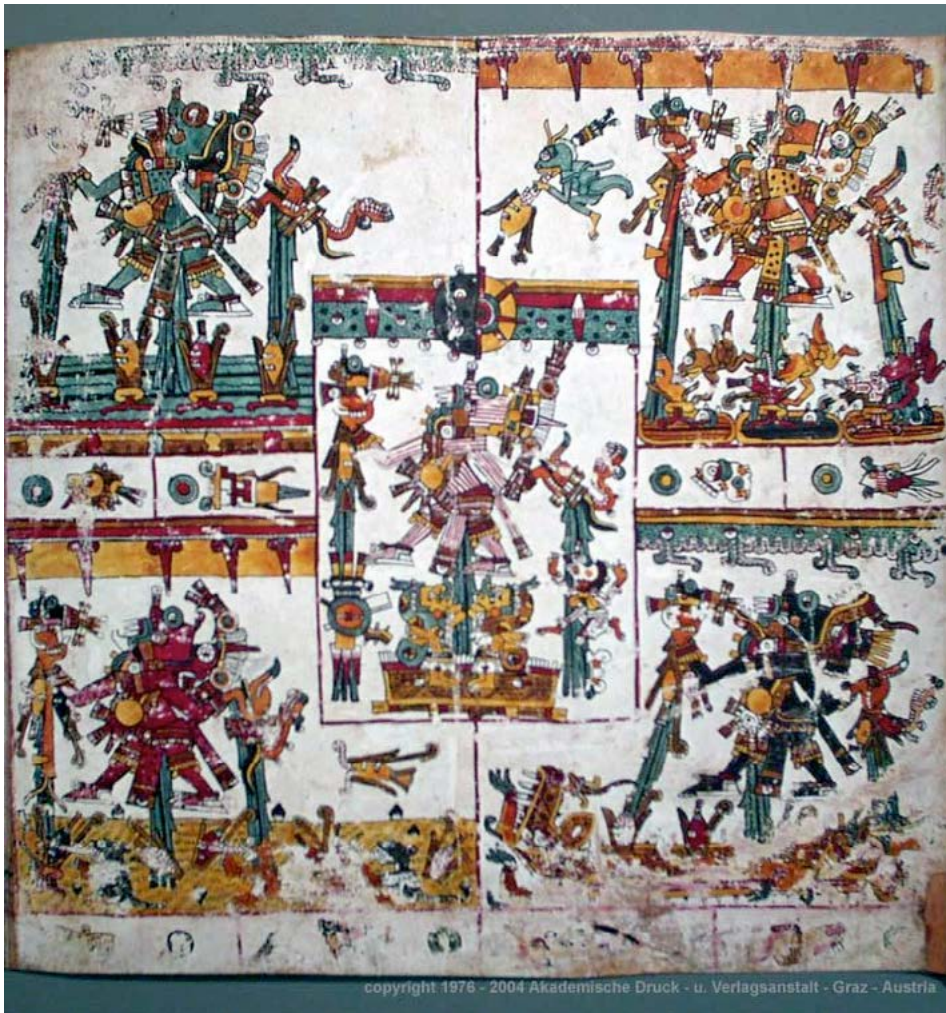


Figura 6 Las distintas aguas llevadas a la tierra por los *tloaque*, *Códice Borgia*. **Fuente** http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page27.html.

Del cual dios del agua dicen que tiene un aposento de cuatro cuartos, y en medio de un gran patio do están cuatro barreñones grandes de agua: la una es muy buena, y de ésta llueve cuando se crían los panes y semillas y enviene en buen tiempo. La otra es mala cuando llueve, y con el agua se crían telarañas en los panes y se añublan. Otra es cuando llueve y se hielan; otra cuando llueve y no granan y se secan [Garibay, 2005: 26].

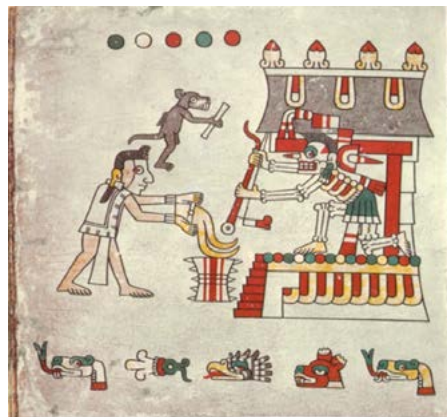


Figura 7 La casa del Sol, *Códice Laud*. Fuente http://www.famsi.org/research/graz/laud/img_page14.html.

Las aguas mencionadas eran llevadas por los *tlaloque* en cántaros para ser distribuidas en la tierra (figura 6).

Quienes eran elegidos por Tláloc se transformaban en los ayudantes mencionados, los cuales podían ser nubes o vientos. Su tarea principal era llevar las aguas al mundo, hacer que los vientos soplaran y, en general, llevar la fertilidad y los dones de la tierra a la humanidad. También eran una especie de “guardianes” de las riquezas, ya que podrían negar los dones de la fertilidad a los hombres (*Códice Chimalpopoca*, 1945: 126) o matar a aquellos que poseían “piedras verdes” (Sahagún, 1999: 648-649). A su vez, podían ser caprichosos y matar a los individuos que deseaban para acompañarlos, ya fuera por sus buenas o sus malas acciones o porque en vida les habían sido muy queridos y deseaban su compañía (Sahagún, 1999: 649). “La otra parte a donde se iban las ánimas de los difuntos es el cielo, donde vive el sol” (Sahagún, 1999: 208) (figura 7).

Los elegidos para morar allí eran los guerreros que morían en la guerra, así como los cautivos sacrificados. Sahagún describe este sitio y la existencia en él:

Todos estos dizque están en un llano y que a la hora que sale el sol, alzaban voces y daban grito golpeando las rodela, y el que tiene rodela horadada de saetas por los agujeros de la rodela mira al sol, y el que no tiene rodela horadada de saetas no puede mirar al sol.

Y en el cielo hay arboleda y bosque de diversos árboles; y las ofrendas que les daban en este mundo los vivos, iban a su presencia y allí las recibían; y después de cuatro años pasados las ánimas de estos difuntos, se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica, y color, y andaban chupando todas las flores así en el cielo como en este mundo, como los zinzones lo hacen [Sahagún, 1999: 208].



Figura 8 El Tonacacuahuitlan, *Códice Vaticano A.3738*. Fuente http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/img_pa003v.html.

“se cuentan con los que mueren en la guerra”, por lo que iban a la casa del Sol, si bien residirían en la parte occidental,² conocida como Cihuatlampa. Al salir el astro por la mañana, era recibido y acompañado por los hombres hasta el mediodía, donde era dejado en manos de las mujeres. Las mujeres “se aparejaban con sus armas, y de allí comenzaban a guiarle, haciéndole fiesta y regocijo”. Por su parte, los hombres “se esparcían por todo el cielo y los jardines de él, a chupar flores hasta otro día”. Las mujeres llevaban al Sol en unas “andas” hechas de plumas. Iban haciéndole fiesta y “dejábanle donde se pone el sol, y de allí salían a recibirlo los del infierno, y llevábanle al infierno” (Sahagún, 1999: 381).

² La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* nos dice que el Sol llegaba sólo hasta el mediodía, desde donde regresaba al oriente, y lo que se veía desde el mediodía hasta el ocaso era tan sólo “su claridad y no el sol”. Esto nos indicaría que el Sol del Cihuatlampa sería un “falso” astro, por lo cual se explicaría la división entre un ámbito femenino y uno masculino en la casa del Sol (Garibay, 2005: 27). Véase también Graulich (1997: 59-62).

Más adelante, en uno de los discursos del libro VI, escribe acerca de los que son pueros y mueren en la guerra:

Dijeron los viejos que el sol los llama para sí, y para que vivan con él allá en el cielo, para que le regocijen y canten en su presencia y le hagan placer; éstos están en continuos placeres con el sol, viven en el olor y zumo de todas las flores sabrosas y olorosas, jamás sienten tristeza ni dolor, ni disgusto porque viven en la casa del sol, donde hay riquezas de deleites; y éstos de esta manera que viven en las guerras, y esta manera de muerte es deseada de muchos, y muchos tienen envidia a los que así mueren, y por esto todos desean esta muerte, porque los que así mueren, son muy alabados [Sahagún, 1999: 356].

A partir de los discursos del libro VI sabemos que las mujeres que morían en la guerra y en el primer parto también

En otro de los discursos del libro VI se habla de un lugar más que no menciona Sahagún en el apéndice del libro III: el Tonacacuahtitlan o “árbol de nuestro sustento”. Los niños que morían en su tierna infancia, “que son como unas piedras preciosas”, eran los que iban a morar ahí, donde habitaba también Tonacatecuhtli, “señor de nuestro sustento”. El sitio era concebido como un lugar deleitoso, “donde hay todas maneras de árboles y flores y frutos, y andan allí como *tzintzones*, que son avecitas pequeñas de diversos colores que andan chupando las flores de los árboles” (Sahagún, 1999: 357). Este sitio también lo encontramos representado en el *Códice Vaticano A 3738*. En la figura 8 se observa a los niños alrededor de un árbol de cuyos frutos se alimentan (*Códice Vaticano A 3738*, 1979: 3v).

Los lugares a donde iban los difuntos no tenían como único objetivo acoger a los muertos, quienes, de hecho, debían trabajar en las actividades que se realizaban allí. Además, dada la comunicación que tenían entre sí y con el mundo donde habitaba la humanidad, la influencia de esos sitios se hacía sentir en la esfera de los vivos. Asimismo, tanto en los relatos como en diversos cantares no pareciera existir una clara diferenciación entre algunos lugares.

En el caso del Tlalocan y el Mictlán, ambos formaban parte de la región baja del cosmos, y sus funciones estaban estrechamente vinculadas con la muerte, la regeneración y la repartición de los bienes necesarios para el sustento humano. La parte alta era la zona cuya finalidad era ser la ruta de tránsito del Sol, las deidades y las energías, así como sostener al cosmos y evitar que la deidad telúrica se volviera a unir, por una parte, y que deidades temibles descendieran a destruir a la humanidad.

En los mitos se habla en forma específica de cuando fue creado el Mictlán. Así, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice que, durante la creación del mundo, los dioses creadores “[...] hicieron a Mictlantecuhtli y a Mictcacihuatl, marido y mujer y éstos eran dioses del infierno, y los pusieron allá” (Garibay, 2005: 25-26). Por su parte, en el *Códice Telleriano-Remensis* se habla de que los dioses fueron expulsados del Tamoanchan “[...] y así vinieron algunos a la tierra y algunos otros descendieron al infierno” (Anders y Jansen, 1996: 169). Entre estos dioses se men-



Figura 9 Individuo cayendo de cabeza en unas fauces y en la oscuridad, *Códice Laud*. Fuente http://www.famsi.org/research/graz/laud/img_page21.html.



Figura 10 Individuo devorado desde la cabeza por Mictecacihuatl, *Códice Borgia*. Fuente http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page05.html.



Figura 11 Individuo entrando de cabeza en fauces terrestres, *Códice Borgia*. Fuente http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page03.html.



Figura 12 Individuo cayendo de cabeza en un ámbito oscuro, *Códice Borgia*. Fuente http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page08.html.

ciona a uno llamado Tzontemoc, el cual, de acuerdo con Sahagún, es otro de los nombres de Mictlantecuhtli.

El *Códice Ríos* refiere que Tzontemoc es el mismo que desciende bocabajo (Anders y Jansen, 1996: 49). Existen numerosas representaciones iconográficas donde observamos cómo este descenso de cabeza implica ser devorado por la Tierra o por algún ser descarnado, o bien entrar en una cueva; es decir, la muerte (figuras 9-12). Así, tendríamos a Mictlantecuhtli entrando a la Tierra, como luego todos aquellos que morirían tendrían que hacerlo, siguiendo el modelo del mito, con la diferencia de que la entrada del dios de la muerte sería la primera en el mundo de los muertos; es decir, la fundación del Mictlán, que es el sitio por el cual Tlaltecuhltli devora para saciar su apetito y después brindar los dones de la Tierra.

Por otra parte, no aparece cómo es fundado el Tlalocan. Al hablarse de aquel sitio es para describirlo como morada del dios Tláloc. Sin embargo, tomando en cuenta la relación de esta deidad con el agua, los montes y la tierra, así como una gran cantidad de esculturas, podríamos proponer que el Tlalocan es la Tierra misma, aunque en un aspecto relacionado con las aguas y los montes y con una capacidad generadora y sustentadora. En otras palabras, es la Tierra ya creada por Tezcatlipoca y Quetzalcóatl tras la separación de Cipactli/Tlaltecuhltli, y a la que los dioses dieron forma

al crear las montañas, ojos de agua, cuevas y plantas. El Tlalocan es un sitio creado y del cual provienen los dones y riquezas.

El Tlalocan llega a confundirse con el Tamoanchan y con la casa del Sol. Una descripción del Tamoanchan que aparece en la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo (2007: 154-155) cuenta que ahí existía una diosa llamada Xochiquetzal, la cual habitaba “sobre todos los aires y sobre los nueve cielos” en un lugar deleitoso en el que había un árbol florido, servida por otras mujeres, enanos y corcovados. En el mismo relato se menciona que Xochiquetzal era esposa de Tláloc, pero fue secuestrada por Tezcatlipoca y llevada a los “nueve cielos”. Este mismo árbol florido recuerda al que se encuentra en el Tonacacauhtitlan, al que van los niños a su tierna edad. Sahagún también menciona que en la casa del Sol existía una gran arboleda y que los guerreros muertos que allí habitaban se transformaban en aves que libaban de las flores, tanto de las que ahí había como de las que estaban en la Tierra. Así, notamos que los guerreros difuntos podían habitar tanto en la casa del Sol como en la Tierra.

La confusión se hace aún mayor en los cantares que han llegado hasta nosotros. Si bien la influencia de la evangelización y las interpolaciones llevadas a cabo por los españoles en ellos para facilitar la conversión de los indígenas es manifiesta, los elementos descritos son prehispánicos. Así, por ejemplo, en un canto se dice:

Donde están los brazaletes,
en la casa de metal precioso,
esparce sus hojas el árbol xochincúahuitl,
se balancea, se mece.

Libe el ave quetzal, libe el zacuan, el ave
[quéchol.

[León-Portilla, 2011: I, 196-197.]

*maquizca ytec y çan teocuitlacalico
moyahuan xochinquahuìtl oo ye
mohuihuixohua y çan ye motzetzeloa
man tlachichina quetzaltotl
man tlachichinan ya çaquan quecholan*

[ohuaya.

Donde están las casas de jade,
donde están las casas de pluma de
[quetzal,

allí hablas tú, Motecuhzomatzin.
Tú lo mereciste, perdurará aquí tu fama.

[León-Portilla, 2011: II, 216-217.]

*Chalchiuhcal imanica huiya
in quetzal imanica huiya a
oncan in tontla'toa ohuaye tiMoteuço-*

[çomatzin in huiya

can ticmaceuh aya

ye oncahuantimani a in moteyo ye nican ohuaya.

En el Tlalocan se habla de las casas de Tláloc, que a su vez son similares a las que se decía que habitaba Quetzalcóatl en Tula, un sitio descrito de modo muy similar al Tlalocan:

Y tenía unas casas hechas de piedras preciosas, que se llaman chalchihuites, y otras casas hechas de plata y más otras casas hechas de concha colorada y blanca, y más otras casas hechas todas de tablas, y más otras casas hechas de turquesas, y más otras casas hechas de plumas ricas [...]

Y más dicen que era muy rico y que tenía todo cuanto era menester y necesario de comer y beber, y que el maíz (bajo su reinado) era abundantísimo, y las calabazas muy gordas y que subían por ellas como por árboles; y que sembraban y cogían algodón de todos colores, que son colorado y encarnado y amarillo, y morado, blanquecino, verde y azul y prieto, y pardo y naranjado y leonado, y estos colores de algodón eran naturales, en que así nacían; y más dicen que en el dicho pueblo de *Tulla* se criaban muchos y diversos géneros de aves de pluma rica y colores diversos, que se llaman *xuhtototl* y *quetzallototl*, y *zacuan* y *tlauhquechol*, y otras aves que cantaban dulce y suavemente.

Y más tenía el dicho *Quetzalcóatl* todas las riquezas del mundo, de oro y plata y piedras verdes, que se llaman *chalchihuites*, y otras cosas preciosas, y mucha abundancia de árboles de cacao de diversos colores, que se llaman *xochicacaoatl*; y los dichos vasallos del dicho *Quetzalcóatl* estaban muy ricos y no les faltaba cosa ninguna, ni había hambre ni falta de maíz, ni comían las mazorcas pequeñas sino con ellas alentaban los baños, como leña [Sahagún, 1999: 195-196].

Tal vez las descripciones realizadas por los europeos estuvieran llenas de una confusión respecto a esos “más allá” que les recordaban al paraíso terrenal. Sin embargo, un mural teotihuacano, muy anterior a los mexicas y a la conquista española, contiene asimismo todos estos elementos, los cuales podrían ser válidos para pensar en una concepción anterior similar de un lugar alegre y abundante y el cual podría considerarse análogo tanto al Tlalocan como a la casa del Sol, al Tamoanchan y al Tonacacauhtitlan (figura 13).

Para el caso del Mictlán, sabemos que se hallaba en estrecha comunicación con la casa del Sol, ya fuera como el lugar al que las mujeres llevan al Sol o como desde el cual salía el astro. Cabe recordar que en algunas versiones del mito de la creación del Sol y la Luna se dice que el primero, antes de aparecer, pasó cuatro días en ese lugar (Mendieta, 1956: 84-86). También sabemos que en el Mictlán habitaban aves: Quetzalcóatl fue asustado por codornices al intentar recuperar los huesos de las humanidades anteriores, y los búhos eran los mensajeros del mismísimo Mictlantecuhtli, con la tarea de anunciar la muerte.

El Mictlán se hacía sentir en la Tierra de diversas maneras, sobre todo en tiempos de crisis, cuando se anunciaba la muerte y la destrucción de diversas formas, ya fuera por mediación de los búhos o, como narra Durán (2002: I, 575-577), por medio de mensajeros con apariencia humana pero monstruosa que se decían proceden-



Figura 13 El “Tlalocan” encontrado en Teotihuacán. **Fuente** <http://losmuralesperdidosdetotihuacan.blogspot.mx/2011/05/tepanitla.html>.

tes del “monte infernal”. La influencia del lugar de los muertos sobre la tierra era tal que Graulich (1990: 281) llegó a afirmar que la noche era el Mictlán, pues a lo largo de ésta los seres sobrenaturales actuaban en el mundo, anunciando muerte, revelando los destinos o asustando a la humanidad.

La relación entre lugares era tal que en tiempos actuales, en la Sierra Norte de Puebla, se habla de un lugar llamado *Talokan*, cuyas características son similares al Mictlán y sus funciones corresponden tanto a las del lugar de los muertos como a las del Tlalocan de los tiempos antiguos (Knab, 1991). A su vez, en trabajos etnográficos ha quedado de manifiesto el papel de los muertos para la vida de los pueblos nahuas actuales; por ejemplo, en Guerrero, donde se cree que llevan las lluvias, hacen crecer las plantas y son mediadores entre los humanos y los santos y dioses (Good, 2004).

La creencia antigua parece haber radicado en que la muerte, más que un final o una transición a otro plano de existencia, era una transformación, en la cual los individuos iban perdiendo la identidad que habían tenido en la Tierra. Así, los difuntos se transformaban en seres descarnados, vientos, *tlaloque* o aves. En ese nuevo estado, al ser algo distinto, aquellos seres continuaban trabajando y cumpliendo con su misión de mantener el cosmos en movimiento. A su vez, las transformaciones se relacionarían con el lugar al que irían, el cual se encontraba en estrecha comunicación con otros “más allá” y con el mundo habitado por los vivos.

Bibliografía

- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México, UNAM, 1945.
- Códice Vaticano A 3738*, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1979.
- ANDERS, F., y M. JANSEN, *Códice Vaticano A: religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, México, FCE, 1996.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, 2 tt., México, Conaculta, 2002.
- GARIBAY K., Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 2005.
- GOOD ESHELMAN, Catharine, “Trabajando juntos: los vivos, los muertos y el maíz”, en J. BRODA y C. GOOD, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 153-176.
- GRAULICH, Michel, *Myths of Ancient Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1997, pp. 59-62.
- _____, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Istmo, 1990.

- JOHANSSON K., Patrick, *Miccacuícatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Primer Círculo, 2016.
- _____, “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 31, 2000, pp. 166-191.
- KNAB, Tim J., “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 21, 1991, pp. 31-57.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.), *Cantares mexicanos*, México, UNAM, 2011.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM, 2008.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, *El nahualismo*, México, IIA-UNAM, 2011.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *La muerte entre los mexicas*, México, Tusquets, 2010.
- MENDIETA, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1956.
- MIKULSKA, Katarzyna, *El lenguaje enmascarado: un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, IIA-UNAM, 2008.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2008.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999.
- _____, *Primeros memoriales*, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 2007.
- TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía indiana*, México, IIH-UNAM, 1975.

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 con interlineado doble, letra Times New Roman de 12 puntos, en procesador de textos Word. 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", *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.

ET TEMPESTAS DEMERSIT ME

IN DIE OBITVS RETRIBVERE



VITA 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



INAH