

ÍNDICE

9	PRESENTACIÓN
11	I. DÍA DE MUERTOS EN MÉXICO. ANTECEDENTES HISTÓRICOS
	Patrimonio de la humanidad
13	La festividad indígena dedicada a los muertos en México Conaculta
	Que viva el Día de Muertos.
23	Rituales que hay que vivir en torno a la muerte José Eric Mendoza Luján
	La festividad de Todos Santos, Fieles Difuntos y su altar de muertos en México, patrimonio “intangible” de la humanidad
41	Elsa Malvido
	Veneración de reliquias y cuerpos de cera en los días de los Fieles Difuntos y Todos Santos
57	Alicia Bazarte Martínez
	Rituales católicos del cuerpo para salvar el alma
69	María Concepción Lugo Olin
	Un instrumento dentro de la preparación para la muerte: los relatos de aparecidos y su difusión en la Nueva España
81	María Concepción Lugo Olin
91	II. LEYENDAS ACERCA DE LOS MUERTOS. UNA LECCIÓN DE VIDA
	De sombras, sapos y espíritus. Relatos sobre los Días de Muertos entre los chontales de Tabasco y los pames de Querétaro
93	Miguel Ángel Rubio y Meztli Martínez
	Cinco leyendas en torno al Día de Muertos
113	Amparo Sevilla (Compiladora)

III. TRADICIÓN Y TURISMO: EL RITUAL DE DÍA DE MUERTOS

- Noche de muertos en Michoacán.
- 123 Reflexiones sobre su manejo como recurso turístico cultural
Carlos Alberto Hiriart Pardo
- Nutelia: la fiesta para alimentar a los muertos.
- 133 Una celebración en una comunidad tarahumara
Ana Paula Pintado
- 147 Los entierros en el noreste mexicano
Antonio Guerrero Aguilar
- 165 La celebración del Día de Muertos en la Candelaria, Coyoacán
Isabel Lagarriga Attias
- 177 Los chontales tabasqueños y la conmemoración de las ánimas
Catalina Rodríguez Lazcano
- 197 San Toro y la Danza de Viejos en Pantepec
Marco Darío García Franco y Pedro Reyes Rolón
- 207 Los viejos. Xiloxuchitl, Tantoyuca
Rubén Croda León

PRESENTACIÓN

Con este número de la serie Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo –el último de 2006– proponemos una reflexión amplia y plural sobre los ritos, tradiciones y festividades que se vinculan con los muertos y, de manera más profunda, con la visión que diversas culturas tienen sobre la muerte.

A propósito de la festividad del Día de Muertos que cada año nos muestra el sincretismo resultado de largos procesos culturales, resulta fundamental anotar que más de 40 grupos indígenas, que superan los seis millones de personas, sostienen rituales asociados con esta celebración. Por ello planteamos una revisión de la diversidad de enfoques que contribuyen al análisis y al conocimiento de esta festividad.

Opiniones autorizadas de investigadores y académicos nos acompañan en esta edición para identificar los orígenes de la festividad, como el acucioso artículo de Elsa Malvido, frente a los rasgos prehispánicos que sobre la vida y la muerte nos presenta José Eric Mendoza. De igual forma, Alicia Bazarte y Concepción Lugo ilustran sobre la veneración de reliquias y los ritos católicos que se fusionaron para consolidar la festividad dedicada a los muertos.

En un mosaico representativo de la presencia de esta celebración en diversos puntos del país, Miguel Ángel Rubio y Meztli Martínez brindan un espléndido compendio de relatos y rituales ligados a los muertos entre los chontales de Tabasco y los pames de Querétaro. Por su parte, Ana Paula Pintado nos transporta al mágico mundo ceremonial de los tarahumaras, mientras que Antonio Guerrero aborda el tema de los entierros en el noreste mexicano.

No podríamos concluir la revisión de la festividad dedicada a los muertos sin advertir los riesgos que se presentan ante fenómenos ligados al turismo, la incorporación de elementos ajenos a las culturas locales o la ausencia de estrategias de planeación para la salvaguardia. Con este propósito incorporamos la opinión de Carlos Hiriart, quien nos presenta el caso del día de muertos en Michoacán.

Enmarca esta edición la declaratoria que la UNESCO realizó en 2003 sobre la festividad indígena dedicada a los muertos en México como Obra

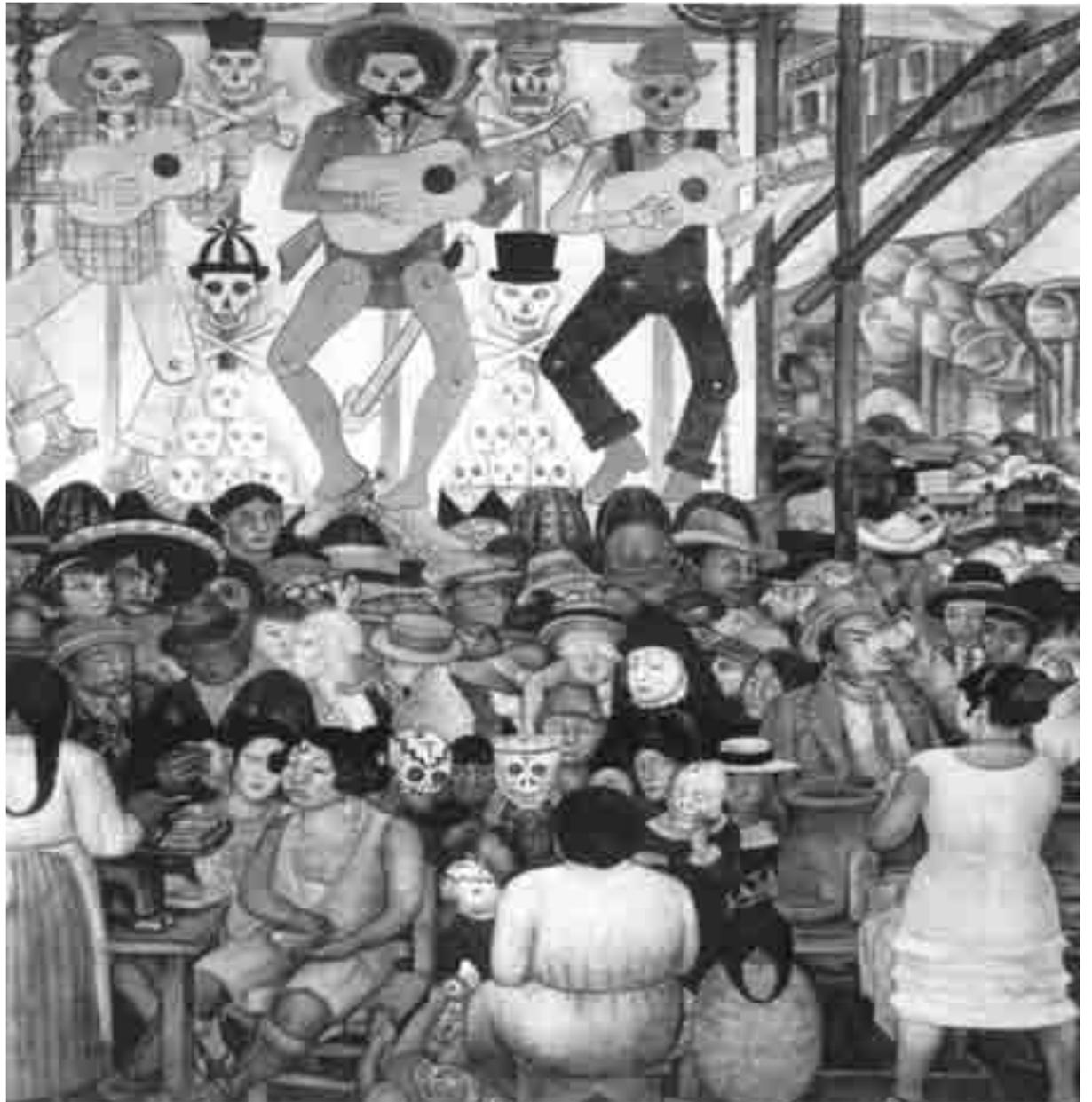
Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad que nos invita no sólo a conocer y divulgar los valores culturales de esta tradición, sino también a insistir en la necesidad de fortalecer políticas públicas para contribuir en la preservación del patrimonio cultural inmaterial de las culturas que conforman la nación mexicana.

Todas las culturas desarrollan una visión sobre la muerte que les determina su propia vida y pensamiento. Las nociones de divinidades y de la cosmogonía siempre estarán acompañadas por encontrarle un sentido a la muerte. En esta diversidad de visiones, la manera en que nuestras culturas celebran el reencuentro con sus muertos se conforma como una herencia cultural que nos otorga identidad.

Sea, pues, este número de Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo una muestra de la diversidad de opiniones sobre un mismo tema que, a fin de cuentas, nos identifica como mexicanos.

1. Día de Muertos en México. Antecedentes históricos

Diego Rivera. Día de Muertos, mural.



PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD

LA FESTIVIDAD INDÍGENA DEDICADA A LOS MUERTOS EN MÉXICO



El culto a la vida, si de verdad es profundo y total,
es también culto a la muerte.

Ambas son inseparables. Una civilización que niega a la muerte
acaba por negar a la vida.

Octavio Paz, "Todos Santos Día de Muertos", El laberinto de la soledad, 1950.

INTRODUCCIÓN

La primera declaratoria relativa a las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, tuvo lugar el 18 de mayo de 2001 en la sede de la UNESCO, como resultado del esfuerzo y la reflexión emprendidas por este organismo desde hace 20 años, en una época en la que la noción de patrimonio intangible aún estaba lejos de suscitar tanto interés como lo hace hoy.

En su condición de defensora y promotora de la diversidad cultural, la UNESCO desarrolló un poderoso instrumento para apoyar y respaldar múltiples iniciativas culturales en el ámbito internacional: la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural que, con 30 años de existencia, ha logrado establecer diversos mecanismos de protección y conservación del patrimonio material que hemos heredado. Dicha instancia, sin embargo, había mantenido en un segundo plano la atención sobre lo que se ha denominado el patrimonio intangible.

Las serias amenazas que se ciernen sobre numerosas culturas ancestrales y los vertiginosos procesos de cambio y transformación social que muchos pueblos viven en las últimas décadas, han motivado que la UNESCO haya colocado actualmente entre sus más altas prioridades la identificación y puesta en valor del patrimonio vivo que constituye la especificidad de miles de grupos sociales. Para ello, dicho organismo propuso dos caminos complementarios, orientados a fortalecer y alentar el desarrollo de numerosas manifestaciones culturales que revisten especial valor y singularidad tanto en los ámbitos locales y regionales, como para el conjunto de la comunidad internacional: por una parte, declarar Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad y, por otra, constituir un instrumento normativo para su difusión y protección eficaz.

Por considerarlo de interés para nuestros lectores, transcribimos aquí una parte del expediente con el que se presentó la candidatura de la Festividad indígena dedicada a los muertos en México ("Introducción", parte de "Identificación", y la "Bibliografía") y que, posteriormente, fue declarada por la UNESCO como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad en 2003. El expediente, titulado La festividad indígena dedicada a los muertos, candidatura para su proclamación como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, fue publicado por el Conaculta en el año 2005.

México, reconocido a nivel internacional como uno de los más importantes líderes culturales de América, razón por la que 22 sitios (20 culturales y 2 naturales) han sido inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial,¹ participa por vez primera en el tema del patrimonio intangible, al poner a consideración de la UNESCO la candidatura de una de las manifestaciones culturales más trascendentes y significativas de los pueblos indígenas que habitan en el país, proponiendo su reconocimiento como una de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad: La festividad indígena dedicada a los muertos.

Para los pueblos indígenas de México localizados en la región centro-sur del país, en efecto, el complejo de prácticas y tradiciones que prevalecen en sus comunidades para celebrar a los muertos o antepasados constituye una de las costumbres más profundas y dinámicas que actualmente se realizan en dichas poblaciones, así como uno de los hechos sociales más representativos y trascendentes de su vida comunitaria.

En las regiones maya, nahua, zapoteca y mixteca, por ejemplo, dicha celebración no sólo tiene relevancia en la vida ceremonial y festiva de los pueblos, sino que su propia naturaleza la coloca como uno de los núcleos centrales tanto de la identidad y la cosmovisión de cada grupo, como de su vida social comunitaria.

En el imaginario colectivo, las celebraciones anuales destinadas a los muertos representan de igual manera un momento privilegiado de encuentro no sólo de los hombres con sus antepasados, sino también de los integrantes de la propia comunidad entre ellos. Por ejemplo, en los vecindarios urbanos o en las localidades más apartadas, durante varios días, suelen tener lugar diversos encuentros, ya sea de carácter preparatorio o de índole ritual, que propician numerosas interacciones de grupos, de familias o de comunidades enteras entre sí y con sus muertos. En tal sentido, dichos espacios temporales constituyen un momento del año en que esta integración se logra y permite reunir, de facto, a las comunidades reales e imaginadas —las de los muertos— de vastas regiones del país.

Los estudios históricos y antropológicos han permitido constatar que las celebraciones dedicadas a los muertos no sólo comparten en México una profundidad histórica que pone de manifiesto su inveterada

² En el año de 2002 esa era la cifra de sitios mexicanos declarados como Patrimonio Mundial. En 2006, México tiene 28 sitios en esta lista, por lo que ocupa el primer lugar en América Latina y el sexto en el mundo en la lista de sitios declarados Patrimonio Mundial por parte de la UNESCO. N. del E.

tradición secular, sino también su diversidad contemporánea de manifestaciones, en razón de la pluralidad étnica y cultural sobre la que se sustenta el país.

Esta diversidad de prácticas y creencias pone de manifiesto un amplio horizonte de concepciones que se ha enriquecido a lo largo de los siglos, tanto con las aportaciones de más de 60 grupos indígenas que tienen y han tenido presencia ininterrumpida en casi todas las regiones de la nación, como con aquellas aportaciones provenientes de las culturas africanas, asiáticas y europeas y que han dejado su impronta en México. Es necesario recordar aquí que, mientras en la región huasteca los nahuas reciben a sus muertos en medio de expresiones festivas casi de carácter carnavalesco, entre los chontales de Tabasco los muertos permanecen un mes en las comunidades, participando de los ritos domésticos de manera intimista y familiar, lo que pone frente a nosotros la solemne actitud que la cultura maya de las tierras bajas ha mantenido para recordar a sus antepasados.

Desde otro ángulo, vale la pena señalar aquí que el complejo cultural en torno a los muertos ha materializado en los diferentes ámbitos culturales de la República Mexicana una arquitectura simbólica y ritual que se expresa en infinidad de manifestaciones plásticas, muchas de ellas de carácter "efímero", como los esplendorosos arcos de cempoalxúchitl (flor simbólica de la celebración) y las representaciones cosmogónicas implícitas en el arreglo y la lógica de las ofrendas; en la culinaria ceremonial; en la organización de los espacios rituales, así como en la danza, la música y el canto.

A partir de los elementos antes señalados, el Grupo de Trabajo para la Promoción y Protección del Patrimonio Oral e Intangible de México ha considerado que la manifestación que aquí se presenta, debidamente expuesta y cuidadosamente documentada, constituye uno de los ejemplos más relevantes del patrimonio vivo de la nación, así como una de las expresiones culturales más antiguas y de mayor plenitud de los grupos indígenas que hoy habitan en el territorio mexicano.

IDENTIFICACIÓN

Comunidades

Las festividades indígenas en torno a los muertos se llevan a cabo en 41 grupos étnicos de México, entre los cuales se encuentran los amuzgos,

atzincas, coras, cuicatecos, chatinos, chichimecas-jonaz, chinantecos, chocho-popolocas, choles, chontales de Oaxaca y Tabasco, huastecos o teneek, huaves, huicholes, ixcatecos, ixiles, jacaltecos, matlatzincas, mayas, lacandones, mayos, mazahuas, mazatecos, mixes, mixtecos, motozintlecos, nahuas, pames, popolucas, purépechas, tepehuas, tepehuanos, tlapanecos, tojolabales, totonacas, triques, tzeltales, tzotziles, yaquis, zapotecos y zoques.

Situación geográfica de la forma de expresión cultural

Las celebraciones indígenas en torno a la muerte tienen lugar en un grupo de territorios localizados en la región centro-sur de México, donde son compartidas con poblaciones no indígenas que habitan de manera conjunta en estos mismos espacios.

En términos generales puede considerarse que estas manifestaciones culturales son asumidas por cerca de cinco millones 872 mil indígenas que habitan en los territorios señalados, los cuales representan aproximadamente un 97.2%, del total de la población indígena del país (si partimos de contabilizar a los hablantes de lenguas indígenas reportados en el Censo Nacional de Población 2002).

Situación geográfica de las comunidades interesadas

Los pueblos indígenas que reproducen la tradición cultural de celebraciones a los muertos se encuentran localizados en áreas específicas de 20 de los 31 estados que integran la República Mexicana, además del Distrito Federal: Campeche, Chiapas, Durango, Estado de México, Guanajuato, Guerrero, Jalisco, Michoacán, Morelos, Nayarit, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Quintana Roo, San Luis Potosí, Tabasco, Tlaxcala, Veracruz, Yucatán y Zacatecas.

Periodicidad de la forma de expresión cultural

Generalmente las celebraciones indígenas en torno a los muertos se llevan a cabo los últimos días del mes de octubre (del 25 al 30) y los primeros de noviembre (del 1 al 3). Sin embargo, existen poblaciones indígenas en las que dichas festividades llegan a extenderse a lo largo de todo el mes de noviembre, como en el caso de los chontales de Tabasco, o se constriñen a periodos muy reducidos de dos días al inicio del penúltimo mes del año.

JUSTIFICACIÓN DE LA CANDIDATURA

A pesar de sus diferencias culturales, que se revelan en una gran variedad de lenguas y costumbres, los pueblos indígenas de México comparten la historia de dos tradiciones que confluyeron en el siglo XVI, cuando la expansión española hizo posible el encuentro de dos mundos. En ambos extremos del Atlántico, los efectos de ese encuentro inicial han sido hasta hoy múltiples y profundos. Para los pueblos indígenas, sin embargo, han significado la unión de dos culturas que se integraron hasta llegar a confundirse, produciendo nuevas formas de diversidad cultural que hoy forman parte del patrimonio intangible de México.

La fiesta del Día de Muertos es uno de los múltiples efectos del encuentro de dos mundos. En México, sin embargo, ha sido también la causa y el origen de una enorme variedad de expresiones culturales que giran en torno a esta celebración anual. Los estudios históricos y antropológicos han permitido constatar que las celebraciones dedicadas a los muertos no sólo comparten una antigua práctica ceremonial donde conviven la tradición católica y la tradición precolombina, sino también una diversidad de manifestaciones que se sustentan en la pluralidad étnica y cultural del país. Las representaciones en torno a los muertos han dado lugar a una arquitectura simbólica y ritual que se expresa en una infinidad de obras plásticas, objetos artesanales y muestras del arte efímero que se producen en las distintas regiones indígenas. La riqueza cultural de estas celebraciones reposa también en las creaciones artísticas que músicos, pintores y poetas mexicanos han generado en los últimos siglos, aportando al mundo una obra de singular valía como la que se encuentra contenida en la producción gráfica de José Guadalupe Posada, en la literatura académica de Octavio Paz y en la poesía de José Gorostiza. El repertorio es extenso e innumerable, pero en conjunto muestra hasta qué punto la fiesta del Día de Muertos ha sido una referencia constante en campos tan heterogéneos como la lírica y la danza, la artesanía y la narrativa popular.

El conjunto de prácticas y tradiciones que prevalecen en torno a las celebraciones dedicadas a los muertos, tanto en las ciudades como en un gran número de poblaciones rurales, hoy constituye una de las costumbres más vigorosas y dinámicas de México. No obstante, si bien la celebración es parte de una cultura nacional que se extiende hacia ambas fronteras

del país y se reproduce entre la población mexicana que hoy reside en los Estados Unidos, su origen y su desarrollo están invariablemente ligados a las concepciones indígenas que le dieron cabida y promovieron su difusión a lo largo del territorio mexicano. Es en el ámbito del “México profundo”, como lo llamó Guillermo Bonfil, que la fiesta del Día de Muertos encuentra su expresión más definida y revela con mayor claridad los principios básicos de un patrimonio cultural intangible. En la imaginación colectiva, las celebraciones anuales en torno a los muertos representan un momento privilegiado del encuentro de los indígenas con sus antepasados, pero también de los hombres entre sí. Ya sea en vecindarios urbanos o en las pequeñas localidades del país, durante los últimos días de octubre y los primeros de noviembre tienen lugar diversos encuentros ceremoniales entre grupos, familias y comunidades enteras que se relacionan a través de un culto compartido.

En las comunidades indígenas de México, la fiesta del Día de Muertos es a su vez una zona de tránsito entre una época de profunda escasez y un periodo de relativa abundancia. En las regiones de Guerrero, Oaxaca o Chiapas, las comunidades pasan durante este tiempo del crecimiento a la cosecha del maíz, el cereal que desde la época prehispánica ha constituido su principal fuente de alimento. De ahí que la fiesta de los muertos sea también un festival de la cosecha dedicado a compartir con los ancestros el beneficio de los primeros frutos. Los principios de reciprocidad que rigen entre los hombres y sus ancestros convierten a las ofrendas del Día de Muertos en una retribución simbólica, ya que el ciclo agrícola del maíz sería inconcebible sin la intervención de los antepasados. Unido a una concepción cíclica de la vida y la muerte, el pensamiento indígena se organiza como una visión sumamente elaborada del cosmos que encuentra en la fiesta de los muertos el espacio más propicio para expresarse.

Para pueblos que provienen de una matriz cultural muy antigua, la fiesta de Todos Santos y Fieles Difuntos que se conmemora en gran parte del mundo occidental, ha terminado por concebirse como un patrimonio propio. Sus manifestaciones actuales, que afectan a la identidad mexicana en su conjunto, son también un ejemplo de esa diversidad cultural que ha sostenido el éxito de las civilizaciones. Al proponerla como una digna representante del patrimonio intangible de la humanidad, confiamos a su vez en otorgar un reconocimiento a los pueblos indígenas que la hicieron posible.

Bibliografía

- Báez Cubero, Lourdes, "Moípatla intalawalle: el banquete de los muertos en Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Ingrid Geist (Comp.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Plaza y Valdés, México, 1996.
- Bolaños, fray Joaquín, *La portentosa vida de la muerte, herederos de don Joseph de Jáuregui*, México, 1792.
- Brandes, Stanley, "Iconography in Mexic's Day of the Dead: Origins and Meaning", en *Ethnohistory* (#2, vol. 45), 1998, Spring Duke University Press, Durham.
- Brandes, Stanley, "Sugar, Colonialism, and Dead: On the Origins of Mexico's Day of the Dead", en *Comparative Studies in Society and History* (#2, vol. 39), Abril 1997, Cambridge.
- Brodman, Barbara L.C., *The Mexican Cult of Death in Myth and Literature* (Monograph #44, Humanities), University of Florida, Gaines Ville, 1976.
- Carmichael, Elizabeth y Chloë Sayer, *The Skeleton at the Feast. The Day of the Dead in Mexico*, University of Texas Press/British Museum Press, Austin, 1985.
- Caso Barrera, Laura, "El concepto de la muerte entre los mayas y sus ritos funerarios", en CIHMECH (Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas), Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1991.
- Coluccio, Felipe, "El culto a san La Muerte", en *Folklore Americano* (Primera época, años XV-XVI, #15), 1967-1968, Comité de Folklore del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Lima.
- Conaculta, *Programa Nacional de Cultura 2001-2006. La cultura en tus manos*, Conaculta, México, 2001.
- Cook, Carmen y Don Leonard, "Costumbres mortuorias de los indios huaves", en *El México antiguo* (tomo VII), diciembre 1949, México.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Porrúa, Méxiwco, 1967.
- El Guindi, Fadwa, "The Structural Correlates of Power in Zapotec Ritual", en Raymond D. Fogelson y Richard N. Adams (Eds.), *The Antropology of Power*, Academic Press New York, London, 1977.
- El Guindi, Fadwa, "Lore and Structure: Todos Santos in the Zapotec System", en *Journal of Latin American Lore* (#1, vol. 3), summer 1977, University of California, Los Angeles.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM/Ciesas/INI, México, 1990.
- González, Yólotl, "El culto a los muertos entre los mexicas", en *Boletín del INAH* (#14), 1975, México.
- Greenberg, James, *Religión y economía de los chatinos*, INI (Colección Antropología Social, #77), México, 1987.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México, 1967.

- Gutiérrez, Electra y Tonatiuh Gutiérrez, "La muerte en el arte popular mexicano", Artes de México (año XVIII, #145), México, 1971.
- Ichon, Alain, La religión de los totonacas de la sierra, INI/SEP (Colección Presencias #16), México, 1973.
- INAH, Programa de Trabajo 2001-2006, Conaculta/INAH, México, 2001.
- INI, Derechos de los pueblos y comunidades indígenas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, INI, México, 2001.
- Lockhart, James, Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII, FCE, México, 1999.
- Lok, Rossana, Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan Sierra Norte de Puebla, México, Centre of Non-Western Studies-Leiden University, Netherlands, 1991.
- López-Austin, Alfredo, "Sentido mágico o religioso de los sacrificios en el México antiguo", en De Teotihuacan a los aztecas, UNAM, México, 1971.
- López-Austin, Alfredo, Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1980.
- López-Austin, Alfredo, Tamoanchan y Tlalocan, FCE, México, 1994.
- Manrique, Jorge Alberto, "La muerte en la Colonia", en La muerte, expresiones mexicanas de un enigma, Museo Universitario de Ciencias y Artes-UNAM, México, 1975.
- Matos Moctezuma, Eduardo, "La muerte en el México prehispánico", en La muerte. Expresiones de un enigma, UNAM, México, 1975.
- Matos Moctezuma, Eduardo, Muerte al filo de obsidiana, SEP (Colección Lecturas Mexicanas, #50), México, 1986.
- Mendoza, Vicente T., "El culto de miclantecutli y la Danza de las Cortes de la muerte", copia xerográfica, s/f.
- Millán, Saúl, La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el Sur de Oaxaca, INI, México, 1993.
- Münch, Guido, Etnología del Istmo veracruzano, UNAM, México, 1983.
- Navarrete, Carlos, San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas, UNAM, México, 1982.
- Nutini, Hugo G., Todos Santos in rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead, Princeton University Press, Princeton, 1988.
- Obregón, Gonzalo, "Representación de la muerte en el arte colonial", en Artes de México (año XVIII, #145), 1971, México.
- Ochoa Zazueta, Jesús A., Mixquic. Tesis presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1972.
- Ochoa Zazueta, Jesús A., Muerte y muertos, culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad, SEP (SEP-Setentas #153), México, 1974.

- Orozco, José A., "Los vivos días de muertos en Chiapa de Corzo", en México Desconocido (#83), octubre 1983, México.
- Ortiz Echániz, Silvia, "Velorios de juguete en Cholula, Puebla", en Dos ceremonias para los muertos: en Cholula, Puebla y entre los chontales de Tabasco, Departamento de Etnología y Antropología Social del INAH (Cuaderno de Trabajo #29), México, 1981.
- Parsons, Elsie Clews, "Entierro de un angelito", en Mexican Folkways (#3, vol. 6), 1930, México.
- Presidencia de la República, Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México 2001-2006. Estado, pueblos indígenas, sociedad, s/e, México, 2002.
- Ramírez, Noé, "Todos los Santos y días de muertos en Nejapa de Madero, Oaxaca", en Las tradiciones de días de muertos en México, Dirección General de Culturas Populares-SEP, México, 1987.
- Reyes, Matilde, "Creencias y cultos a la muerte en México", en Querétaro, (#52, vol. 5), s/f, México.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles, El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial, CIESAS, México, 1996.
- Ruz, Alberto, Costumbres funerarias de los antiguos mayas, UNAM, México, 1971.
- Sahagún, Bernardino de, Historia general de las cosas de la Nueva España, Porrúa, México, 1956.
- Scheffler, Lilian, "La celebración de muertos en San Juan Totolac, Tlaxcala", en Boletín del Departamento de las Tradiciones Populares (#3), 1976, Dirección General del Arte Popular-SEP, México.
- Sejourne, Lurette, Supervivencias de un mundo mágico, SEP (Lecturas Mexicanas #86), México, 1985.
- Sepúlveda, María Teresa, "Días de muertos en Iguala, Guerrero", en Boletín del INAH (#7), 1974, México.
- Serrano Matherino, Alfonso, "Donde los muertos viven... Janitzio", en Nocturno (#351), 1977, Mex-Ameris, México.
- Sierra Carrillo, Dora, Ofrendas de muertos, INAH, México, 1983.
- Solís Olguin, Felipe, "Elementos rituales asociados a la muerte del sol entre los mexicas", en Beatriz de la Fuente (Coord.), Arte funerario. Coloquio internacional de historia del arte (vol. 2), Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, México, 1987.
- Struppgreen, Judith, Laughing Souls: The Days of the Dead in Oaxaca, México, San Diego Museum of Man/Balboa Park (Popular series #1), San Diego, 1969.
- Vargas, Luis Alberto, "La muerte vista por el mexicano de hoy", en Artes de México (#145), 1971, México.
- Westheim, Paul, Arte antiguo de México, ERA, México, 1970.
- Westheim, Paul, La calavera, Antigua Librería Robredo, México, 1953.
- Zaldívar, Laura, "La conmemoración de los muertos en Santa Apolonia Teacalco, Tlaxcala", en Boletín del Departamento de las Tradiciones Populares (#1), 1975, SEP, México.

QUE VIVA EL DÍA DE MUERTOS

RITUALES QUE HAY QUE VIVIR EN TORNO A LA MUERTE

JOSÉ ERIC MENDOZA LUJÁN



La muerte no es misterio temible. Tú y yo la conocemos bien.
No tiene secretos que pueda conservar
para turbar el sueño del hombre bueno.
No apartes tu cara de la muerte.
No temas que te prive de la respiración.
No le temas, no es tu amo,
que se abalance sobre ti, más y más veloz.
No es tu amo, sino el servidor de tu Hacedor,
de lo que o quien creó la muerte
y te creó y es el único misterio.

El libro de los enunciados

José Eric Mendoza Luján es profesor e investigador de la Dirección de Antropología Física del INAH, además es coordinador del Seminario Permanente de la Antropología de la Muerte.

Muerte: una palabra que asignamos a un evento que acaece a los seres animados. Como palabra necesita de un significado y contexto para convertirse en símbolo, para lograr una referencia de los sentimientos más profundos para el ser humano. Sabemos, significamos y asignamos al símbolo de la muerte un lugar en concordancia con nuestro sistema de conocimientos. Así, la muerte se presenta como suceso de nuestra más profunda reflexión. Se concibe como parte de nuestros cuestionamientos ontológicos ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy?, es decir, ¿cuál es el sentido de la vida? ¿Existe otra vida después de ésta? Preguntas que devienen con la presencia de la finitud

En este límite último, la muerte induce miedo y la evitamos, la escondemos, la exiliamos de nuestra existencia; incita amor y la buscamos, nos suicidamos y le rezamos; nos provoca asombro y la rozamos, nos reímos con y de ella, la besamos; nos vemos a diario con ella y con ella aprendemos a darle sentido a la existencia, a vivir. Sin vida no hay muerte, y viceversa; hay que vivir de muerte para aprender a vivir, y morir de vida para aprender a morir.

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

La muerte fascina, horroriza. Lo macabro, lo terrorífico y lo funesto van ligados a la muerte. El valor y el arrojo no existirían sin la probabilidad de la finitud. La belleza y el amor no serían admirados y buscados sin la esperanza de ser perennes. La vida tiene sentido por ser efímera. ¡Qué sería de los héroes, de los cobardes, de todos los seres humanos si no tuviéramos un límite! Si fuéramos eternos e inmortales la vida no tendría sentido. Los dioses nos envidian por ser como las flores, nunca seremos más bellos y dichosos que en este momento, sin eternidad. De esta manera, la muerte juega un papel preponderante en nuestra existencia por un lado como límite, fin, mientras que por el otro se convierte en frontera y umbral.

En el momento en que el hombre observa la finitud de la vida en otros, se pregunta el por qué de la muerte y piensa en la propia, tratando de evitar su horror mediante pactos para alargar su existencia. “Ya sea que creamos o no que la muerte puede ser experimentada, es evidente que la muerte es importante para la experiencia”.¹ No obstante, lo que experimentamos no es nuestra propia muerte, así como no podemos experimentar que estamos dormidos (entendiéndose esto no como la experimentación del soñar y el estar consciente de que se sueña). Lo que experimenta el hombre es la muerte de los otros, no en relación con su muerte física, sino como el daño que provoca irreversiblemente a la red de conexiones con otras personas.

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

Esta angustia ve su consuelo en la idea de la sobrevivencia: el trascender, lo que estimuló al humano a crear imaginarios y tradiciones que explicaran su propia razón de ser, su procedencia y su destino, la prolongación eterna de la existencia. Elias menciona que, “sólo una creencia muy fuerte en la propia inmortalidad [...] permite eludir tanto la angustia de culpabilidad vinculada con el deseo de muerte [... como] la angustia por el castigo de las propias faltas”.² Cada cultura ha desarrollado diversas concepciones

¹ James P. Carse, Muerte y existencia, FCE, México, 1987, p. 45.

² Norbert Elias, La soledad de los moribundos, FCE (Cuadernos de la Gaceta, #53), México, 1989, p. 46.

de lo que se supone que existe después de la muerte, a lo que se le ha denominado escatología, que se puede traducir como la ciencia de lo que trasciende a la existencia terrenal. La materia prima con que trabaja esta disciplina procede principalmente de las religiones, pero también de las leyendas y las mitologías.

A estos espacios, o metaespacios, también se les ha denominado sistemas de esperanza, los cuales cumplen la función de superar la angustia a la finitud. Thomas propone una tipología³ que agrupa las diversas concepciones de la otra vida:

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

Cada una de estas posturas y sus contrarias responden a aspiraciones profundas, a símbolos propios de la cosmología de cada cultura, las cuales definen la forma de ser y ver el universo por parte de los grupos humanos.⁴ Por esta razón funcionan como coyunturas de una sociedad, en la medida en que los símbolos nos permiten identificarnos como pertenecientes a un grupo, puesto que los miembros de un grupo entienden el significado de las palabras que se asignan a las cosas y el significado que tienen dentro de un sistema lingüístico.

Al convertirse en un evento simbolizado, la muerte deja de ser fin, límite intraspasable, para ser frontera y umbral, formando parte de los sistemas de códigos restringidos y elaborados necesarios para la cohesión de los grupos y la representación de las cosas del universo, así como del sino de su existencia. Estos códigos son los rituales y la lengua. La cohesión de una sociedad está mediada por la interacción de una red de conexiones o experien-

³ Véase Louis-Vincent Thomas, *La muerte*, Paidós, Barcelona, 1991.

⁴ *Ibíd.*, p. 106.

cias en conjunto. La libre comunicación y aceptación de las normas y reglas existentes dentro de ésta por los miembros que la conforman, constituyen códigos que expresan el sentido del vivir y del trascender en grupalidades.

Los rituales permiten el reconocimiento y la adhesión de los miembros de una sociedad. Son “un sistema de organización para las relaciones de los seres humanos entre sí”.⁵ Este sistema trata de convertir el tiempo lineal (natural), en el cual existe un inicio y un fin, en cíclico (cultural), donde el inicio y fin son uno mismo al tocarse estos polos; inhabilita los límites naturales para convertirlos en límites arbitrarios (umbrales y fronteras) a partir de la significación simbólica, lo que posibilita la trascendencia y la negación de la muerte.

Para lograr el objetivo del ritual es necesario vincularlo con la muerte. Si el hombre no se supiera finito no tendría angustia, por lo que no habría necesidad emocional de trascender. Al mismo tiempo que ocurra y se integre a una grupalidad es necesario transitar por diferentes etapas, tanto biológicas como socio-culturales, es decir pasar de un estadio a otro. Al delimitar y consagrar las diferencias de cada estadio se demarcan las fronteras de cada etapa, así como el umbral de paso para la continuidad de la existencia.

Pero la muerte no sólo aparece en los rituales en torno a ella: está presente en cada uno de los ritos de paso, en los cuales se confirma la transición de una etapa a otra, consagrando la diferencia entre los miembros de cada una de ellas. En este tipo de rituales es evidente la muerte de la persona, puesto que el individuo deja de tener cierto papel a desempeñar en la dinámica propia de su comunidad, para ser otra persona diferente, asignándosele una nueva labor a desempeñar dentro de esta dinámica socio-cultural.

Generalmente este tipo de rituales está ligado con las etapas de desarrollo biológico (ontogenia) de los individuos, correlacionadas con los estadios socio-culturales. El nacimiento, el desarrollo, la maduración, la reproducción, la vejez y la muerte tienen sus correlativos en lo socio-cultural, bautizo (en el caso de las culturas cristianas) o nominación y denominación del individuo (aun cuando no corresponda al momento del parto, y puede ser antes o mucho después), estados liminales entre la infancia y adultez (por ejemplo la adolescencia), estado casamentero, matri-

⁵ Raymond Firth, *Tiempos humanos. Una introducción a la antropología social*, Eudeba-SEM, Buenos Aires, 1961, p. 203.

monio, ancianidad y muerte. Todos estos estadios varían entre culturas, pero se presentan siempre.

Cada uno de estos estados transitorios ve la finitud de los periodos anteriores y el inicio de los posteriores durante la vida de los individuos. El cambio presente en estos estadios nos recuerda el tiempo lineal-natural, carga pesada si el humano trata siempre de trascender. La forma de romper esta linearidad es circunscribiéndola en el tiempo circular-cultural, el cual posibilita que la muerte de la persona en la etapa anterior dé paso a una nueva existencia dentro del grupo. La presencia de la muerte en los rituales tiene su mayor expresión en los ritos en torno a la muerte.

Los rituales funerarios son comportamientos que reflejan los afectos más profundos y supuestamente guían al difunto en su destino post mortem; tienen como objetivo fundamental “superar la angustia de muerte de los sobrevivientes”,⁶ y su expresión varía de cultura a cultura. Estos ritos aseguran la trascendencia del muerto y de los que sobreviven. El experimentar la muerte de una persona nos permite percibir la discontinuidad, el sin retorno de la vida, sentir pena. “El hecho de que la muerte parece alcanzar a los afligidos por la pena se refleja ampliamente en las prácticas funerarias.”⁷

El doliente juega un papel importante dentro de estas prácticas, es el receptor de todas las conductas dentro del ritual. Después del cadáver es el deudo quien recibe más atenciones. “Las intenciones oblativas de homenaje y solicitud hacia el muerto encubren conductas de evitación que ponen de manifiesto el temor a la muerte y la preocupación por protegerse de ella.”⁸

Entonces el ritual funerario tiene una función fundamental, tal vez inconfesada: la de prevenir y curar. Prevenir nuestra vida finita y curar las culpas, evitar el fin, seguir existiendo. Es un medio de circunscribir a la muerte, de encerrarla en un lugar limitado, al margen de la vida. El duelo no es más que expiar nuestras culpas hacia el difunto, por haberle sobrevivido o quizá por haberle deseado mal alguna vez. ¿Por qué la culpa de haberle sobrevivido? Porque la experiencia de la muerte de otros nos recuerda la inevitabilidad de nuestra propia muerte, “lo que experimentamos en ese caso no es la muerte de otro como tal, sino la discontinuidad que la muerte provoca en nuestras vidas”⁹

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

⁶ Véase Louis-Vincent Thomas, op. cit.

⁷ James P. Carse, Muerte y existencia, FCE, México, 1987, p. 120.

⁸ Louis-Vincent Thomas, Op. Cit., p. 89.

⁹ James P. Carse, op. cit., p. 91.

- a) Ritos funerarios. Se llevan a cabo por la pérdida del individuo que compartía la red de experiencias con el resto de los sujetos. Se realizan a partir de su muerte hasta el momento de llevarlo al lugar destinado para su cuerpo-cadáver. Este tiempo varía entre las diferentes culturas-sociedades y/o creencias religiosas. Comprende una dimensión espacio-temporal determinada para lograr la resignación de la pérdida, asegurando la abolición de la muerte y la transición al mundo de los muertos. Al terminar este estadio entra el doliente a la etapa de los ritos de recordatorio.
- b) Ritos de recordatorio. Son aquellos que permiten la trascendencia y convivencia del difunto con los vivos. Comprende el tiempo y el espacio destinados al luto y las conmemoraciones en las que se inmiscuya al difunto. El objetivo es recordar a “los que ya se fueron” y, al mismo tiempo, ayudar a solventar la necesidad de trascendencia del vivo. En este tipo de rituales entran los aniversarios de muerte, los días de muertos, Fieles Difuntos, etcétera.

A partir de lo anterior podemos considerar que la muerte puede ser vista desde dos perspectivas: 1) como deceso y 2) como un evento que tiene significación en la experiencia del humano. El deceso es un evento que ocurre a todos los seres animados y por lo tanto se significa como límite de la vida, extinción y finitud. Por esta razón la muerte se nos ha presentado por años como un mal, tanto que se piensa en ella como una enfermedad que hay que curar. Pero, en realidad, la muerte es el principio del cambio, se debe morir para lograr cambiar y, al mismo tiempo, acercarse a la muerte para que nos enseñe a vivir; por lo tanto es símbolo de la cosa, frontera y umbral en la experimentación de la existencia humana. Con esta perspectiva podemos entender más la tradición de los rituales de días de muertos, así como su significado en la cultura mexicana.

México se ha identificado como un país en el que la muerte es cuestión de risa y de hacer fiesta para el difunto y los fieles difuntos. Esta característica de nuestra idiosincrasia es un estandarte para reconocernos de entre otros, es parte de nuestra identidad. La muerte suele ser representada por un cráneo o un esqueleto, mostrando una sonrisa sempiterna. “La Catrina” de Posada se carcajea de la vida; la Coatlicuhe nos observa inquisidora.

La muerte está presente en la cultura de México. Nuestros dichos son relativos a ella: “boda y mortaja del cielo bajan”; “mujeres juntas, ni difuntas”; “de buenas intenciones están llenos los panteones”; “te espantas del difunto y te abrazas de la mortaja”. Sin la muerte no existiría el valiente mexicano, “si me han de matar mañana, que me maten de una vez”; ni el héroe y el caudillo respetable, el que luchó por sus ideales.

Pero esta idiosincrasia ha llegado a ser mal entendida. En muchas ocasiones se piensa que el mexicano no sufre la muerte, sino que hasta la desea. Algunas películas, canciones, fotografías y libros hacen pensar en el mexicano como un pueblo adorador de la muerte, lo cual es una irreverente falacia. El mexicano le teme a la muerte: si no entonces, ¿por qué pactamos con ella? Lo que pasa es que cada cultura tiene una forma diferente de acercarse a ella y la nuestra es por medio de la insolencia.

La fiesta para los muertos es una forma de rendir culto a los antepasados, aun cuando para la gente extraña a nuestras costumbres (los extranjeros, los otros) sea irrespetuoso y lo pueden ver de una forma insana diciendo que llegamos al límite de la necrofilia.¹⁰ Pero no hay tradición más mexicana que los días de muertos; por mexicana me refiero no relativo a los usos prehispánicos, sino a lo que podemos concebir como México.

De esta forma, las celebraciones en las que se propicia el culto a los antepasados (comunitarios y/o familiares) son, como se mencionó, los ritos funerarios y los de recordatorio. En el caso particular de la celebración más importante en nuestro país, Día de Muertos, es producto de dos tradiciones culturales: la hispana y la prehispánica. La mayor parte de los pueblos campesinos de México la festejan, tanto indígenas como mestizos, ya que coinciden con el fin del ciclo agrícola de muchos productos, entre ellos, el maíz de temporal y la calabaza. Es época de abundancia, en contraste con las carencias que padecen los agricultores el resto del año.

Por esta razón se lleva a cabo la fiesta más grande, es el consumo en una economía irracional, esto es, cuando existen excedentes en la producción, que se significan como movimientos tensionantes, es necesario abrir una “válvula de escape”, siendo ésta la economía irracional. Este tipo de economía permite el consumo de los sobrantes vía los rituales, quedando el beneficio al interior de la comunidad. De esta forma los rituales agrarios permiten la regulación de los procesos sociales.

¹⁰ La necrofilia se define en términos de sexualidad como una parafilia, una forma de excitarse con objetos relacionados a la muerte. En el sentido en el que lo presento es a partir de su etimología: necros-muerto; filia-amor; amor a los muertos.

El día 2 de noviembre, además de ser una festividad agrícola, es una celebración relacionada con el culto a los antepasados, a los muertos. Es el tiempo en el que las almas de los parientes desaparecidos regresan a las casas a convivir con sus familiares vivos. No debemos olvidar que en algunos grupos indígenas los antepasados, algunas veces deificados, regulan las relaciones entre los individuos.

Oficialmente, según el calendario católico, el día 1 de noviembre está dedicado a Todos Santos y el día 2 a los Fieles Difuntos. Sin embargo, en la tradición popular de gran parte de la República Mexicana, el día 1 se dedica a los muertos chiquitos o niños fallecidos, y el día 2 a los adultos o muertos grandes. No obstante, se dan una serie de variantes a lo largo del país: en algunos lugares se dice que el 28 de octubre es el día de los matados, o sea de aquellos muertos en accidente, y que el día 30 de octubre llegan las almas de los limbos, es decir, de los niños que murieron sin ser bautizados.

Esta distinción de dos celebraciones de muertos según la edad, proviene de la época prehispánica. Fray Diego Durán dice que en el ritual indígena nahua existían dos fiestas dedicadas al culto a los muertos: Miccailhuitontli o Fiesta de los Muertecitos, que se conmemoraba en el noveno mes del calendario nahua, y equivalía al mes de agosto del año cristiano; y la Fiesta Grande de los Muertos, celebrada el décimo mes del año. Estas fiestas, además de dedicarse a los muertos, también eran propiciatorias de la agricultura, ya que en ese mes (agosto para los cristianos) debido al hielo, temían los indígenas la muerte de las sembreras. Para ello se “apercibían con ofrendas y oblaciones y sacrificios”. Durán, pasados algunos años de la Conquista, pudo observar que el día de Todos Santos ponían ofrenda para los niños muertos, y el siguiente día otra para los difuntos adultos, dejaron de hacerlo en agosto (que es cuando acostumbraban), para así disimular que celebraban sus festividades y aparentar que festejaban las celebraciones cristianas. Las ofrendas consistían en dinero, cacao, cera, aves, frutas, semillas en cantidad y “cosas de comida”.

Es interesante señalar que a principios de este siglo, en lo que actualmente es la Delegación Magdalena Contreras, Distrito Federal, todavía se celebra la Fiesta de los Muertecitos, a la cual aún se le designaba con el nombre de Miccailhuitontli. Durante esta celebración, el día 1 de noviembre se llevaban a la cima de la montaña llamada Acoconetla ofrendas consistentes

en ollas y jarros que contenían leche, atole, chocolate y pan dulce. En este lugar se adoraba a Tláloc, dios de la lluvia, para quien se sacrificaban niños, que se convertían en tlaloques. Por esta razón se le dio a la montaña el nombre de Acoconetla, que significa “lugar de los niños de agua”, ya que ellos enviaban el preciado líquido a la tierra.

Por otro lado, en España también había un culto a los difuntos. Las creencias en el “más allá” y la devoción a las ánimas, estuvieron inmersas en rituales importantísimos. Día a día han ido desapareciendo. Sin embargo, actualmente el mes de noviembre recibe el nombre de “mes de las ánimas” durante el cual se les rinde culto en diversas formas. No sólo en noviembre se recuerda a las ánimas, sino también en Navidad, a fines del año.

Lo que se puede notar, a partir de lo anterior, es la convivencia de dos sistemas ideológicos que, en un momento, pudieran ser irreconciliables: por un lado el europeo-hispánico y por otro el nahua-prehispánico. La maravilla del humano es ser adaptable, de esta manera no sólo se adapta biológica sino también culturalmente. El sincretismo no es sólo una forma de aculturación, es también una amalgama de sistemas simbólicos que dan paso a un nuevo sistema de códigos.

De esta manera, no podemos decir que las festividades de días de muertos sean una evocación del pasado prehispánico. Al contrario: es una re-presentación de la identidad, una re-creación de los orígenes de un pueblo sincrético y sintético. Se sintetizan, suman, los cuerpos, somas, y las ideologías, sistemas culturales, mestizando no sólo nuestras características físicas, sino también nuestras mentalidades y saberes. No podemos concebir el mundo nuevo sin la perspectiva de los otros que ahora son nosotros.

Esta suma de cosmovisiones es la que da sentido a los días de muertos. Si aseveráramos que es un ritual prehispánico, debería celebrarse en los días propios, pero al ser síntesis de dos pensamientos, le damos la validez merecida.

Así, aun cuando se ha olvidado que es una festividad agrícola y que, por lo tanto, debe ser celebrada en las comunidades agrícolas, esto es, excluyendo a las zonas indígenas de cazadores-recolectores del norte, la celebración se ha introyectado en todos y cada uno de los mexicanos, sin distinción de zona productiva, fisicobiótica y/o económica.

De esta manera, subyacen los mitos creacionistas de una y otra cultura en el contexto de los símbolos propios de esta celebración. Se debe entender que la una no subyuga a la otra; que al contrario, conviven y se amalgaman para proclamar el símbolo de la muerte que deviene de la síntesis de los pensamientos.

El caso concreto de lo anterior es el nombre propio, y oficial, del proceso ritual Fieles Difuntos. La concepción del muerto emerge de la experiencia de la muerte, esto es, al ser el deceso un evento físico, nuestra experiencia apropia el conocimiento relativo acerca del cadáver, forma material de la defunción, así como el proceso de tanatomorfosis que prosigue a la finitud. Así pues, las representaciones realizadas de la muerte siempre nos conllevan a un esqueleto, una calavera, con lo que simbolizamos también al finado.

Las mismas palabras tienen el simbolismo y significado de la experiencia. No es lo mismo un finado que un muerto o que un difunto. Estas palabras españolas y latinas tienen un significado diferente en la experiencia simbólica del mexicano. El finado representa al que acaba de morir y deviene de la finitud, el límite y el fin. Por este motivo es poco usado. Por otro lado, muerto tiene la representación del esqueleto, figura e ícono de la misma muerte, pero en el simbolismo, al tener una sonrisa, no espanta (“¡espántame panteón!”), sino que es la representación del umbral que debemos pasar para ser antepasados. Por último, y en correlación con lo anterior, difunto, aquel que forma parte de los antepasados.

Todas estas palabras tienen un referente simbólico que le dan un significado a los mitos, leyendas y procesos rituales propios de nuestra cultura. La amalgama de las palabras, las que utilizamos y simbolizamos, lo mismo significamos que asignamos, no son más que la representación de la cosmovisión, de la religión. Aquí es necesario diferenciar a la religión institucional de la religión popular.

Mientras que el catolicismo instituye, promueve y legisla una serie de conocimientos y creencias, la gente común, el gentil, adopta, cuando no adapta, sus preceptos a la propia forma de entender. De esta manera, el sincretismo religioso que se ha dado en América indígena, es la clara muestra de una religión popular. En este marco, la celebración de Todos Santos, o sea, de aquellos santos que no se encuentran en el calendario santoral, valga

la redundancia, son celebrados en este día 1 de noviembre, y al siguiente, 2 de noviembre, todos los feligreses que han muerto y son acogidos por la madre Iglesia.

El gentil tomó estas conmemoraciones de carácter eucarístico y las transformó en celebraciones de tipo paganas,¹¹ donde el principal actor son sus antepasados. Día de Muertos, Fieles Difuntos, no son un día, son días ceremonias que tienen inmersa una connotación religiosa, donde el rito confirma el culto y éste simboliza la comunión y pacto de una grupalidad que traspasa los límites. La muerte no nos puede alcanzar mientras haya quien nos conmemore, quien nos recuerde.

Muertos y difuntos; y almas, ánimas, espíritus, tonalli, teyolia, ihi-yotl, no son más que palabras que se sincretizan y simbolizan el mismo principio, lo que da vida, entidad anímica. De tal suerte que el antepasado, en su forma anímica, es “el que viene de allá”, de donde es la región de los muertos, con un permiso para disfrutar, celebrar y reafirmar los lazos de identidad en una comunidad. El que viene es “el que se nos ha adelantado”, al que veremos, ¿pronto?, y viene con el mensaje de que existe “un más allá”, y los ritos han funcionado. La muerte es el umbral para pasar de “este más acá” a un sitio... ¿mejor?

Por este motivo, esta celebración no es el duelo, no duele. No puede recibirse al pariente, al amigo, al antepasado con lágrimas en los ojos; es tiempo de fiesta y podemos hacerla. Al visitante se le abren las puertas y se le da en abundancia, porque gracias a su intercesión con la divinidad (Fieles Difuntos, santos, antepasados), nos han brindado una gran cosecha. El que venga, sea de aquí o forastero, es convidado, no vaya a ser el muerto disfrazado.

La fiesta y el carnaval esconden la confirmación de los mitos de origen, el significado de la algarabía es la comunión de la grupalidad. Por esta razón, en la actualidad las festividades de Todos Santos y los Fieles Difuntos, producto de dos tradiciones culturales (volviendo a recalcar que es europea-hispánica y nahua-prehispánica), consiste en una serie de prácticas y rituales entre las que destacan la recepción y despedida de las ánimas, la colocación de las ofrendas o altares de muertos, el arreglo de las tumbas, la velación en los cementerios y la celebración de los oficios religiosos.

Dentro del complejo marco del culto y del servicio a los muertos, la ofrenda tiene un papel preponderante, es el centro de la celebración. Sabemos que

¹¹ Por pagano se debe entender aquello que se paga, no como sinónimo de anticatólico.

en la descripción de los ritos y el ceremonial para la atención y servicio de los muertos la ofrenda representa una de las fases de interpretación más trascendentes del culto.

Ofrendar es compartir con los parientes difuntos ciertos goces de la vida y algo de los frutos obtenidos en la anualidad pasada. Si el servicio de la comunidad para sus muertos se identifica básicamente en el modo de ofrendar, la ofrenda no se otorga como una dádiva sino como un ofrecimiento o sufragio coaccionado por una tradición que hace realidad la existencia de las ánimas.

La ofrenda se prepara y exhibe como expresión de sentimientos aparentemente de gratitud, amor y veneración, que no pueden esconder el temor a la insatisfacción y al disgusto de los sobrenaturales visitantes. Así la ofrenda se obsequia como un acto propiciador de personal y solemne pleitesía, constituyéndose por ello en carga sagrada, en acto de aseguramiento para quien según sus vínculos parentales o de intereses está (de acuerdo con las normas) obligado a recibir y atender a las ánimas que en noviembre acuden a su antiguo hogar a disfrutar de las buenas cosas que en su situación y recinto de difuntos les son vedadas.

La ofrenda es de gran variedad y se diferencia según los factores que influyen en su propiciación y en su acatamiento. En relación a los datos manejados para la comunidad se puede identificar un cuadro de distribución de tipos de ofrenda basado en algunas circunstancias básicas y de acuerdo con:

1. Participación. Estará relacionada con la característica de la ofrenda y el tipo de culto, por lo que puede ser: a) Personal, cuando la ofrenda es una relación entre deudo y ánima, como es el caso de las "coronas", la "iluminación" o la "llorada" en el panteón. b) Familiar, porque la ofrenda se efectúa como acto solidario llevado a cabo, para dar un ejemplo, en los altares domésticos. c) Social, que puede diferenciarse en: ofrenda para ánimas con deudos y ofrenda para las ánimas sin deudos.
2. Especializada. Tiene correspondencia con su motivación y su dedicación. Así tenemos ofrendas para niños, adultos, padres, abuelos, hijos mayores, hijos menores, hijas, hijos, tíos, compadres, etc., y existe una muy especial dedicada al difunto testador, es decir, a la persona que dejó los bienes actualmente disfrutados.

La cantidad también es un objeto diferenciador. Una ofrenda costosa y rica no necesariamente coincide con la situación económica de los dolientes, porque hay más relación entre la ofrenda y su grado de significación que con las posibilidades económicas; existen muchos ejemplos que ilustran esta situación: la familia que con limitaciones prepara una magnífica ofrenda, como la de gran solvencia que apenas cumple con el requisito. Desde este aspecto la ofrenda puede examinarse como motivador de prestigio, tomando en cuenta: 1) Costo; 2) número de objetos que la componen; 3) número de ánimas ofrendadas; 4) decoración de la ofrenda, y 5) grado de tradicionalidad de los ofrendados.

Lo anterior nos lleva a señalar que saber presentar una ofrenda tiene gran relevancia. Los dolientes conocen dos tipos o formas de exhibir sus posibilidades de ofrendadores ante la comunidad: el altar doméstico y la tumba.

La ofrenda se constituye por elementos que le dan su tipo. Podemos considerar que una ofrenda completa tiene los siguientes elementos conformadores: flores, ceras, alimentos, bebidas alcohólicas e imágenes religiosas.

Por lo general sólo en la festividad de los difuntos este cuadro general de componentes es observado en su totalidad. Dentro de estos factores constitutivos, la función de la ofrenda complementa su realidad en la actividad necrolúdica de los grupos. Sabemos que la función de la ofrenda es más compleja y no tan sencilla de especificar en una relación descriptiva.

La ofrenda de noviembre es un gravamen, una contribución profundamente coaccionada por la relación de pleitesía. Este sistema institucional de relacionarse vivos y muertos ha creado, dentro de la normalidad de lo cotidiano, cierta angustia. Un tributario, para existir, necesita pautas y normas de autoridad; son las ánimas quienes constituyen dentro de este mundo valorativo ese papel.

Por lo tanto existe en el pueblo mexicano un afanoso anhelo por rendir en homenaje público a sus muertos, evitando así sus represalias. Pero esa conducta no es producida como simple homenaje de veneración y amor a los difuntos. Desde los episodios mortuorios el respeto hacia el nuevo estado de los muertos se evidencia, luego se compagina socialmente con comportamientos que hacen pensar en cierta dependencia de los vivos hacia los muertos, supeditación que atañe por ejemplo a los aspectos de salud

personal y familiar, desarrollo de la comunidad, asuntos económicos, el ciclo agrario y la religión.

Por todo lo anterior, pareciera que el ritual de Día de Muertos es una tradición que se mantiene y que conserva la mayor parte de sus tradiciones y códigos, pero no es así. En la actualidad esta celebración enfrenta dos procesos que pueden desaparecerlo. Por un lado la infiltración de pensamientos religiosos no católicos y por otro la infiltración de nuevos símbolos.

Los pueblos de predominancia indígena han sufrido cambios en sus sistemas simbólicos y de vida a partir de la segunda década del siglo pasado, debido a la presencia de los grupos de la Universidad Lingüística de Verano, de ideología cristiana no católica predominantemente. Al abrazar el credo de los cristianos, el indígena acepta los dogmas y creencias impuestos por esta institución religiosa. Al aceptar este sistema de vida, impuesto por los dogmas de fe, se apartan de la tradición, símbolos y sistemas de códigos de la comunidad, separándose y alejándose del resto.

En este sentido, el ritual de Día de Muertos se contrapone con los derechos y obligaciones contenidos en los dogmas de fe del cristianismo. De acuerdo con dicha religión está prohibido realizar homenajes, ritos y culto a los muertos: sólo Dios es sujeto de veneración y pleitesía. De esta manera, al olvidar las raíces del ritual, una celebración agrícola y de convite en torno a la comunidad (tanto de vivos como de muertos), se desvanece porque muchas personas se alejan de la comunidad para convertirse en miembros de otro grupo.

Esta infiltración en la ideología de las comunidades predominantemente indígenas, resulta de peligro sumo para la tradición porque conlleva una aculturación resultante de la inserción de símbolos extranjeros en los Días de Muertos. En la medida en que estas comunidades tienen un porcentaje importante de emigrantes, al regresar a sus localidades llevan símbolos y códigos propios de las ciudades donde emigraron, tanto de México como de Estados Unidos.

Poco a poco se van perdiendo las tradiciones y costumbres del Día de Muertos o Todos Santos. Ello se debe, en gran medida, a la comercialización de estos días, que privilegia la suntuosidad, el glamour, la fastuosidad, aunque no sea tradicional. Asimismo, la entrada de la cultura anglosajona, con el Halloween, va minando la existencia de estas tradiciones.

Pero no en todo México ha pasado esto. Algunas comunidades, a pesar de la occidentalización, mantienen las tradiciones y el culto a los antepasados; han ido adoptando y adaptándose a la aculturación, sin perder sus tradiciones, sino enriqueciéndolas.

De esta manera podemos ver en altares, conviviendo, esqueletos, brujas, murciélagos, calaveras de plástico, entre otros, con las velas, las imágenes religiosas, catrinas, flores y fotos de los difuntos. Cuando se logran sincretizar las ideologías y símbolos de dos lenguajes, de culturas diferentes se puede enriquecer, y puede convivir el Halloween con Fieles Difuntos, entendiendo que cada uno pertenece a un sistema de códigos diferente, pero que se puede amalgamar. En cambio, en la medida en que prevalezcan posiciones extremistas, como puede ser la de la mexicanidad mal entendida, o bien la poca aceptación y permisibilidad de los sistemas religiosos ante una religiosidad popular, esta celebración se perderá, mutándose una fiesta más en un asunto de comercializar y vender productos.

Por este motivo es importante rescatar las tradiciones mexicanas, las cuales tienen un significado simbólico más allá de la comercialización. Debemos desprendernos de la intolerancia a otras cosmovisiones. La celebración europea de Halloween tiene símbolos que pueden ser introducidos a nuestra celebración, porque no se contraponen, y finalmente somos un pueblo mestizo, sincrético.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, Diccionario de Filosofía, FCE, México, 1961.
- Ariés, Philippe, El hombre ante la muerte, Taurus, Madrid, 1982.
- Aristóteles, De animalum, Bekker, England, 1950.
- Blanck-Cerejeido, Fanny, La vida, el tiempo y la muerte, FCE, México, 1982.
- Burnet, J. (Comp.), Platón, Oxford, 1906.
- Carse, James P., Muerte y existencia, FCE, México, 1987.
- Castaña, Laura, "Ritos funerarios", en Pilar Hoyos (Ed.), Muy interesante. Especial de la Muerte, Editorial Provemex, México, 1993.
- Danforth, Loring M., The Deaths Rituals of Rural Greece, Princenton University Press, Princenton, 1982.
- Descartes, R., Passions de l'âme, Seoul, Paris, 1940.

- Elias, Norbert, *La soledad de los moribundos*, (Cuadernos de la Gaceta, #53), FCE, México, 1989.
- Ferrater Mora, José, *La ironía, la muerte y la admiración*, Cruz del Sur, México, 1946.
- Firth, Raymond W., *Tipos humanos. Una introducción a la antropología social*, Eudeba-SEM, Buenos Aires, 1961.
- Hobbes, R., *Leviatán*, FCE, México, 1940.
- Lope Blanch, Juan M., *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, FCE, México, 1981.
- Mendoza Luján, J. Eric, "Ánimas volverte a ver. Las entidades anímicas, la muerte y la escatología: una revisión en algunas religiones", en *Diario de Campo, Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, #80, septiembre de 2005, INAH, México.
- Mendoza Luján, J. Eric, "El cuerpo muerto. Reflexiones acerca del manejo del cuerpo humano, a partir de un estudio osteobiográfico de una colección ósea tepaneca", en Carlos Serrano Sánchez (Ed.), *Estudios de antropología biológica*, vol. XII, IIA/UNAM/INAH/AMAB, México, 2005.
- Mendoza Luján, J. Eric, "Hay muertos que no hacen ruido... La antropología de la muerte una línea de trabajo", en *Diario de Campo, Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, #64, abril de 2004, INAH, México.
- Mendoza Luján, J. Eric, *Día de muertos en la Mazateca. Una mirada desde la antropología del comportamiento*, Conaculta-INAH, México, 2005.
- Nietzsche, F., *Así hablaba Zaratustra I. Los enemigos del cuerpo*, Madrid, 1932.
- Olivé, León, "La muerte. Algunos problemas filosóficos", en *Ciencias*, #38, abril-junio de 1995, México.
- Pérez Tamayo, Ruy (coord.), *La muerte*, El Colegio Nacional, México, 2004.
- Plotino, *Enneades*, FCE, México, 1940.
- Romano, Arturo, "Sistema de enterramientos", en Javier Romero (Coord.), *Antropología física en México. Época prehispánica*, INAH/SEP, México, 1974.
- Ruffié, Jacques, *El sexo y la muerte*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988.
- Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologicae*, Turín, 1955.
- Scoto Erígena, "De divisione naturae", en Migne (Comp.), *Patrología Latina*, vol. 122, París, 1906.
- Thomas, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, FCE, México, 1983.
- Thomas, Louis-Vincent, *El cadáver, de la biología a la antropología*, FCE, México, 1980.
- Thomas, Louis-Vincent, *La muerte*, Paidós, Barcelona, 1991.

LA FESTIVIDAD DE TODOS SANTOS, FIELES DIFUNTOS Y SU ALTAR DE MUERTOS EN MÉXICO, PATRIMONIO “INTANGIBLE” DE LA HUMANIDAD

ELSA MALVIDO



Muchas cosas que creemos tradicionales y enterradas en la bruma de los tiempos son en verdad producto como mucho de los últimos siglos, y con frecuencia aún mucho más recientes.¹

INTRODUCCIÓN

Elsa Malvido, profesora e investigadora adscrita a la Dirección de Estudios Históricos de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, es coordinadora del Taller de Estudios sobre la Muerte, así como del Proyecto Salud-enfermedad de la Prehistoria al siglo XXI.

Pocas veces se pone uno a reflexionar acerca de las costumbres. Un ejemplo de ello es el gran mito sobre el Día de Muertos en México, fecha que se ha convertido en un lugar común promovido por la industria turística nacional e internacional. Alimentado por intelectuales nacionales y extranjeros hoy es declarado patrimonio intangible de la humanidad.

Sin embargo, cuando uno profundiza en el estudio sobre la muerte, sus ritos, costumbres y protectores, no puede creer todo lo que los medios de comunicación dicen sin ponerlo en tela de juicio, sobre todo cuando se ha tenido la fortuna de observar esta celebración en otros países del mundo católico y protestante.

Desde los años cuarenta del siglo XX se ha dicho que México es un país escatológico y morboso; que sus pobladores se burlan de la muerte, juegan con ella y se la comen virtualmente convertida en dulces de azúcar; incluso se ha dicho que en México hasta la muerte es dulce.²

Tal idea se apoya sobre todo en una gloria nacional de las letras y premio Nobel, el fallecido Octavio Paz, quien afirmó en uno de sus más conocidos textos: "También para el mexicano moderno la muerte carece de significación."³

Esta frase lapidaria ha hecho ver a los mexicanos como seres de otra especie, distinta a la mortal y humana, eso sí, ¡muy digna de ser poetizada!

Para esas fechas (1930), el país tuvo un fuerte repunte económico debido entre otras cosas al gobierno de Lázaro Cárdenas, a la nacionalización de sus ricos yacimientos petrolíferos (hoy agotados) y a la inminencia de la Segunda Guerra Mundial. La vida intelectual logró tener un impacto internacional destacado, antes desconocido, de carácter populista, laico, más bien anti-

¹ A. Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestra vida*, Taurus, Buenos Aires, 2000.

² V.B. Oliver, *En México, ¡hasta la muerte es dulce!*, ITESM/INAH, México, 1992.

³ O. Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1967, pp. 42-48.

católico, siendo descubierto el folclor y la mitad de sus habitantes, los indios. Su vida, ritos, explotación, padeceres, etc., se pusieron de moda, la memoria y el olvido históricos tampoco son exclusivos de los mexicanos, por etapas el país olvida a sus campesinos, les cambia de nombre y de repente los reconstruye como indios, con ayuda de los antropólogos los reinventa políticamente.

Con Cárdenas en la presidencia, a lo mexicano se le identificó con el grupo prehispánico más desarrollado a la llegada de los conquistadores, los mexicas, y a ellos se les atribuyeron ceremonias que ignoraron los 300 años de colonización española, un siglo de independencia y diez años más de revolución.

¿A qué viene todo esto?, a entender que los intelectuales de entonces rescataron y recrearon algunas costumbres populares coloniales, católicas y/o romanas paganas, y les asignaron un nuevo sentido, entre ellas a las fiestas de Todos Santos y Fieles Difuntos, otorgándoles un sentido prehispánico y nacional, difícil de probar pero fácil de creer.⁴

Después de que estos mitos han crecido con raíces modernas, pocos han sido los investigadores que han hurgado en la memoria mexicana o en sus concepciones sobre la muerte. Sin embargo cabe destacar a tres arqueólogos: Carlos Navarrete, Eduardo Matos y Leonardo López, entre otros, quienes disienten en distintos niveles sobre el origen prehispánico del Día de Muertos.

Lo que no podemos negar los mexicanos es que la muerte para nosotros sigue siendo cercana, familiar y doméstica,⁵ ya que a pesar de los avances científicos, la desigualdad social es evidenciada por la alta mortalidad infantil y que si bien la esperanza de vida hoy alcanza los 80 años de edad y más, pocos serán los campesinos y las clases bajas quienes logren llegar a los 50 años.⁶

Por estos factores y otros que no vienen al caso en este trabajo, la muerte en México continúa formando cercanía y cotidianidad de una gran parte de sus 100 millones de habitantes.

Pero, ¿cuál es el origen verdadero del Día de Muertos en el México moderno?, ¿cuáles son sus antecedentes?, ¿desde cuándo los mexicanos la celebramos?; ¿han variado su nombre y su contenido? En lo sucesivo intentaremos aclarar estas dudas.

⁴ C. Navarrete, San Pascualito Rey y su culto a la muerte en Chiapas, UNAM, México, 1982. Véase también Mexican Folkways, revista editada en México por Frances Tour desde 1925. Dicha publicación, bilingüe y muy especializada, difundió la nueva ideología nacionalista del grupo cardenista. Como parte de este movimiento se creó el INAH para estudiar "lo indígena, su historia, costumbres y tradiciones", apoyando esa ideología nacional.

⁵ En contra de la muerte hospitalizada típica de los países desarrollados, la mayoría de los mexicanos morimos en la cama de nuestra casa. Paralelamente, en Estados Unidos de América una casa se devalúa 30% si fallece en ella alguno de sus miembros.

⁶ Véase C. Navarrete, Op. Cit.; E. Matos, "La muerte en el México prehispánico", en Artes de México (# 145), México, 1971; J. Carrión, "La vida y la muerte en los mexicanos", en Artes de México (#2), México, 1954; A. Hajar, "Muerte moderna e ideología", en La muerte. Expresiones mexicanas de un enigma, UNAM, México, 1975; y R.G. Guerrero, Toneucáyotl. El pan nuestro de cada día, INAH, México, 1987, p. 67.

ANTECEDENTES

Señor, te proclamamos admirable y el solo Santo entre todos los Santos

Oración de la Fiesta de Todos Santos⁷

Todos los pueblos del mundo han ofrendado alimentos a sus muertos cercanos, a los antepasados gloriosos y a los dioses protectores de la muerte, esto no es novedad. Tanto las culturas antiguas como las actuales lo continuamos haciendo, lo que ha variado es la forma del ritual, el tiempo y el espacio donde se realiza la ofrenda.⁸

Si bien se ha insistido en que fueron los egipcios y los tibetanos⁹ quienes dedicaron parte importante de su vida y celebraciones al "más allá", sabemos que el temor a la muerte es y ha sido universal y que la diferencia estriba en que esas culturas dejaron escritos que se han podido conservar y traducir a nuestros idiomas, amén de que permearon a casi todas las religiones que les precedieron, incluida la católica.

¿Es que hemos olvidado que los museos del mundo, los centros históricos, monumentos ceremoniales y sus tesoros reconocidos como patrimonio arqueológico de la humanidad, son resultado en su mayoría de rituales dedicados a la memoria de la muerte? Por ejemplo, en el mundo antiguo: las Grandes Tumbas Sagradas de Pekín y Shian, así como los templos budistas; las pirámides mayas e incas; el Tahj Majal y su contraparte en la India; las abadías, santuarios, iglesias, templos católicos sepultura de santos asiáticos, europeos y americanos; las mezquitas de Casablanca y del mundo islámico en general; o bien del mundo actual, las de Lenin en Moscú, Mao Tse Tung en Beijing, Franco en España o el Ángel de la Independencia y el Monumento a la Revolución Mexicana, por citar los ejemplos más conocidos.

En nuestro país, antes de la llegada de los españoles cada grupo nativo tuvo sus calendarios festivos dedicados a celebrar la vida y la muerte de todo lo que los rodeaba mientras que los dioses de la naturaleza negociaban sus temores; en su mayoría fueron sociedades campesinas, recolectoras y cazadoras, donde el clima, la geografía y los astros les impusieron sus actividades, creencias y limitaciones. Algunos grupos asimilaron por convicción o imposición en su panteón a dioses de otras culturas, compartiendo con ellos sus fiestas, espacios y tiempos distintos;

⁷ A. Pardo, et al., Op. Cit., p. 21.

⁸ C.D. González, Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración, Exc. Dip., Prov. de Huelva, Huelva, 1993, p. 75, "Las ofrendas funerarias: el trigo y el vino"; y P. Ariés, El hombre ante la muerte, Taurus, Madrid, 1999. En el Archivo de Notarías encontrarán quienes en su testamento dejaron dinero para la comida funeraria que se realizaba después del sepelio. Véase al respecto T.V. Zárate, Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850), El Colegio de México/IM, México, 2000, p. 278.

⁹ Véase El libro tibetano de los muertos, nueva traducción, Editorial Troquel, Buenos Aires, 1978; El libro de los muertos de los egipcios, Minerva, Madrid, 1979-1984.

sin embargo, si pocos grupos nos dejaron memoria de su acontecer, menos aún lo hicieron las que los occidentales dejaron sobrevivir y que han podido traducirse e interpretarse.¹⁰

Más bien, fueron los grupos que sobrevivieron la Conquista quienes al ser sometidos por la cultura occidental recogieron algunos de sus cultos pasados, con el fin de que los católicos justificaran los designios de su Dios al conquistarlos. Sobre todo los mayas y mexicas fueron quienes por medio de los frailes y conquistadores plasmaron sus ritos en anales y códices.¹¹

Basándose en estas fuentes, la mayoría de los etnólogos, antropólogos y arqueólogos formados en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, apoyo incondicional de la ideología cardenista, han escrito sobre el día de los muertos participando de la idea "tradicional" del origen prehispánico de dicha costumbre. Cuando más, aceptan la posibilidad de un sincretismo¹² con los ritos católicos y han intentado a toda costa meter el 1 y 2 de noviembre dentro de ese calendario ritual mexicana, considerándolo como general al territorio mexicano del siglo XX, aunque en muchos lados les resulte ajeno.

La que escribe estas líneas, en cambio, cree que dichas ceremonias son netamente españolas, coloniales, cristianas y en algunos casos romanas paganas, enseñadas por frailes, curas y otros europeos a los indios y mestizos. Esas celebraciones han sufrido otros cambios. Uno muy importante se da durante la separación de la Iglesia y el Estado en 1860 con las Leyes de Reforma, cuando la muerte fue controlada por el estado civil y enterrada en los panteones civiles o privados;¹³ y la otra, más tardía, creada por los ideólogos del gobierno de Lázaro Cárdenas.

Pero será el lector quien tenga la última palabra.

LA CONQUISTA DE LOS CUERPOS Y DE LAS ALMAS. LA CULTURA OCCIDENTAL DEL SIGLO XVI Y SU CONCEPCIÓN DE LA MUERTE

Se considera que la fiesta más importante de la Iglesia católica es el Misterio Pascual,¹⁴ la crucifixión de Jesús, quien murió por redimir a todos sus creyentes para después resucitar, obsequiándoles este poder de resurgir a los fieles, quienes al morir deberán ser enterrados siguiendo la costumbre judía de los tiempos en que murió Cristo.¹⁵ Así, el catolicismo está dedicado

¹⁰ A.A. López, "Los caminos de los muertos", en Estudios de cultura náhuatl (Vol 2), UNAM, México, 1998, pp. 141-148.

¹¹ J.B. Glass, Catálogo de la colección de códices, INAH, México, 1968. Los llamados códices mexicanos se componen en buena parte de anales postcortesianos, escritos en caracteres tanto latinos como ideogramas y algunos en lenguas indígenas, fueron dirigidos por los franciscanos si bien la costumbre de escribir su memoria con ideogramas era muy antigua.

¹² Sincretismo es una palabra hueca que puede decir todo y nada.

¹³ I. M. Altamirano, Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México, Porrúa, México, 1989, p. 47. "¿Habrán cambiado algo las costumbres piadosas de los mexicanos en este día? Me pregunté. ¿serán otra cosa de lo que eran antes de la Reforma?... ¡Ah, decía yo, olvidando por un momento que conocía las costumbres de esta noble ciudad!... interrumpió mi fase melancólica un concierto de alegres carcajadas y chillidos de regocijo...". Comentarios similares fueron expresados por Antonio García Cubas.

¹⁴ Véase V. Ryan, Pascua. Fiesta del Señor, Ediciones Paulinas, Madrid, 1987.

¹⁵ F.H. Vera, Colección de documentos eclesiásticos de México o sea antigua y moderna legislación de la iglesia mexicana, Amecameca, 1887, pp. 182-200. Véase también É. Rebillard, Religión et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive, EHECS, Paris, 2003; J. Llopis, El entierro cristiano, PPC, Madrid, 1972, p. 37, "cementieros cristianos, lugar donde los difuntos esperan la resurrección".

a la adoración de la muerte ya que su mundo no está en la tierra, sino en el más allá. El entierro y los cementerios¹⁶ o dormitorios se convirtieron en rito católico al unirse la teología de la resurrección con el entierro mismo y la adoración a la osamenta de los santos en la Edad Media.

El calendario católico se rige por la vida y muerte del Señor, la que es acompañada con la celebración de la memoria de aquellos que vivieron y murieron siguiendo su ejemplo: los santos y mártires a quienes se les asignaron días especiales para recordar su sacrificio y por lo cual los católicos adquieren como homenaje sus nombres al nacer ese día.¹⁷

Entonces los restos de los santos se convirtieron a partir de la Edad Media en uno de los más grandes negocios de los saqueadores de catacumbas, y más tarde también de los señores feudales y de los papas.¹⁸

A estas reliquias o restos de los santos se les otorgaron múltiples poderes, entre otros el de servir de intermediarios entre Dios y los hombres en el juicio postmortem, por lo cual deberían de conservarse en el altar debajo de la reliquia mayor, el cuerpo de Cristo.¹⁹ Mientras, en el piso de las iglesias y en Comunión con los santos, el pueblo sepultado esperaba la resurrección. El precio del sitio de entierro católico dependió de la cercanía con los santos (las reliquias), pues se creyó que desde ahí sería más fácil obtener su intercesión con Dios.

La abundancia de mártires católicos se debió a que desde su origen la Iglesia y sus creyentes fueron perseguidos. Cientos murieron anónimos por amor a Cristo al difundir sus enseñanzas y seguir su ejemplo, pero a muchos nadie los recordaba y tampoco se conocían sus nombres, por lo que los papas y abades comenzaron a rescatarlos en el siglo XI, para lo cual propusieron una celebración en su honra, aunque sin fecha fija.²⁰

En el siglo XI, el abad de Cluny promovió la celebración de Todos los Santos el día 1 de noviembre, fecha en que se recordaba a Los Maccabeos;²¹ a partir del siglo XIII la Iglesia romana lo aceptó y así se ha mantenido a través de los siglos, tradición reforzada por el Concilio de Trento.²²

Pero, ¿en qué consistía esta celebración de Todos los Santos? Iglesias, conventos y santuarios ese día exhibieron sus tesoros, restos y reliquias para que los creyentes les ofrendaran oraciones, las cuales otorgaron al orante el perdón de sus pecados y le evitaron la entrada al infierno eterno, prometiéndole a cambio de las plegarias la indulgencia para permanecer

¹⁶ É. Rebillard, op. cit., "Chapitre premier. Le dossier des origines", pp. 11-23.

¹⁷ Véase A. Pardo, et al., El culto a los santos, Promoción Popular Cristiana, Madrid, 1983.

¹⁸ J.P. Gaery, Furta Sacra. The effects of Relics in the Central Middle Ages, Princeton University Press, Princeton, 1978, pp. 35 y 36.

¹⁹ A. Pardo, et al., op. cit., p. 23. Véase también L. Weckman, La herencia medieval de México, t. I, El Colegio de México, México, 1984, pp. 310-317, "centenares si no es que miles de reliquias empezaron a llegar al virreinato, cuando Zumárraga pidió que se le enviaran algunas..."; E. Malvido, "Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial", en Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler (Eds.), El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio, INAH/CEMCA, México, 1997, pp. 29-50.

²⁰ Véase P. Ariés, op. cit.; G. Barraclough (Ed.), The Cristian World. A Social and Cultural History, Harry N.A. Publ., New York, 1981; "The Power of Relics", pp. 152-153.

²¹ De Macabeo se desprende la palabra macabro.

²² Véase J.P. Gaery, op. cit.; H. Jedin, H., El Concilio de Trento en su última etapa, Heders, Barcelona, 1965, pp. 41-57; J. Villegas, Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica 1564-1600. Provincia Eclesiástica del Perú, Instituto Teológico del Uruguay, Montevideo, 1975; A.J.L. Bouza, Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco, CSIC, Madrid, 1990, pp. 23-42, "La traslación de santos catacumbales (1578-1864) fenómeno central del culto a las reliquias en la Europa de la contrarreforma."

menos tiempo en el purgatorio después del juicio de nuestras acciones; a estas ofrendas se les conocieron como sufragios.

Imaginar la vida eterna en el infierno, y sus tormentos, fue algo que verdaderamente atemorizó por siglos a los católicos. Desde entonces, ese día dichos centros de devoción se convirtieron en una verdadera romería circular, yendo los pecadores de templo en templo, acumulando indulgencias otorgadas por los papas, sin importar que éstas fueran desde minutos hasta la perpetuidad. Las indulgencias se imprimieron en la parte posterior de las esquelas de los fieles.²³ No se refirieron por supuesto a tiempos naturales sino teológicos.

Dice el Tesoro de la Lengua Castellana:

Latinae, incnitas, facilitas, vale gracia, concesión, remisión. Comúnmente tomamos indulgencias por las gracias y perdones que los sumos pontífices y prelados conceden a sus fieles en remisión de penas, estando dispuestos y capaces de recibirlas, del Tesoro de la Iglesia, de la abundancia de los méritos de satisfacción suya mediante los de Cristo y su pasión y de los méritos de los santos que les dio valor, las cuales penas sin embargo del perdón se habían de pagar en esta vida o en el Purgatorio.

Este ritual sustituyó simbólicamente la peregrinación a los Lugares Sagrados que todos los católicos debieron de realizar en su vida.

La costumbre en los reinos católicos de León, Aragón y Castilla, consistió en preparar ciertos alimentos dedicados a estas fiestas, entre los que se destacaron los dulces y panes imitando a las reliquias, es decir, a los huesos que portaron los nombres de los santos: los huesos de santos pudieron ser unas canillas especiales con miel, pero los hubo para cada parte del cuerpo que se veneraba, cráneos, astillas de huesos, esqueletos completos que cambiaron el sabor, la consistencia y la forma; en la parte catalana se hacen con almendras y se les conocen como Panallets.

En Italia los huesos de santo se hicieron con pasta de almendra; también se elaboraron unas frutas y animales con los que se identificó a cada santo, llamadas "Frutti dei morti" (típicas de Orizaba y de la dulcería Celaya, fuera totalmente de contexto), así como unas roscas que significaron la Omega o fin de la vida. Además se confeccionaron galletas en formas de animales

²³ S. Covarrubias, Tesoro de la lengua castellana o española, Turner, Madrid, 1984, "Indulgencia: Latinae Indulgentia, ac, incnitas, facilitas, vale gracia, concesion, remisión."

²⁴ Véase F. Faeta, *Le figure inquiete, tre saggi sul'immaginario folklorico*, Franco Angeli Libri, Milano, 1989, pp. 115-158, "Ephémère. Figure commestibili e sparizioni rituali". "dolce introdotto dagli Arabi... Con farina e zucchero si confezionano, per il due novembre, le ossa de muorti, dolce diminuti, polimorfi, que soprattutto in passato, erano distributi ai piccolo...vi sono, infine exvoto anatomorfi (piede, gambe, ventri, seni braccia, teste, tipológicamente simili agli esempjari in cera, legno, argento diffusi nei santuari e nelle botteghe artigiane della zona)".

²⁵ Aunque se consideren netamente mexicanos, los altares de Todos Santos se ponen en todo el mundo católico. En Venezuela se colocan sobre una mesa imágenes de distintos materiales, aun de "santos recientes de devoción extracatólica" en todos los sitios públicos o en las casas. En Chile se preparan alimentos especiales para ese día, según M. Escalante en "La mesa de Todos Santos", ponencia presentada en el IV Congreso Internacional de Momificación, en Arica, Chile, 1998. En Ecuador y en Perú las figuras infantiles se conocen como "guaguas" o guaguitas (niños) y pueden ser de pan o de pastillaje; otros tienen una "colita" parecidas a animitas y en Perú a los de pan se les viste como a los niños. En Ecuador las figuras de pastillaje, muy parecidas a las de Sicilia, ahora se venden para adornar los árboles de Navidad y se exportan a Estados Unidos.

²⁶ A. García Cubas, op. cit., pp. 634-646, "Las reliquias de los santos existentes en la capital se exponían al público en tal día, eran las siguientes: san Primitivo, san Teófilo y santa María, en la Catedral; san Plácido mártir y san Vicente niño y mártir, en la Colegiata; santa Celeste mártir en San Lorenzo; san Clemente, santa Cándida, santa Rubrineta, san Rufo y un hueso del pulgar de san Juan Nepomuceno, en la Enseñanza Antigua; santa Felicitas mártir en Santa Teresa la Antigua; san Adesdato mártir, en Santa Teresa la Nueva; san Vicente mártir, en Balvanera; san Plácido mártir, en la Concepción; santa Victoria mártir, en la Encarnación; san Incundo mártir, en la

Continúa en la página 49

y muñecos, conocidos como "bambollas", a quien el antropólogo Francesco Faeta, identificó como "exvotos" que ese día se ofrendaban a los santos para pedir su masiva intercesión. En Regio de Calabria hay un museo que ha guardado más de mil piezas con sus variantes en los últimos años.²⁴

Estos manjares se llevaban a la iglesia en donde eran bendecidos y más tarde, en las casas, se les colocaba en "la mesa del santo", que consistía en una imagen del santo predilecto adornado con los dulces y panes con figura de huesos benditos, que santificaban a las casas y a los que se les pedía su intermediación protectora. Esta costumbre se continúa en el siglo XXI en las zonas rurales de la Europa y la América católicas.²⁵

Ahora bien, la celebración de Todos Santos el 1 de noviembre llegó a Nueva España con la Conquista. Sin embargo, en los primeros años los altares de las iglesias mexicanas carecieron de reliquias, es decir, no estuvieron santificados, lo que obligó a que éstas fueran trasladadas desde Roma, entre barco y barco. Algunas partes de cuerpos, ropas, pedazos de la santa cruz o espinas de la corona de Cristo, a pesar de sus poderes milagrosos, zozobraron con todo y sus portadores en nuestros mares.²⁶

Las primeras reliquias en México entraron por el puerto de Veracruz y fueron seguidas por muchos indios conversos. En cada poblado les levantaron arcos de flores (igual que los arcos que se hacen en Jalapa este día y se ponen en la puerta de las iglesias) y las acompañaron con música y cantos a lo largo de su camino. Algunas de estas piezas adquirieron poderes curativos o preventivos y fueron muy especializadas.

En España y Nueva España a los dulces que imitaron estas piezas se les dio el nombre árabe de alfeñiques, siendo los que hicieron las monjas de Santa Clara y San Lorenzo los más demandados para esas fechas, por la gente rica naturalmente, mientras que los pobres compraron los que los indios hicieron con azúcar derretida elaborados en moldes de barro, así como panes diversos con formas de niños cubiertos con azúcar rosada o redondos con los huesos alrededor, ofrecidos en puestos ambulantes situados cerca de la Catedral, centro de la comunidad durante la feria conocida más tarde como de Los muertos.²⁷

Para el siglo XIX, nos dice García Cubas que "el pueblo que tal día dáse a comer esos dulces de azúcar, que generalmente representan cráneos, esqueletos, tibias y otros huesos del ser humano, conviértense, aunque en apariencia, en ostófago".²⁸

EL DÍA DE LOS FIELES DIFUNTOS

Después de las pestes del siglo XIV, el 2 de noviembre del calendario cristiano se dedicó a orar por todos los Fieles Difuntos, es decir, los católicos del mundo conocido, ya que al inventar la Iglesia una tercera opción de la geografía del inframundo católico, el Purgatorio,²⁹ dio oportunidad a que los fieles creyeran que gracias a sus plegarias y las de otros (sufragios), les otorgarían la licencia para salir del purgatorio en poco tiempo o para evitar la vida eterna en el infierno, el peor temor de esos siglos.

Así, todos aquellos que sufrieron una pérdida cercana debieron acudir a su parroquia, donde asentaron su nombre en el Rollo de los Muertos para que las plegarias de toda la comunidad imploraran por su rápido perdón. Ese día y durante la Navidad fueron las excepciones en que se permitió officiar dos o más misas al día. Las iglesias y calles aledañas se adornaron luciendo un luto riguroso, con crespones negros y velámenes pintados con huesos que cubrieron las paredes, acompañados de versos alusivos a la inminente muerte; en la entrada un gran esqueleto les daba la bienvenida mientras que en medio de la nave se montó el Gran Catafalco, adornado con calaveras, huesos y esqueletos para que los católicos atraídos por el toque constante de las campanas a difuntos asistieran a los Oficios, terminando la celebración con un sermón y el rosario doloroso.

El 1 y 2 de noviembre de alguna manera sirvieron tanto para recordar a los ancestros lejanos y cercanos, como para pedir perdón por los pecados, haciendo una reflexión sobre la fragilidad de la vida y la esperanza de resucitar, sin olvidar que "polvo eres y en polvo te convertirás", pero bien sabido es que "el muerto al hoyo y el vivo al gozo".

Los testamentos después de la invención del purgatorio empezaron a modificarse para destinar grandes fortunas para las misas y plegarias de difuntos, o bien para que algún pariente pobre entrara a formar parte del clero y dedicara su vida a rezar para el perdón de los pecados de su beneficiario; a esto se le conoció como obra pía.

Por su parte, los romanos un día de su calendario, no sabemos cuál, esperaron según sus creencias el retorno de las almas de los muertos y a las 12 de la noche el pater familia lanzaba al techo de la casa unas habas que aún en Italia se hacen de dulce y se llaman fabis dei morti, para avisarles que ya podían volver al mundo de los muertos, que no se quedaran entre los vivos. Esas habas de dulce, sin contexto ritual en México, las sigue confeccionando la dulcería española "La Cubana".

Viene de la página 48

Iglesia Grande de San Francisco; santa Clemencia, vestida a la Romana, en la Tercer Orden".

²⁷ Archivo Histórico del Ayuntamiento de la Ciudad de México. En adelante AHACD.

²⁸ A. García Cubas, op. cit., p. 649.

²⁹ J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris, 1981. Hoy participamos de la exclusión del Limbo, creado en también en la Edad Media para que entendamos como la Iglesia católica se reinventa al igual que cualquier otra institución política.

Esta tradición con algunas variantes la hemos encontrado hace dos años en España, pues en Santiago de Compostela y en Galicia en general, el día 31 de diciembre se deja la mesa puesta para que vengan los muertos familiares y compartan la comida de fin de año;³⁰ en Sicilia se cree que los ancestros vienen y les traen regalos y dulces a los niños de la familia el 2 de noviembre.

En el siglo XIX, los costumbristas Altamirano y García Cubas se refieren a una parte de estas tradiciones como bárbaras.

Los pobres e incultos ese día ponían la mesa del comedor en la noche esperando que a las doce de la noche, las almas de los muertos vinieran a comer.

Esta costumbre romana y pagana, llegó a México con los castellanos y en particular con los gallegos, pues muchas de las costumbres paganas las conservaron los católicos, como las piras funerarias que fueron tan destacadas en la Nueva España.³¹

[...] Por la noche los del pueblo bajo, que sólo concurrían al paseo de la Plaza hasta las diez de la noche, hora en que irremisiblemente se cerraban las casas de vecindad, ya en sus hogares encendían las velas en el altar de sus ofrendas, consistiendo en biscochos, fruta y dulces, tamales y calabaza cocida; todo preparado con el expreso fin de que a la medianoche tuviesen qué cenar sus deudos difuntos. Además de ser supersticiosa tal costumbre, es estúpida, por cuanto a que no realizándose el esperado hecho, tan contrario al orden natural, la gente se mantiene en sus treces, y cada desengaño sólo sirve para engullir, al día siguiente, las golosinas o distribuirlas a veces, entre sus amistades.³²

EL DÍA DE TODOS SANTOS EN EL MÉXICO COLONIAL E INDEPENDIENTE

Al parecer estas dos celebraciones se unieron desde el siglo XVIII en México, se tornaron en una danza macabra que duraba dos días enteros y continuó trastocada en una fiesta popular en la Ciudad de México durante todo el mes de noviembre, conociéndose como el "Paseo o Verbena de Todos Santos", o —en un sólo documento muy tardío del México independiente— el "Paseo de los Muertos".³³

³⁰ A.J.L., Bouza, op. cit., p. 12.
A decir de Julio Caro Baroja en la presentación de este libro, la religiosidad popular en Galicia "está muy extendida, [...] las masas campesinas gallegas tienen todavía en lo religioso mucho de medievales y arcaicas".

³¹ A. Bazarte y E. Malvido, "Los Túmulos funerarios y su función social en la Nueva España. La cera, uno de sus elementos básicos" en Espacio de mestizaje, UAMA, México, 1991.

³² A. García Cubas, op. cit., p. 650.

³³ *Ibidem*, p. 646, "La verbena del Día de Muertos". Véase también AHACM, 1821, leg. 2, exp. 2, Festividades de Todos Santos.

Según las fuentes documentales del Archivo del Ayuntamiento de la Ciudad de México, el 1 de noviembre de 1821 la gente, después de visitar las iglesias, terminó su recorrido en la Catedral frente a la Plaza de Armas o Zócalo, donde se desarrolló la Verbena de Todos Santos.

El Ayuntamiento de la Ciudad de México ofreció al mejor postor cada mes de octubre la organización de esta verbena por medio de un rotulón. Dicho postor debió de contratar, a su vez, espectáculos decentes y permitidos para toda la familia, y ofrecerlos a precios accesibles. Tuvo que cubrir los sitios para el baile y las obras de teatro, cuidar de la iluminación, limpieza y buen trato a los jardines que había entonces.

Se permitió poner carpas o salones para presentar obras de teatro, sobre todo de marionetas con óperas italianas (como las de los Hermanos Rosete Aranda), carruseles de caballitos, juegos de dados, puestos de dulces, frutas y artesanías que trajeron los pobres de los alrededores para la venta. El 10% de las ganancias obtenidas fue entregado al Ayuntamiento.³⁴ El baile se anunció con rotulones pegados en cada esquina y costó el asiento 6 reales.³⁵

Los puestos de frutas y dulces se toleraron, a decir de las autoridades, porque "muchos pobres especulan en varios espectáculos y se beneficiarán mostrándoles la equidad del nuevo gobierno".³⁶

Sin embargo, los postores generalmente salieron con fuertes pérdidas. Entre algunas de las explicaciones que dieron eran "la escasez de recursos de todas las clases de la sociedad han sido una calamidad para esta clase de espectáculos", además del mal tiempo que aparecía en esos días. Año con año los postores solicitaron ampliar los días de uso del espacio para aminorar las pérdidas ofreciendo a bajos precios sus espectáculos. De esta manera, encontramos casos en que se continuó hasta enero del año siguiente, ocasionando serios problemas a quienes debieron de transitar por esos sitios (como hoy los vendedores ambulantes; nada nuevo bajo el sol).

Debieron limpiar todo antes de entregar la plaza al Ayuntamiento y tapar los hoyos hechos para poner los horcones, así como pagar los daños causados a los jardines.

A partir de 1871 no hubo postor y el Ayuntamiento se tuvo que hacer cargo de realizar la festividad, bajo el argumento de que "no es oportuno combatir la vieja costumbre", y que se veía "obligado a realizarla deseando

³⁴ AHACM, 1867, leg. 2, exp. 6, Festividades de Todos Santos.

³⁵ AHACM, 1867, leg. 2, exp. 3, Festividades de Todos Santos.

³⁶ AHACM, 1867, leg. 2, exp. 6, Festividades de Todos Santos.

que la población de esta capital disfrute en estos días de un paseo público y agradable".³⁷ Para iluminar el espacio se contrató a la compañía de gas, pero debieron de comprar los globos de papel y los pabilos así como aceite de ajonjolí.³⁸ Sin embargo, para 1881 un arquitecto que laboraba en el Ayuntamiento propuso cambiar la verbena a la Alameda, "la que se adornará de día y alumbrará de noche, estableciéndose en las tardes y noches música que anime el público paseo".³⁹

Al parecer durante los años del porfiriato la festividad fue mejorando pues el Ayuntamiento empezó a tener ganancias, con las que se compró "una máquina de vapor y otros útiles para servicio del taller del Gran Círculo de obreros y la cesión se extendió a la Escuela Correccional de Artes y Oficios".⁴⁰

A cambio de esta romería se prohibieron a partir de 1844 los paseos a los panteones el 1 y 2 de noviembre,⁴¹ aunque dudamos mucho que se haya respetado tal prohibición.

EL NUEVO ESPACIO DE LA VERBENA: LOS PANTEONES

La novedad para la muerte y sus habitantes fue el tratamiento al cuerpo muerto después de la primera pandemia de cólera morbus de 1833, cuando las autoridades exigieron que los muertos se exhumaran definitivamente fuera de las iglesias porque sus pisos debieron ser encementados para evitar cualquier abuso clandestino. Así surgió el nuevo espacio ritual, distinto al que se había usado por tres siglos. Los panteones se situaron siguiendo las consejas borbónicas; fuera de poblado, en alto, donde crucen los vientos para no contagiar a los vivos con los miasmas.

Así, acudir el 2 de noviembre a visitar a los muertos sonó bastante extraño, al igual que imaginar que engalanaron sus sepulcros. Esto nos explica algunas de las costumbres que damos por ancestrales y familiares, que a decir de los escritores de la época, resultaron para ellos no sólo novedosas, sino un tanto exóticas e irrespetuosas:

Ya se sabe que en México hay ahora nuevos cementerios, y de diversas formas usadas en otro tiempo. El cementerio Francés, el de la Piedad, en el mismo rumbo, el de Dolores, en las colinas de Tacubaya, los dos de Guadalupe, el de San Fernando (cerrado), el del Campo Florido al sur de la ciudad y el de

³⁷ AHACM, 1844, leg. 2, exp. 20, Festividades de Todos Santos.

³⁸ AHACM, 1867, leg. 2, exp. 8, Festividades de Todos Santos.

³⁹ AHACM, 1871, leg. 2, exp. 11, Festividades de Todos Santos.

⁴⁰ AHACM, 1876, leg. 2, exp. 18, Festividades de Todos Santos.

⁴¹ AHACM, 1881, leg. 2, exp. 19, Festividades de Todos Santos.

los Ángeles al noroeste. Allí están enterrados los huesos de los muertos a quienes tienen que llorar los mexicanos. El día de Todos Santos en la tarde unos pobladores de la capital concurrían, como hoy a los templos, para visitar las reliquias de los bienaventurados que en ellos se veneran y otros dábanse prisa para disponer todo lo concerniente a la compostura en los panteones de los sepulcros y monumentos que habían de aparecer el día siguiente vestidos de gala.⁴²

Para hacer la visita a estos espacios que quedaban en las afueras de la ciudad, se tuvo que tomar el tren de mulitas o hacer grandes caminatas entre charcos y lodazales. Al borde de esos caminos se pusieron puestos de toda clase de comida y bebida, entre las que destacaba el blanco y maravilloso pulque.

Por supuesto cuando la gente llegó hasta los nuevos panteones se encontró agotada, hambrienta y sedienta. Entonces, junto con las flores y los adornos de las tumbas, sacaron y consumieron la comida y la bebida.

Adornar las tumbas con mantones de Manila, encajes bordados, floreros y candelabros de plata o Sevres, flores y velas era una situación inédita. Por último, el pueblo desfiló para calificar la belleza y riqueza de las tumbas, así como el buen gusto, al tiempo que se “aprovechaba la ocasión para lucir a las hijas⁴³ y para completar el cuadro ¡beber y comer sobre y con el muerto!”⁴⁴

Después la muchedumbre comenzó a salir [de los panteones] pero no como sale una muchedumbre abatida y llorosa, sino como se desencadenaban las turbas de la antigua Roma[...] cuando se inauguraban las Saturnales[...] por todas las calles de la ciudad circulaban todavía a media noche, los animados grupos afligidos, cantando y bebiendo.

Durante el período de Santa Ana ese día se puso un monumento circular en conmemoración de la Independencia nacional, se improvisó un salón con vigas y lienzos blancos que se adornó con festones y ramos de flores, grandes espejos, farolas de cristal y venecianos. A su alrededor circularon las masas “que como culebras enroscadas se movían[...] así nuestras costumbres del Día de Muertos, es una ironía”.⁴⁵

⁴² I.M. Atamirano, op. cit., pp. 50-54, el “Día de Muertos” fue escrito en 1880. Véase también G. Prieto, *Memorias de mis tiempos*, Porrúa, México, 1985, p. 11, “la procesión de Todos Santos”.

⁴³ I.M. Altamirano, op. cit., p. 47. “Las familias llevaban juntamente con algunos cirios y crespones o flores negras, ramos de flores naturales, coronas de siempreviva o cipreses, y cestos con comida y frutas y enormes jarros de pulque.” “¿Ha ido usted al Panteón Francés? No señora, allá voy en este momento. Si, vaya usted ¡que lindo está! ¡Qué elegantes sepulcros!”

⁴⁴ *Ibidem*, p. 48. “Allí iban a parar los cirios, las flores, los cestos y el pulque[...] se habían tendido los manteles junto a las tumbas, o la misma yerba sepulcral había servido de mesa[...].”

⁴⁵ A. García Cubas, op. cit., p. 651.

Fiesta de muertos para la vida, cambios de costumbres y espacios para los muertos ahora nacionales, familiares, cercanos, humanos, la mayoría esperando aún la resurrección, mientras que otros ya no creían en ella: masones, protestantes y extranjeros demandaron también sitio para reposar después de muertos ya que la Iglesia católica se los había negado, ahora la muerte laica se los ofrendaba y las constructoras internacionales con la globalización construyeron los panteones de nacionalidades que hoy por hoy no entendemos qué función tuvieron.

CONCLUSIONES

Las celebraciones de Todos Santos y Fieles Difuntos han sido fiestas de guardar en el mundo católico, pero los intelectuales mexicanos las volvieron mexicas y prehispánicas, y los antropólogos se lo han creído. Sabemos que la cultura se reinventa cada día y hoy Halloween es parte de nuestras celebraciones, pues hemos pasado a ser el traspatio de Estados Unidos, aunque ya desde 1930 en el centro de México el altar de muertos y el adorno de los panteones desde 1860 son expresiones de nuestro pueblo. Algunas veces creemos que las tradiciones son ancestrales, pero nos damos cuenta de que no es verdad. Hoy tratamos de poner en su lugar y su tiempo algunas tradiciones de nuestro pueblo declaradas Patrimonio Intangible⁴⁶ de la Humanidad.

No es que me interese en particular desmitificar una falsa idea sobre el mexicano y su amor patológico por la muerte. La clave está en poner en su sitio, con bases documentales, serias, el cambio de las costumbres funerarias, para entender mejor por qué tenemos tal o cual actitud y no otra; para saber que la concepción de la muerte es producto de la imposición manipuladora que los grupos de poder tienen sobre nuestro ciclo vital, y ser conscientes de que los rituales, al igual que nosotros, son precederos y modificables, pues de otra manera la antropología y la historia no tendrían qué hacer. Espero que con esta revisión tengamos más elementos para definir al mexicano y sus variadas actitudes hacia la muerte, en el tiempo y en el espacio.

Los mexicanos del siglo XIX sufrieron dos separaciones, una de España y otra de la Iglesia; un siglo de guerras internas y de invasiones extranjeras; migraciones de países antes vetados; fueron favorecidos por el avance de la ciencia con la medicina preventiva y su lucha contra el contagio

⁴⁶ La palabra intangible, ¿será porque no la ven los antropólogos?, porque intangible es lo que no se toca y estas celebraciones se tocan, se comen, se viven; felicidades a los antropólogos por la definición.

de las enfermedades que significó una nueva actitud sanitaria. Todo ello modificó una festividad de tres siglos de la cultura cristiana, convirtiendo la celebración de Todos Santos en un pretexto "democrático del Día de Muertos", donde el acercamiento de los humanos a una muerte familiar y laica les permitió romper con ritos antiguos y crear otros nuevos después de la Revolución, ni mejores ni peores, simplemente humanos, ante la temida muerte.

VENERACIÓN DE RELIQUIAS Y CUERPOS DE CERA EN LOS DÍAS DE LOS FIELES DIFUNTOS Y TODOS SANTOS

ALICIA BAZARTE MARTÍNEZ



Alicia Bazarte Martínez es profesora e investigadora de la Sección de Estudios de Posgrado e Investigación de la Escuela Superior de Economía, del IPN.

Entre las tradiciones mejor conservadas desde la llegada de los españoles a tierras mexicanas se encuentran, sin duda, las celebraciones de Fieles Difuntos y de Todos Santos, esta última también conocida durante la época virreinal como Día de la Veneración de las Reliquias. En sentido estricto reliquias son los restos de los cuerpos de santos y beatos; en sentido lato e impropio son objetos que fueron utilizados por ellos durante su vida (por ejemplo, vestidos) o cosas que tocaron sus cuerpos después de su muerte.

Estas ceremonias tenían lugar los días 1 y 2 de noviembre en las iglesias y campo santos de las ciudades, lugares a los que acudía un gran número de fieles a recordar a sus familiares muertos. Sin embargo, fue en los templos de las principales ciudades del reino de la Nueva España en donde tenía lugar una afluencia inusitada de creyentes, en especial a las capillas y altares dedicados a los cuerpos y objetos de los santos, a quienes veneraban por medio de la observación de sus reliquias y para rendirles un culto especial en esta fecha precisa.



« Retablo de la Capilla de Reliquias. Catedral Metropolitana, México, D. F. Foto: Gabriela Sánchez

Durante el virreinato, el lugar de entierro de los difuntos fue en las criptas y pisos de los templos, debido a que los cuerpos debían ocupar un lugar privilegiado junto a los altares y presbiterios para que esperaran, de acuerdo con las enseñanzas de la religión católica, el tiempo de la “resurrección de los muertos”. Hubo excepciones en cuanto al destino del cuerpo muerto, como fueron los casos en los que grandes epidemias asolaban a la población y se saturaban las iglesias de cuerpos, por lo que se recurría a la bendición de un campo cercano para el entierro de los fieles. De esta forma, después de muertos, podían participar de las indulgencias y gracias que les otorgaba el altar al que en vida habían ofrecido sus oraciones.¹



Retablo de la Capilla de Reliquias. Catedral Metropolitana, México, D. F.

Simbólicamente, las personas que visitaban las reliquias los días de Fieles Difuntos y de Todos Santos tenían presente la fragilidad de la vida, pero también imaginaban el estado físico de sus difuntos, por lo que el culto a los huesos de los santos arraigó rápidamente en el pensamiento de la cristiandad novohispana.

El culto o veneración de las reliquias ha sido practicado siempre unánimemente en la Iglesia; los Santos Padres lo han considerado como antiquísimo y han hablado de él como una práctica que les venía por

¹ Los altares de iglesias, conventos, cofradías, capillas, etc., debían contar con un lugar especial para las reliquias de los santos. En caso contrario no se podían nombrar santuarios. Además, los sumos pontífices y obispos acordaban cierto número de indulgencias a los fieles que asistieran a orar a esos altares, ya fuera para sí o para las ánimas del purgatorio. Véase Alicia Bazarte Martínez y Clara García Ayluardo, *Los costos de la salvación, las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, IPN/AGN, México, 2001.

tradición. En la época de las catacumbas, sitio al que se llevaban los restos de los mártires, al pie de los improvisados altares se les veneraba y se les daba santa sepultura:²

Deposítense en las iglesias y monasterios, dicen las antiguas constituciones de la Iglesia de Oriente, los cuerpos de los santos mártires y de todos los que combatieron victoriosamente en defensa de la fe de Jesucristo, para que sus preciosas reliquias procuren alivio a los enfermos y decaídos, y a todos los que necesiten de algún auxilio. Celébrese todos los años entre los cristianos su conmemoración, sino hónrenlos con un profundo respeto, como amigos de Dios y diadema y corona de la Iglesia, puesto que por la efusión de su generosa sangre han elevado el vigor y brillo de la fe cristiana, sobre todas las religiones extranjeras.³

En las iglesias sólo podían ser honradas con culto público aquellas reliquias autenticadas por un documento de algún cardenal de la Santa Iglesia Romana o del Ordinario local, o de algún varón eclesiástico a quien por indulto apostólico se le hubiera concedido la facultad de autenticar:

El cap. “cum ex eo, de reliq” del Concilio de Trento prohíbe venderlas o exponerlas nuevas si no están autorizadas por el Papa, y manda a los obispos que no permitan esta exposición sino después de haber reconocido por señales legítimas la aprobación de la Santa Sede. En consecuencia de este mandato, cuando se obtiene en Roma alguna reliquia se adquiere por medio del obispo o por alguno a quien compete, una sumaria de visita y de comprobación, sin lo que no se podrán exponer.⁴

En el caso de Nueva España, la llegada de las primeras reliquias en el siglo XVI ocasionó grandes fiestas y regocijos durante su distribución en las iglesias y parroquias de la ciudad; desde entonces parroquias, iglesias y conventos las requerían para poder reputarse como santuarios.

Quedó establecido que las iglesias y conventos exhibirían sus reliquias los días de Fieles Difuntos, Todos Santos y en su octava, ocasión en que la población recorría los santuarios admirando y pidiendo favores a las reliquias expuestas. Montadas en lujosos relicarios que en ocasiones merecieron

² Juan González Villar, Tratado de la Sagrada Luminaria, Imprenta de Ancha, Madrid, 1788, p. 61.

³ Diccionario de Derecho Canónico, Librería de Rosa y Bouret, París, 1854, p. 1003.

⁴ *Ibidem*, p. 1002.

espléndidas capillas consideradas como los “tesoros” de los templos, aún hoy podemos admirar algunas de ellas únicamente el 1 y 2 de noviembre en las capillas de reliquias de la Catedral Metropolitana (Ciudad de México) y la de la Catedral de Puebla, o contemplar los tableros relicarios en la Profesa (Ciudad de México) que flanquean el presbiterio. El barroco mexicano nos ha heredado las capillas de reliquias del monasterio de Nuestra Señora del Carmen, en San Ángel (Ciudad de México), las cuales podemos visitar cualquier día del año.

La visita a las reliquias ocasionaba verdaderas verbenas populares, pues a la entrada de los templos se instalaban puestos de golosinas, buñuelos, aguas frescas y principalmente de pan y alfeñiques que hacían la delicia de quienes los saboreaban. Incluso hubo una ocasión en la que se consideró seriamente trasladar los puestos que se establecían frente a la Catedral de la Ciudad de México a la Alameda Central, debido a que la algarabía que producían distraía la devoción de los fieles. Algunas crónicas nos indican cuáles eran las reliquias más visitadas:

Desde las primeras, hasta las segundas Vísperas de la festividad de Todos Santos, se pusieron patentes en todas las iglesias las muchas, y muy exquisitas Reliquias, que en ellas con toda veneración, en ricas Urnas, y preciosos relicarios se veneran: En la Santa Iglesia Metropolitana, el Cuerpo de san Primitivo, el de santa Hilaria, dos cabezas de las onze mil Vírgenes, de san Anastasio, de san Gelacio, de san Vito, y otras. En Santo Domingo, una muela del santo, el Cuerpo de San Hipólito Presbítero, virrete de san Francisco Xavier, zapato de san Pio V, un dedo y todo un libro de la mano de san Luis Beltrán, la Cabeza de santa Sapiencia, una muela de santa Catarina de Sena, y otras. En San Francisco, un hueso de san Antonio, otro de san Diego, una canilla de san Phelipe de Jesús, dos Cabezas de las onze mil vírgenes, un diente de san Lorenzo, y otras. En San Diego, dos Cabezas de las onze mil Vírgenes, una mano de san Pedro de Alcántara, y otras muchas. En San Agustín, una muela del Santo, hueso de santo Thomas de Villa-Nueva, sangre de san Nicolás Tolentino, de santa Lucunda y otras. En la Profesa, el cuerpo de san Aproniano, las entrañas de san Ignacio, su firma y otras. En San Phelipe Neri, muela del santo, sangre de san Francisco de Sales, huesos de san Bono, de santa Liberata, de san Donato y otros. En San Gerónimo,

hueso del santo, un dedo de san Felipe de Jesús y la cabeza de santa Cordula; sin otras muchas que se guardan en las restantes iglesias, de que no se hace mención por excusar prolijidad.⁵



Santa Emérita
Convento Franciscano,
Guadalupe, Zacatecas.

Como podemos observar, eran tantas las reliquias que el mismo autor expresa su dificultad para enumerarlas. Sin embargo, en nuestro caso, al visitar la capilla de reliquias de la Catedral Metropolitana, un tipo de reliquias llamó fuertemente nuestra atención: nos referimos a las que tuvieron por receptáculo un cuerpo de cera, por lo que a continuación intentaremos describirlas con énfasis en su simbolismo:

El conocimiento de la cera en la antigüedad es ampliamente aceptado desde la época prehistórica. En el antiguo Egipto la cera ocupó un lugar preferente en las tumbas de los faraones-dioses. Numerosas esculturas de no más de 20 cm de

alto se han encontrado en compañía del muerto en su tránsito al más allá. Lo admirable es que después de seis mil años aún se encuentran en perfecto estado de conservación.⁶

En Epídauro, Grecia, lugar donde se dice nació Escolapio en el siglo IV a.C., fue construido el más grande santuario a un dios-hombre sanador, en el cual se ofrendaron, en agradecimiento a enfermedades curadas, las diferentes partes del cuerpo labradas en piedra y posteriormente en cera y en metal, costumbre que pasa a Italia; ya establecida en el culto de los cristianos, para el siglo VI d.C. Esta práctica ha perdurado hasta nuestros días, como lo podemos observar en santuarios italianos, españoles y guatemaltecos.⁷

⁵ Ignacio Castorena y Ursua (1722) y Sahún de Arévalo (1728 a 1742), *Gacetas de México*, introducción de Francisco González de Cossío, SEP, México, 1949, vol. I, pp. 134-135.

⁶ Al respecto véase *Sculptures en cire de l'ancienne Egypte*, Ed. De la Reunion des musées nationaux, Paris, 1987.

⁷ Se relata que en el santuario de Nuestra Señora de los Remedios, en la Ciudad de México en el siglo XVII, en el camino a su ermita se encontraban colgando de los árboles brazos y piernas de cera que los devotos ofrecían, los cuales una vez al año se fundían para fabricar velas y cirios.

Más tarde, los romanos elaboraron máscaras de cera para recordar y honrar a los difuntos distinguidos, de las cuales muy pocas han llegado a nuestros días. Es a partir del siglo IX cuando la cera alcanza su máximo simbolismo en el cristianismo, al enseñar que en el artificio de las velas y candelas la cera es la carne del Salvador; el pabilo, su alma, y la luz, su divinidad. Esta significación surge del hecho de que en aquellos siglos se creía que la abeja era un insecto asexuado que fabricaba una sustancia pura y que, al igual que la Virgen María, estaba libre de impurezas: en el bestiario de Cristo, la abeja ocupa un lugar preponderante.⁸

Fue en Florencia, Italia, en donde la ceroplástica alcanzó un alto índice de desarrollo desde finales del siglo XIII y principios del XIV cuando los imagineros de cera fueron verdaderos maestros que esculpieron a los santos en tamaño natural. Posteriormente, a partir de finales del siglo XVI, se colocan dentro de los cuerpos de cera fragmentos de hueso, o a encarnar, en este material, esqueletos completos, convirtiendo a estas figuras en verdaderos objetos votivos que adornaron los altares de templos y monasterios.⁹

Las esculturas, al imitar a la perfección el cuerpo humano, adquirieron un realismo capaz de conmover a cualquier espectador; el color y la textura análoga con la carne viva de cualquier persona, enmascararon la representación del cuerpo muerto, en especial la putrefacción, y evocaron, según las enseñanzas de la Iglesia católica, la “resurrección de la carne”.



Reliquias catacumbales.
 Capilla de Reliquias, Catedral Metropolitana, México, D. F.

⁸ Aproximadamente en el siglo IX, el autor de la pseudo “llave de San Melitón, de un simbolismo muchas veces secular, se expresa así: Cera caro Christi. ‘la cera es la carne de Cristo’. En el siglo XI, San Anselmo explicaba así el triple simbolismo del cirio: Hay tres cosas a considerar en el cirio que arde: la cera, la mecha y la flama. La cera es el símbolo de la carne virginal de Cristo; la mecha, su alma; y la flama su divinidad”. Véase Louis Charbonneau-Lassay, *Le bestiaire du Christ*, Archè-Milano, Milano, 1974, pp. 885-889.

⁹ G. Masi, “La ceroplástica en Firenze nei secoli xv-xvi e la famiglia Benintendi”, *Rivista d’arte* (#IX), 1916, Firenze, pp. 124-142.

Por otro lado, desde el punto de vista material, la cera puede moldearse muy fácilmente, inclusive con los dedos, y es capaz de tomar el volumen y la textura con una precisión remarcable; se corta tan fácilmente como si fuera mantequilla ante el cincel del escultor. Nada mejor que las palabras de George Didi-Huberman para significar lo que un escultor de cera siente ante esta noble sustancia:

La cera palpita: ella se calienta en mi mano, toma la temperatura de mi cuerpo, en ese momento es capaz de involucrarse en el detalle de mis dedos, de recoger mis huellas, de pasar dulcemente y biológicamente, de una forma a otra. [...] este material contra mi carne, se vuelve mi carne[...] tal es su sutileza, su fragilidad, su sensibilidad.¹⁰

Es el Concilio de Trento que recomienda el culto a los santos y sus reliquias:

Los cuerpos de los santos mártires y otros que viven ahora con Cristo, cuerpos que eran sus miembros y templos del Espíritu Santo que un día se levantarán por él y serán glorificados en la vida eterna, pueden ser venerados por los creyentes. Dios da muchos beneficios a los hombres a través de ellos.¹¹

Y qué mejor que representar estos cuerpos en cera.



Beato Sebastián de Aparicio.
Murió en 1600 a los 93 años de edad.
Urna de cristal, en el convento franciscano
de Puebla de los Ángeles

Son muchos los santos cuyos cuerpos se han mantenido incorruptos años después de su muerte. Este tipo de reliquias ha adquirido una extraordinaria veneración. Así, por ejemplo, san Pascual Bailón, cuya representación es copia de lo que fue su cuerpo incorrupto, pero reproducido gracias a fotografías dado que fue profanado e incinerado durante la guerra civil en España.¹²

¹⁰ Enciclopedia Anatómica, Taschen, Colonia, 1999, pp. 87-88, s.v. Museo La Specola Floence.

¹¹ www.corazones.org/santos/santos_tema/incorruptos.htm#9k, consultada en octubre de 2006.

¹² www.corazones.org/santos/santos_tema/incorruptos.htm#19k, consultada en octubre de 2006. Otros santos en el mismo caso son san Andrés Bobola o santa Catalina Labouré, santa Inocencia o santa Celeste por mencionar algunos. En el caso de México tenemos a san Sebastián de Aparicio en Puebla de los Ángeles.



« San Felipe Neri.
La Profesa, México, D. F.

En algunos casos de santos no incorruptos se han hecho, igualmente, representaciones de sus cuerpos, realizadas en cera, y sus restos o parte de ellos se encuentran dentro. Tal es el caso de las imágenes de san Felipe Neri.

Como mencionamos, las esculturas que más nos llaman la atención son los cuerpos de los santos mártires expuestos en las capillas de reliquias durante los días 1 y 2 de noviembre, vestidos a la usanza romana y con una redoma cerca de ellos; su origen se remonta a finales del siglo XVI, cuando unos obreros, que trabajan en un viñedo cerca de la vía Salaria Nuova, descubren unas galerías subterráneas pertenecientes al antiguo Coemeterium Iordanorum, y como bien dice Philippe Boutry, “la cristianidad encontró el camino largamente olvidado por la mayoría de los fieles”: los cementerios de



Santa catacumbal. »
Capilla de reliquias, Catedral
Metropolitana, México, D.F.
Fotografía: Gabriela Sánchez Rey.



Santo catacumbal, Capilla de Reliquias
Catedral Metropolitana, México, D. F.
Fotografía: Gabriela Sánchez Rey

los primeros cristianos de la Roma antigua. Es así que la historia moderna de las catacumbas se reabre ese día.

Este descubrimiento se lleva a cabo en una atmósfera de fervor religioso y movilización apologética que es propia de la contrarreforma religiosa de la segunda mitad del siglo XVI, el cual fue concebido como un evento de orden eminentemente espiritual, que emerge del testimonio de los sufrimientos de los cristianos primitivos en un mundo transgredido por la Reforma protestante, y que encuentra un motivo renovado para la unidad de la fe. Así, estas catacumbas ofrecen a los católicos un terreno nuevo y fecundo de meditación y de devoción.¹³

Posterior a este descubrimiento, salen a la luz del día nuevas catacumbas, miles de esqueletos empiezan a distribuirse y a circular por todo el mundo católico, ya que desde el primer momento se consideraron a todos los allí enterrados “santos no canonizados”, pero que a causa de su martirio y por dar la vida a su salvador, merecieron este privilegio. Debemos mencionar que en torno a este tipo de reliquias se originó una controversia, como la crítica hagiográfica en el siglo XVII enarbolada por los benedictinos de la Congregación de San Mauro, al frente de la cual se encontraba Jean de Mabillon (1639-1707), quien escribió una epístola contra los criterios arbitrarios por los que se extraían los supuestos mártires catacumbales y contra los honores exagerados que se les tributaba.¹⁴ Sin embargo, fue demasiado tarde: fémures, cabezas y todo tipo de huesos se habían expandido y se veneraban en un sinfín de templos, capillas, conventos y hasta en altares domésticos.

¹³ Philippe Boutry, “Corps saints et recharges sacrales: Genevieve, Germaine, Theudosie et les autres”, en *La mont n'ien saura rien, reliques d'Europe et d'Océanie*, Reunion des Musées Nationaux, París, 1999, pp. 83-110.

¹⁴ Sobre el culto a las reliquias después del Concilio de Trento, así como el estudio de los Santos Catacumbales Gallegos, véase el excelente estudio de José Luis Bouza Álvares, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990.



«Reliquias insignes de san Vital Mártir traídos de las catacumbas de San Calixto Roma, 13-12-1819». Capilla de Reliquias, Catedral Metropolitana, México D.F.

Los atributos iconográficos de estos santos catacumbales fueron los siguientes: ser, en la mayoría de las veces, encarnados en cera;¹⁵ estar vestidos como romanos a la usanza de los primeros cuatro siglos del cristianismo; tener una herida en el cuello, portar una palma, símbolo del martirio y, la mayoría de las veces, estar acompañados de un vaso de sangre (redoma), que se suponía “habrían sido los recipientes donde los antiguos cristianos recogían piadosamente la sangre de los mártires (práctica que atestiguaba



Redoma o Vaso de sangre de un santo catacumbal. »
Capilla de Reliquias, Catedral Metropolitana,
México, D.F.
Fotografía: Gabriela Sánchez Rey.

¹⁵ Pensamos que puede ser el origen de algunos santos venerados como esqueletos. Un ejemplo claro podría ser san Pascual Bailón en Chiapas. Véase Carlos Navarrete, San Pascualito rey y el culto a la muerte en Chiapas, UNAM, México, 1982.



Santa Felicitas, se pueden observar las reliquias expuestas en el brazo y pecho Sagrario de la Catedral Metropolitana, México, D. F.

la tradición eclesíastica), y que los fieles colocaban” a modo de “protección sobre su tumba, asociándose así, en la vecindad de la reliquia, a los méritos del sacrificio del mártir”.¹⁶

La Nueva España no podía ser la excepción. A nuestras ciudades llegaron un gran número de estos esqueletos, algunos ya encarnados en cera desde la lejana Florencia con un costo muy elevado; en otras ocasiones, se confeccionaron por los imagineros de cera en nuestra ciudad y, en otras más, llegaban únicamente las cabezas.

Así es como hemos heredado una gran variedad de santos catacumbales, que no únicamente se exhiben durante la ceremonias de Día de Muertos, sino que, algunos de ellos por su importancia, aún se les profesa una fuerte veneración en nuestras capillas, como santa Felícitas, patrona de niños pequeños, en el sagrario de la Catedral Metropolitana.

Entonces, ¿qué mejor ocasión para visitar las capillas de reliquias? ¡Feliz paseo para recordar a nuestros queridos ausentes!

¹⁶ José Luis Bouza Álvares, op. cit., p. 123.

RITUALES CATÓLICOS DEL CUERPO PARA SALVAR EL ALMA

MARÍA CONCEPCIÓN LUGO OLÍN



Ex voto mexicano. Anónimo

Habiendose encontrado la Sra. Margarita Mendoza en el margen de la muerte a causa de un parto teniendo como consecuencia una hemorragia. Por lo cual mirando su madre que ya la enferma estaba muerta, la Sra. Madre se la encomendó a la Sma. Virgen de San Juan de los Lagos, con el presente voto patente su promesa del caso ocurrido en 1966.
Silao, Gto. 24 de Julio de 1967.

María Concepción Lugo Olín es Investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Hablar de los rituales del cuerpo para salvar el alma equivale a referirnos a un conjunto de ceremonias y prácticas religiosas que se contemplan principalmente en los sacramentos, mismas que fueron avaladas por la Iglesia católica en el Concilio de Trento hacia 1545-1563, y que a pesar de los avatares del tiempo y de la secularización de las costumbres se han mantenido vivas en México como en otras partes del mundo católico.

Hacia esas fechas la Iglesia emprendía la contrarreforma católica, movimiento que se destinó a combatir los embates de la reforma protestante cuyos principios, al negar el poder salvador de diversas normas, creencias y rituales externos, así como la intervención de la Iglesia en la relación entre Dios y el hombre, habían fracturado, desde tiempo atrás, la antigua unidad en la que se había cimentado el poder eclesiástico de la Iglesia romana.

Con el propósito de recuperar, consolidar y extender ese poder, y al mismo tiempo impugnar los principios protestantes, en las sesiones conciliares se dejó en manos de un selecto grupo de teólogos y moralistas la tarea de sistematizar la doctrina que en adelante debería normar la vida y la muerte de los creyentes del mundo católico de entonces. En virtud de su carácter altamente normativo y por llevar implícita la justificación del ejercicio del poder, hacia la segunda mitad del siglo XVI y durante casi dos siglos, dicha doctrina, en el imperio español y sus colonias, se convertiría en la ideología dominante que contribuiría con la Iglesia y la Corona a mantener una ortodoxia cerrada lejos de los embates del protestantismo, que garantizara la unidad espiritual y temporal requerida por el imperio.

Para justificar la importancia de la Iglesia y el poder salvador de su doctrina, en tal sistematización los teólogos y moralistas de Trento tomaron en cuenta, por un lado, la visión que tenía y que sigue teniendo la Iglesia

católica acerca del hombre, protagonista de la historia, mientras que por el otro se apoyaron en el racionalismo cristiano instaurado por santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, cuyo pensamiento se adoptó como la teología oficial de la Iglesia tridentina.

La visión de la Iglesia acerca del hombre, sostiene que como ser creado a imagen y semejanza de Dios, el ser humano participa de una naturaleza espiritual o alma incorruptible y eterna, mientras que, como descendiente de Adán, es heredero de una naturaleza corporal, corruptible y perecedera.

En virtud de esa dualidad el hombre viene a representar el escenario microcósmico en donde se desarrolla un combate entre dos entidades antagónicas: el bien o la virtud, propia de la naturaleza espiritual, y su contraparte el pecado, inherente a la naturaleza corporal del individuo.¹

Con fundamento en esta visión, a partir de la contrarreforma la vida del creyente se concibió como una constante lucha contra el mal, destinada a conservar la gracia o amistad con Dios para mantener de esta forma la salud espiritual y alcanzar la inmortalidad.

Conforme al racionalismo cristiano, el cuerpo y los sentidos, por estar en contacto con el mundo exterior, representaban las vías del conocimiento y como tales desempeñaban en esa lucha un doble papel: por un lado se les consideraba como receptores de la fe y como los medios por los cuales el creyente alababa a Dios, por lo que el cuerpo y los sentidos podrían convertirse en un instrumento que le ayudaría a salvaguardar la salud anímica, y de este modo alcanzar la inmortalidad mediante la salvación del alma; por otra parte, en virtud de la flaqueza propia de la naturaleza humana, el cuerpo inclinaba al hombre al vicio, al pecado y a la tentación alejándolo, así, de los caminos del bien, mientras que los sentidos simbolizaban las puertas mediante las cuales penetraba el pecado o la falta que se traducía como un rompimiento de los lazos que vinculaban al hombre con la divinidad.

Sin embargo, para fortalecer esos lazos, purificar y santificar al cuerpo y los sentidos, la santa madre Iglesia había implementado numerosas prácticas religiosas entre las que se destacan los siete sacramentos, que son: bautismo, confirmación, confesión o penitencia, y eucaristía (llamados de iniciación en virtud de que eran y son los que, a juicio de la doctrina, incorporan al hombre a la Iglesia y a la plenitud del ser cristiano); y orden

¹ Véase Génesis 1-3, en Antiguo testamento.

sacerdotal, matrimonio y extremaunción, cuya recepción no se consideraba indispensable para la salud del alma.

La doctrina fundamentaba la importancia de los siete sacramentos en diversos significados, entre los que podemos mencionar las siete virtudes, las siete columnas de la sabiduría, los siete candeleros de oro cuyas luces se derramaban a todos los fieles de la casa del Señor, y las siete estrellas que, según el Apocalipsis de san Juan, tenía en su mano derecha el Salvador del mundo para iluminar a su Iglesia. Se les consideraba también como los siete sellos que cerraban el libro soberano que sólo pudo abrir el Cordero que tenía siete astas y siete ojos y que nos redimió con su sangre.²

Si bien el número de los sacramentos se justificaba por medio de estos significados, en la doctrina se aseguraba que su poder salvador radicaba en que habían sido instituidos por el propio Jesucristo para que el hombre ingresara voluntariamente a la Iglesia mediante el bautismo y al mismo tiempo pudiera recuperar la gracia o amistad con Dios, perdida a causa del pecado, y santificar su alma. Por ese motivo, a juicio de la Iglesia, los sacramentos desempeñaban el papel de intermediarios indispensables en la relación con Dios, amén de considerarse como el vínculo de todas las gracias divinas, incluyendo en éstas los beneficios de la Redención.³ De ahí que los sacramentos representaran para los fieles “la fuente a la que vienen las almas heridas por el pecado a saciar la ardiente sed que causan las pasiones”.⁴

En la lucha contra el protestantismo mediante los sacramentos se justificó tanto la importancia de cultos y rituales externos como la autoridad del obispo, quien tenía a su cargo la bendición de objetos y elementos que se utilizaban en la administración de estos rituales; se justificó, asimismo, al sacerdocio, cuyos miembros, encabezados por Cristo, eran los únicos que contaban con la autorización del obispo para realizar esas ceremonias.

Con base en la antigüedad clásica, la doctrina afirmaba que la recepción de los siete sacramentos implicaba para los fieles un juramento mediante el cual adquirirían una obligación semejante al sacramento militar con el que se obligaba a los soldados romanos a servir con fidelidad a la República.⁵ Por otra parte, el número siete, además de simbolizar en la Biblia la perfección, correspondía a las siete cosas que en la antigüedad clásica se consideraban necesarias para que el hombre pudiera vivir, conservar la vida y emplearla en beneficio propio y de la República.

² Antonio Lobera y Abio, *El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios. Cartilla de prelados y sacerdotes que enseña las ordenanzas eclesiásticas que deben saber todos los ministros de Dios*, Librería de J. Rosa, México, 1846, pp. 364-365.

³ *Ibidem*, p. 85.

⁴ Manuel Fernández de Santa Cruz, *Manual de los Sacramentos conforme al ritual de nuestro señor padre Paulo V, formado por orden del excelentísimo e ilustrísimo señor Don Juan de Palafox y Mendoza*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758, pp. 28-29.

⁵ Véase Manuel Fernández de Santa Cruz, *op. cit.*, pp. 85-97.

En virtud del concepto tomista acerca del papel que jugaba el cuerpo humano en la lucha por la salvación del alma, se aseguraba que para que la fe y la santidad penetraran a través de los cinco sentidos corporales, todas las ceremonias, incluyendo los ritos sacramentales, debían rodearse de varios elementos visibles y sensibles. En el caso de estos ritos, dichos elementos estaban constituidos, en primer lugar, por la palabra que sale de la boca, mediante la cual se explicaba a los fieles el significado y la importancia de cada sacramento para que el oído lo escuchara. En apoyo a la palabra y al oído entraban en juego diversas representaciones y símbolos visibles para que la santidad y la justicia penetraran a través del sentido de la vista. Un tercer elemento, también externo y colectivo preparado para ser percibido por todos los sentidos, era la ceremonia que simbolizaba el culto de religión que se debía tributar a los sagrados misterios.

A fin de que en ese culto se manifestara la inmensa gloria de Dios y el poder ilimitado de su Iglesia, resultaba preciso que la ceremonia se rodeara de todo un sistema de representaciones en el que no podían faltar las imágenes de cristos sangrantes, vírgenes y santos, quienes por haber hecho la voluntad del Padre, habían podido salvar el alma y se encontraban con el Creador gozando de vida eterna.

Tampoco podían faltar las ceras, las flores y el incienso. Con las ceras, además de recordar el carácter finito de la vida, se simbolizaba la luz de la fe que debía guiar la vida del creyente; el perfume de las flores les recordaría los dulces aromas del huerto florido de Dios, así como la pureza y lo perecedero de la vida; con el humo del incienso, no sólo se ahuyentaba a los demonios, sino que también se representaba el poder de la oración puesto que tenía la facultad de elevarse al cielo a semejanza del humo.⁶

De los ritos externos que se contemplan en los sacramentos aludiremos únicamente a los cuatro de iniciación, puesto que a juicio de la Iglesia eran los que resultaban indispensables para mantener la salud del alma y merecer la salvación. Consideraremos también la extremaunción por ser el último sacramento con el que la santa madre Iglesia ayudaba a sus hijos a entablar el último combate contra el mal a la hora de la agonía.

BAUTISMO

De acuerdo con la visión que tenía la Iglesia acerca de la vida del creyente

⁶ Ídem.

y del papel que jugaba el cuerpo humano en la lucha contra el mal, los sacramentos de iniciación estaban encabezados por el bautismo, palabra que significa lavar, conjurar o invocar el nombre de Dios. Mediante ese ritual se borraba la mancha del pecado original, o pecado de Adán, para que el hombre naciera a la vida de gracia y de este modo ingresara a la milicia de Cristo comprometiéndose a luchar contra el mal, a semejanza del Redentor, amén de habilitarlo para recibir los demás sacramentos.⁷

Los elementos visibles del bautismo quedaban de manifiesto en la misma pila bautismal hecha de piedra, puesto que, según el Libro del Éxodo, de la piedra había salido el agua en el desierto para que bebiera el pueblo elegido de Israel, en tanto que su forma recordaba el cáliz de la última cena. De esta manera, en la pila del bautismo quedaban representados el Antiguo y el Nuevo Testamento. Se contaban también el agua con que se lavaba la mancha del pecado original, la vela en representación de la fe y de la gracia o amistad con Dios que se recibía por el sacramento y que en adelante debía orientar la vida del creyente, el color blanco del vestido, símbolo de la pureza que debía guardar el cristiano toda su vida, el nombre del bautizado, mismo que debía tomarse de algún santo distinguido, quien, por haber seguido el ejemplo del Redentor y ejercitar la virtud, fuera el modelo que orientara la vida del creyente, amén de tenerlo como abogado y defensor de su salud espiritual y corporal.

Estos elementos se complementaban con la sal colocada en la boca del bautizado para que percibiera el sabor de las buenas obras. Con el propósito de que entendiera y guardara los mandamientos de Dios y al mismo tiempo fortaleciera sus sentidos y su voluntad, se le persignaba en la frente, ojos, pecho, hombros y oídos. Por último, el sacerdote ungía con crisma o aceite la cabeza, sede del entendimiento y la razón y en especial la coronilla del bautizado, sitio en el que se localiza la glándula pituitaria que regula las funciones hormonales. Con este acto se simbolizaba que el hombre había ingresado voluntariamente a la milicia de Cristo.⁸

CONFIRMACIÓN

Mediante la confirmación o segundo rito de iniciación, llamado también *signatio frontis*, el creyente era señalado y marcado para el rebaño de la Iglesia. Los beneficios del sacramento radicaban en que armaba y fortalecía

⁷ *Ibidem*, p. 114.

a los fieles con los siete dones del Espíritu Santo, como son: sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor a Dios. Estos dones habilitaban al creyente para luchar como soldado de Cristo y resistir con valentía a los enemigos de la salud del alma representados por la carne, el mundo y el demonio. De acuerdo con la doctrina, este sacramento había sido instituido el día de Pentecostés, cuando el Espíritu Santo fortaleció a los apóstoles para que santificaran sus vidas con el auxilio de esos siete dones, gracias a los cuales el creyente podría alcanzar la perfección que requería la vida cristiana.

Los símbolos externos del sacramento son, hasta la actualidad, el crisma o cualquier género de unguento compuesto de aceite y bálsamo consagrado previamente por el obispo. Mediante el aceite se expresaba la plenitud de la gracia, pues ésta debía extenderse sobre el cristiano por obra del Espíritu Santo a semejanza de la mancha del aceite, en tanto que el bálsamo, por tener la propiedad de preservar de la corrupción todo lo que con esta substancia se frota, tenía la facultad de preservar a las almas de la corrupción del pecado. Con dichos elementos se ungía la frente del creyente no sólo para marcarlo como miembro del rebaño de la Iglesia sino también para que recibiera la fortaleza y el valor para confesar y defender su fe. Con el fin de ahuyentar a los demonios, el sacramento se cerraba con una bofetada, misma que además recordaría al confirmado que debería estar alerta como fuerte guerrero y sufrir con ánimo cualquier adversidad.

CONFESIÓN O PENITENCIA

Si, a pesar de todo, por su naturaleza corporal siempre inclinada al mal, el soldado caía herido por las flechas del pecado, contaba con la confesión o penitencia, sacramento con el que recobraría la salud del alma. Dicho sacramento constaba de tres signos externos: la contrición, acto que se traducía como el dolor por haber ofendido a Dios, y como la firme promesa de reformar la vida pecadora; después estaba la confesión propiamente dicha, mediante la cual se absolvía al creyente de las culpas confesadas; y, por último, la penitencia, destinada a satisfacer a la divina justicia. Estas tres acciones representaban, a su vez, el pensamiento, la palabra y la obra respectivamente, mediante las cuales el hombre había ofendido a Dios.

En representación del pensamiento, estaba la contrición en la que entraba en juego el cerebro, sede de la memoria y del entendimiento, cuya función ayudaría al creyente a recordar todas y cada una de sus faltas. En este acto intervenía también el corazón, que por ser el órgano en donde radica el sentimiento, se encargaría de despertar en el creyente el dolor y el arrepentimiento sincero requerido por el sacramento.

En la confesión entraba en juego la palabra que sale por la boca de donde salían todas las injurias contra Dios y el prójimo, órgano responsable también del pecado de la gula. Con este sacramento los fieles daban cumplimiento a un acto de humildad al arrodillarse delante del sacerdote con la cara hacia la tierra para acusar sus pecados. También mediante la palabra salida por la boca del confesor se recibía el perdón que penetraba a través del oído del pecador.⁹

Si bien, a juicio de la Iglesia, con la confesión se perdonaba la culpa, quedaba aún pendiente la satisfacción de la pena por haber ofendido a Dios. Para satisfacer esa pena resultaba preciso que el pecador pusiera en práctica alguna obra que por su naturaleza causara molestia y dolor. Entre esas obras la doctrina recomendaba la oración, el ayuno y la limosna puesto que correspondían a tres géneros de bienes que los fieles, y el hombre en general, habían recibido de la mano de Dios. La oración representaba los bienes del alma con los que se aplacaba la ira divina; con el ayuno se renunciaba a los bienes del cuerpo mediante un castigo corporal y con la limosna se renunciaba a los bienes de la fortuna para satisfacer las necesidades del prójimo.¹⁰

EUCARISTÍA

Al perdonar los pecados, la confesión no sólo tenía la propiedad de restablecer los lazos que vinculaban al hombre con la divinidad, sino también la de disponer a los fieles para que recibieran dignamente el sacramento de la comunión o eucaristía, término que se deriva de la palabra griega εὐχαριστία, que significa buena gracia. Según la fe católica, esa buena gracia estaba contenida en una hostia o pan sin levadura que representaba el alimento espiritual con el que el creyente fortalecería su espíritu ayudándolo, de esta forma, a conservar la salud del alma a través de la boca.

La eucaristía se denominó indistintamente sacramento de la paz, de la caridad, viático o sacramento de la cena, pues según la doctrina, había

⁹ *Ibidem*, p. 174.

¹⁰ *Ibidem*.

sido instituido por Cristo en el último convivio que tuvo en compañía de los apóstoles.¹¹

Sus especies son el pan de trigo y el vino mezclado con agua. Conforme a la fe católica estas especies, una vez consagradas por el sacerdote, se convierten en el cuerpo y la sangre del Redentor. El pan, fruto del trigo, y el vino, fruto de la vid, y uno y otro resultado del trabajo del hombre, simbolizaban a su vez el cuerpo de la Iglesia de Cristo compuesto por muchos miembros, a semejanza de los granos de la espiga y de las uvas que forman el racimo de la vid.

EXTREMAUNCIÓN

Dentro de los sacramentos no podía faltar uno dedicado especialmente a los enfermos y a los moribundos como lo era y lo es, hasta la fecha, la extremaunción. De acuerdo con la doctrina, fue el veneradísimo apóstol Santiago quien promulgara la ley del sacramento al afirmar: “¿Enferma alguno de vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia y hagan oración por él, unguiéndole con óleo en nombre del Señor y la oración de la fe [credo] sanará al enfermo y lo aliviará el Señor y si está en pecado se le perdonará”.¹²

Los signos visibles de esta celestial medicina estaban constituidos por el óleo, previamente consagrado por el obispo, con el que se unguía el pecho y la espalda en representación del cuerpo pecador con que el agonizante había ofendido a Dios. A continuación el sacerdote unguía todos y cada uno de los órganos del cuerpo en donde radicaban los sentidos: la boca, con la que había injuriado a Dios y al prójimo, amén de representar la vía de entrada del pecado de la gula; los oídos, puerta de entrada de las palabras que lo habían alejado del bien; los ojos, símbolo de las luces vigilantes del cuerpo; la nariz, órgano del discernimiento entre el buen y el mal olor y representación del exceso; manos y pies, sede del tacto y miembros del cuerpo en donde tenían origen la ociosidad y los malos hábitos de la juventud que habían desviado al creyente de los caminos del bien.

El rito se complementaba con ceras y agua bendita rociada en la cama del enfermo para ahuyentar a los demonios. Resultaban también indispensables un crucifijo, que representaba la bandera bajo la cual había militado el soldado próximo a morir, el rezo de tres aves marías en honor de la divinidad compuesta por la Trinidad y en memoria de los tres clavos con los que

¹¹ *Ibidem*, pp. 124-125.

¹² *Ibidem*, pp. 178-179.

Cristo fue clavado en la cruz. Tales rezos se complementaban con otras plegarias más que supuestamente debían penetrar por el oído del moribundo para recordarle, en los últimos instantes de su vida, los principales dogmas de fe.

Los rituales del cuerpo viviente finalizaban en el momento en que el agonizante exhalaba el último suspiro. Era entonces cuando el lánguido sonido de las campanas tocando a vacantes anunciaba a la feligresía el deceso del enfermo y su nacimiento a la vida eterna, amén de pedir a la feligresía que lo encomendara a Dios.

Con el fin de reforzar la ortodoxia cristiana y moralizar a los vivos recordándoles el carácter finito de la vida, la omnipresencia de la muerte y la necesidad que tenían de prepararse cristianamente para recibirla, a partir de ese momento se iniciaba un verdadero culto al cadáver y a la muerte misma mediante un ceremonial denominado indistintamente sepultura eclesiástica, exequias, palabra latina que significa seguir hasta el fin o lo que sigue después de la muerte, o bien obsequias, en remembranza de las ofrendas que judíos y cristianos hacían en honor a sus muertos. El ceremonial constaba de varios rituales o prácticas funerarias como la preparación del cadáver, el duelo, el entierro y los responso y sufragios.

Tales prácticas daban inicio una vez que el enfermo había exhalado el último suspiro. En ese momento, en la intimidad de la alcoba, el médico del cuerpo o el médico del alma cerraban los ojos y la boca del difunto en señal de que los sentidos corporales habían muerto para el mundo. Enseguida se preparaba el cuerpo para ser expuesto durante el duelo a la mirada siempre morbosa de los dolientes.

Conforme a las antiguas costumbres de la Iglesia y como símbolo de pureza, primero se lavaba el cadáver para después amortajarlo con un lienzo blanco en recuerdo de que así había sido amortajado el Redentor, o bien se le vestía con algún hábito religioso. Más tarde se le colocaba en un ataúd de madera, puesto que Cristo había muerto en un madero para redimir los pecados de la humanidad. Por último, se le adornaba con guiraldas y flores para simbolizar que el tránsito de la muerte se asemejaba a una primavera en la que se esperaba el fruto de los trabajos de la vida.

De acuerdo con la doctrina de Trento, después del duelo y de la misa de cuerpo presente, el cadáver debía sepultarse en lugares santificados entre

los que la Iglesia contaba los atrios de templos, hospitales y conventos, pues, a su juicio, de esta forma el difunto gozaría de los beneficios de la oración y de la misa, amén de estar bajo el amparo de Dios y de la corte Celestial.

Entre los grupos de poder el homenaje rendido al cadáver se cerraba con la lectura de la oración fúnebre que consistía en una corta biografía ejemplar, de carácter militante y combativo, que resumía la lucha del soldado de Cristo. Con la lectura de esta pieza literaria se perseguía poner al alcance de los dolientes aquellos medios gracias a los cuales podrían alcanzar la inmortalidad más allá de la muerte.

Al final de cuentas, el objeto de estos ritos funerarios contemplados en las exequias o sepultura eclesiástica radicaba no sólo en poner de manifiesto uno de los principales dogmas avalados por el Concilio de Trento, como fue el de la resurrección de los cuerpos, sino también el de prolongar la hegemonía eclesiástica más allá de la muerte.

UN INSTRUMENTO DENTRO DE LA PREPARACIÓN PARA LA MUERTE LOS RELATOS DE APARECIDOS Y SU DIFUSIÓN EN LA NUEVA ESPAÑA

MARÍA CONCEPCIÓN LUGO OLÍN



María Concepción Lugo Olín es investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

En la muerte, final natural al género humano, se encierra una de las preocupaciones que han afligido a la humanidad en todos los tiempos y culturas del mundo. Su llegada, casi siempre inesperada y ajena a la voluntad del individuo, no sólo pone de manifiesto la fragilidad del hombre, sino también su carácter finito y perecedero. Sin embargo, ante este hecho irremediable, el consuelo para la hora de la muerte se ha dejado en manos de distintas religiones y creencias a fin de satisfacer, de algún modo, el imperioso afán que tiene el hombre de trascender más allá de la muerte.

Hacia 1545-1563 la Iglesia católica de la contrarreforma, interesada por combatir los avances del protestantismo, cuyos principios habían fracturado la unidad en la que se había cimentado por siglos el poder eclesiástico, celebraba en Trento el XIX Concilio Ecuménico, considerado históricamente como el parte aguas que marca la diferencia entre la Iglesia medieval y la moderna. Fue entonces cuando, con el propósito de reforzar la ortodoxia cristiana, en las sesiones conciliares un selecto grupo de teólogos y moralistas católicos se dio a la tarea de sistematizar la que en adelante sería la doctrina oficial de la Iglesia moderna.

Tal doctrina proponía una ardua preparación religiosa cuyo cotidiano y puntual seguimiento garantizaba a los fieles la inmortalidad mediante la salvación del alma.

Dentro de esa preparación ocupaban un lugar preponderante creencias tales como el dogma del purgatorio y, junto con éste, el culto a las ánimas y la utilidad de indulgencias y sufragios, prácticas severamente criticadas tiempo atrás por Martín Lutero.¹

Con el fin de promover, ante todo popularizar dogma, cultos y prácticas entre la feligresía laica, los teólogos y moralistas de Trento

¹ Véase Carlos Borromeo, *Catecismo del santo concilio de Trento para los párrocos*, ordenado por disposición de san Pío V, traducido a la lengua castellana por fray Agustín Zorita OP, 2a impresión, Madrid, publicado por orden del rey en la Imprenta real, 1785. En el Catecismo se dio a conocer la doctrina sistematizada y avalada en el Concilio de Trento y se publicó por primera vez el año de 1566. A partir de esa fecha la obra se convirtió en la fuente obligada tanto para los escritores religiosos como para los predicadores.

juzgaron conveniente introducir, como parte de la preparación para la muerte, diferentes sermones moralizantes destinados a configurar la vida cristiana para alejar a los fieles del mal.

Los protagonistas de dichos sermones eran invariablemente las ánimas del purgatorio que deambulaban por el mundo de los vivos; arrastraban las cadenas que los ataban en aquella prisión temporal, mostraban sus sangrantes heridas causadas por el fuego y describían los castigos que aguardaban en aquel lugar de tormento a quienes infringieran la norma establecida. De este modo les advertían que se apartaran de los caminos del mal.

Tales sermones se inspiraban en unos cortos y sencillos relatos denominados *exempla*, palabra latina que significa ejemplos en plural, o *exemplum*, que significa ejemplo en singular. La Iglesia medieval los adaptó de la antigüedad clásica y los adoptó como fuente de catequización para aleccionar a las masas, a la gente sencilla del pueblo, en los principios de la fe.²

El origen de esos relatos se remonta al siglo XII, cuando la Iglesia agregó el purgatorio a la geografía del “más allá”. A partir de entonces y hasta bien entrado el siglo XVIII, la misión de los relatos consistió en comprobar, como parte de esas verdades, la existencia de dicho lugar, al tiempo de justificar devociones y prácticas relacionadas con el purgatorio, como fueron el culto a las ánimas y el ejercicio de indulgencias y sufragios, razón por la cual los teólogos medievales otorgaron a los relatos un valor histórico.

En los ejemplos de esa época el purgatorio se describe como una cárcel temporal cercana al infierno, en donde las almas debían purificarse de la escoria del pecado por medio del fuego antes de ingresar a la gloria, para satisfacer de este modo a la divina justicia. Sin embargo, el tiempo del castigo podría abreviarse gracias a indulgencias y sufragios que los fieles vivos pudieran o quisieran ofrecer por el descanso de las almas de sus difuntos. Tal ofrecimiento llevaba implícito el culto a las ánimas cuyo antecedente se remonta al siglo X, fecha en que el benedictino Odilón, abad de Cluny, designó el día 2 de noviembre para conmemorar a los Fieles Difuntos, celebración que en México, a pesar de los avatares del tiempo y de la secularización de las costumbres, ha logrado llegar a nuestros días.³

Dichos ejemplos giraban en torno a supuestos viajes al “más allá” fruto de experiencias místicas que se transmitían oralmente de generación

² Daniele Dehouve, *Rudengero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, Ciesas/UIA, México, 2000, p. 7.

³ Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, versión castellana de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1989, p. 65. Véase también Alicia Bazarte y Clara García A., *Los costos de la salvación, las cofradías en la ciudad de México, siglos XVI al XIX*, Cide/IPN/AGN, México, 2001, p. 40.

en generación a semejanza de los Evangelios, y con las que, a juicio de los teólogos medievales, Dios había honrado a sus amigos. Ese grupo de amigos de Dios, por demás elitista y selectivo, estaba compuesto por reconocidos personajes, tanto por su elevado rango social como por su santidad y vida virtuosa, amén de distinguirse por su incondicional y ferviente devoción a las ánimas. Entre esos personajes, cuyo ejemplo debía guiar la vida del creyente, se destacaba un grupo de mujeres, casi todas ellas monjas y místicas como santa Lutgarda, monja del Cister, la benedictina Gertrudis Magna, Catalina de Sena, santa italiana perteneciente a la tercera orden de santo Domingo, y Catalina de Génova, hija del rey de Nápoles, entre otras, a quienes por sus virtudes la Iglesia medieval elevó a los altares.

Algunas aseguraban haber viajado al purgatorio cuanto estaban en estado de trance y vieron con los ojos del alma los inenarrables tormentos con los que la divina justicia castigaba las almas de los pecadores antes de reunirse con el Creador; otras relataban haber sido visitadas en las mismas celdas por las ánimas, y algunas más afirmaban haber sufrido en carne propia las quemaduras del fuego purificador.⁴ Se puede decir que visiones semejantes a éstas se recrearon una y mil veces y fueron las que marcaron la tónica de los ejemplos medievales sobre el purgatorio.

En virtud del carácter heterogéneo de esa feligresía, tales ejemplos, anónimos en su mayoría y fruto de tradiciones orales, se transmitieron por medio de la prédica, pues de este modo su mensaje podía llegar tanto a nobles como a plebeyos, a ricos y pobres, a letrados e iletrados, amén de que por su sencillez no sólo tenían la facultad de hacer accesibles diversos conceptos abstractos contenidos en la doctrina, sino también la cualidad de quedar impresos en la memoria, motivos por los cuales constituyeron una exitosa fuente de catequización.⁵

Hacia el siglo XIII, cuando sectas religiosas ajenas a la Iglesia medieval, como los albigenses, pusieron en peligro la unidad y la ortodoxia cristiana, algunos miembros de las órdenes mendicantes, interesados en la conquista de almas, se dieron a la tarea de reunir numerosos testimonios orales en diferentes tratados, compilaciones y colecciones con el fin de contar con suficientes ejemplos para apoyar la prédica cotidiana, labor que en aquel entonces estaba en sus manos.⁶

⁴ Lorenzo de san Francisco, Tesoro celestial y divino para rescate y consuelo de los fieles difuntos. Tratase de las principales indulgencias que hay en la Iglesia de Dios. Dirigido a la Purísima Concepción de María, s/e, Andalucía, 1665, p. 90. Véase también Carlos Gregorio Rosignoli, Maravillas de Dios con las almas del purgatorio, 2a ed., Librería de Gregorio del Amo, Madrid, 1885.

⁵ Alonso de Andrade, Itinerario historial que debe guardar el hombre para caminar al cielo. Dispuesto en treinta y tres gradas por los treinta y tres años de la vida de Cristo nuestro redentor y las virtudes que en ellos ejerció, Pablo de Val, Madrid, 1657, v. 1, p. 5.

⁶ Véase Daniele Dehouve, op. cit., pp. 7-10.

Entre las fuentes en las que se incluyeron relatos sobre el purgatorio cabe mencionar el *Speculum exemplorum*, compilación que realizara un franciscano anónimo. Su obra bien puede considerarse como un best seller, en tanto que se reeditó varias veces en el Imperio español: en 1519, 1603 y 1607. Muchos ejemplares llegaron a la Nueva España junto con las órdenes mendicantes y se convirtió en una importante fuente de inspiración para los predicadores novohispanos.

Otras fuentes de inspiración fueron las Actas de los mártires, autorizadas en el año 397 en el Concilio de Cartagena; los Diálogos de las almas, texto escrito en el siglo VI por san Gregorio Magno, y el Apócrifo de san Patricio, apóstol de Irlanda, quien en el siglo V nombró expresamente al purgatorio como uno de los tres lugares del más allá.⁷

Si bien siglos después los ejemplos tridentinos y postridentinos partirían de las mismas fuentes en aras de la universalidad, de la hegemonía eclesiástica y de la preparación para la muerte, su contenido fue modificándose de tal suerte que con el fin de promover la moral tridentina, es decir las normas de comportamiento que debían orientar la vida del creyente y de este modo configurar la vida cristiana, se despojó a los relatos del valor histórico que antaño les otorgara la Iglesia medieval para convertirse en relatos no necesariamente verídicos, pero siempre destinados al bien de las almas.⁸ Se les despojó del carácter elitista y selectivo, propio de los ejemplos medievales, para democratizarse, de tal forma que a partir del Concilio de Trento el grupo de los llamados amigos de Dios se hizo extensivo a todos los miembros de la sociedad a quienes se les otorgó el privilegio de experimentar revelaciones y apariciones ultraterrenas, independientemente de su santidad y vida virtuosa. Por último, para facilitar la catequización de los fieles y su preparación para la muerte, los ejemplos rebasaron el ámbito místico para enriquecerse con elocuentes escenas de la vida cotidiana, en las que por un lado se destacaba la omnipresencia de la muerte, su carácter irremediable e inesperado y la necesidad que tenía el creyente de prepararse para salvar el alma, mientras que por el otro el discurso se sazonó con la sal y pimienta de la sátira social, de la crítica de ideas y creencias ajenas a la norma (léase protestantismo y herejía), al tiempo de representar un instrumento mediante el cual se denunciaban las faltas más comunes entre religiosos y laicos que moraban en el mundo católico del occidente europeo.

⁷ Ídem. Véase también Jaime Ángel Morera y González, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia*, UNAM, México, 2001, pp. 9-12.

⁸ Juan Palafox y Mendoza, *Obras*, Imprenta de Gabriel Ramírez, criado de la reina madre, impresor de la Real Academia de san Fernando, Madrid, 1762, v. 8, ff. 3-4.

A partir de la contrarreforma y durante casi dos siglos, las órdenes mendicantes, el clero secular y ante todo los jesuitas, principales promotores del dogma del purgatorio, se dieron a la tarea de reunir un buen número de los relatos anónimos y fruto de tradiciones orales, en múltiples textos de carácter dogmático escritos por religiosos para uso exclusivo del clero y en los cuales se explican las principales verdades de la fe. Dichos textos en breve cruzaron el Atlántico para distribuirse en las bibliotecas de conventos, colegios y seminarios que las distintas órdenes y congregaciones religiosas, y del clero secular, fueron estableciendo en la Nueva España, en donde la difusión y la popularización del dogma del purgatorio, así como la promoción de sus cultos y prácticas como parte de la preparación para la muerte, se llevó a cabo con base en los ejemplos europeos, pues a juicio de la Iglesia, de esta forma se conservaría la pureza de la doctrina.

En esos ejemplos se define al purgatorio como un lugar de tránsito obligado en donde las almas, antes de entrar a la gloria, se limpiaban por medio del fuego de los afectos y pasiones propias de la voluntad, facultad que resultara dañada a causa del pecado de Adán. Según afirmaba la Iglesia, en virtud de ese deterioro nadie estaba exento de pecar, de ahí que el destino común de todos los fieles, incluso el de los más santos, fuera el de purgar hasta la culpa más nimia. Los castigos, así como el tiempo de permanencia obligada para todos, estaban sujetos a la cantidad y calidad de las culpas. Éstas se traducían como una especie de deuda que los pecadores debían pagar a la divinidad por las ofensas cometidas. Para exaltar la existencia del libre albedrío negado por el protestantismo y al mismo tiempo justificar el ejercicio de indulgencias, sufragios y culto a las ánimas, en la doctrina se asegura que las almas en la cárcel del purgatorio estaban privadas de la alegría de ver a Dios y de la libertad que les otorgara el cristianismo para luchar por su salvación, puesto que esa facultad había sido la causa del pecado desde los tiempos de Adán y Eva. Al carecer de esa libertad, las almas tenían segura su salvación, puesto que ya no podían pecar, pero tampoco les era permitido luchar por su salvación, razón por la cual su estancia en esa prisión temporal dependía forzosamente de las indulgencias y sufragios que los fieles vivos, y en especial los devotos de las ánimas, pudieran o quisieran ofrecer, por caridad, para saldar la deuda pendiente y de este modo abreviar el tiempo de tormento e incluso rescatar cuanto antes las almas de sus amados difuntos.⁹

⁹ Véase Lorenzo de san Francisco, op. cit., pp. 90-95.

Se puede decir que a partir de esos ejemplos en breve se popularizaron el dogma, los cultos y las prácticas, gracias a los jesuitas, brazo derecho de la Iglesia de la contrarreforma. Siguiendo de cerca los métodos propuestos por el fundador de la Compañía, san Ignacio de Loyola, en sus Ejercicios espirituales, los oradores jesuitas, valiéndose de ademanes y cambiantes tonos de voz, despertaban en el auditorio todo un mundo de imágenes mentales, siempre duales y contrastantes, propias del cristianismo del barroco y siempre oscilantes entre la piedad y el temor, la virtud y el pecado, el arrepentimiento y la culpa, lo divino y lo humano, lo terreno y lo ultraterreno.

Conforme a las costumbres de la Iglesia, los ejemplos se incluían en los sermones nocturnos de los lunes, día que las culturas paganas habían dedicado a la luna y que la Iglesia tridentina había destinado para recordar a las ánimas. La prédica daba comienzo a las ocho de la noche, en virtud de que la oscuridad nocturna traería a la memoria de los oyentes el recuerdo de las tinieblas que aguardaban a los pecadores en aquella prisión temporal. A esa hora en los templos y conventos establecidos en el reino se daba el toque de ánimas con el fin de que los fieles se prepararan a recibir la lección, al tiempo de disponer su espíritu para la meditación y el arrepentimiento.

En el interior del templo la prédica se rodeaba con todo un mundo de representaciones en el que no podían faltar los llamados cuadros de ánimas, como tampoco imágenes de cristos sangrantes, vírgenes y santos, cuyo ejemplo debía guiar la vida del creyente. También se encendían algunas cuantas candelas que recordarían al creyente la finitud de la vida y la luz de Cristo. Tampoco podían faltar las flores cuyo aroma traería a la memoria del oyente el perfume del huerto florido de Dios y la pureza espiritual que debía conservar para alcanzar la inmortalidad, pero también le recordarían el carácter perecedero de la vida. En medio de este escenario armado ex profeso para manifestar la inmensa gloria de Dios y el poder ilimitado de su Iglesia, el orador hacía salir de su boca escalofriantes relatos de aparecidos. Algunas veces demandaban indulgencias y sufragios, en otras ocasiones las almas se aparecían para describir los tormentos que aguardaban a los pecadores con el fin de advertir a los vivos de los peligros del pecado, al tiempo de exhortarlos a reformar su vida pecadora. Con esos ejemplos se les reconvenía también para sujetarse a la norma establecida y

ejercitar cotidianamente prácticas y cultos estipulados en la doctrina, sobre todo a recibir frecuentemente la confesión, sacramento al que después del bautismo o rito de iniciación, la moral tridentina otorgó un valor excepcional puesto que tenía la facultad de perdonar los pecados cometidos después del bautismo, por lo que representaba nada menos que la llave para abrir las puertas de la inmortalidad y de la gloria.¹⁰ Sin embargo, la importancia de tal sacramento radicó especialmente en que constituyó un instrumento de vigilancia y control que permitió a la Iglesia consolidar su poder normando conductas y comportamientos.

Con el fin de consolar a los fieles, en los sermones nocturnos los predicadores incluyeron otros relatos en los que, además del culto a las ánimas, se promovía el dogma de la comunión de los santos, creencia que gira en torno a un trabajo unido que según la doctrina realizan la Iglesia triunfante o corte celestial, la Iglesia purgante o ánimas del purgatorio y la Iglesia militante o fieles vivos como cuerpo místico de Cristo por la salvación de los creyentes.

En aras de la explicación de tan complejo dogma, en algunos ejemplos se asegura que las almas se aparecían a los vivos para agradecer sus favores y las obras que habían ofrecido para rescatarlas del purgatorio. De tal modo que una vez libres de deudas, deambulaban por este valle de lágrimas irradiando la luz propia de los bienaventurados, con la firme promesa de interceder ante Dios por el perdón de las culpas de sus benefactores, al tiempo de auxiliarlos en sus necesidades temporales y espirituales, razón por la cual esas ánimas agradecidas se convertían en sus protectores y abogados en la vida y en la muerte.¹¹

Al concluirse la prédica, el orador descendía del púlpito; en seguida, se apagaban las velas que habían alumbrado el templo y en medio de la penumbra, con esas imágenes en la mente, los fieles se retiraban a sus hogares, en donde, rodeados de la quietud, el silencio de la noche y en la intimidad de su alcoba, tendrían tiempo suficiente para reflexionar y reformar su vida pecadora a fin de prepararse para alcanzar la inmortalidad salvando el alma después de la muerte.

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII las ideas ilustradas y sus principios secularizadores, racionalistas, científicos y prácticos cruzaron el Atlántico para difundirse entre los moradores del reino novohispano,

¹⁰ Véase Carlos Borromeo, op. cit., pp. 151-178.

¹¹ *Ibidem*, p. 213.

sobre todo entre las élites letradas en cuyas manos estaba la circulación del saber y de la economía. Fue a partir de entonces cuando las intervenciones providenciales, las apariciones de ánimas, los acechos del demonio, los milagros y todo lo sobrenatural comenzó a desterrarse de la vida cotidiana por considerarse hechos imposibles, inverosímiles y carentes de toda explicación científica. Para esas mismas fechas la preparación para salvar el alma a la hora de la muerte empezaba a perder sentido ante los ojos ilustrados, puesto que, conforme a sus principios, la felicidad ya no se alcanzaría en el más allá tras una ardua y cotidiana preparación religiosa, sino en este mundo mediante una educación que hiciera posible la convivencia pacífica entre los hombres orientada al bien común y siempre bajo la mirada vigilante del Estado absoluto y no de la Iglesia.

Los efectos de estas ideas no se hicieron esperar y los relatos de aparecidos, si bien se mantuvieron en la conciencia colectiva del pueblo, abandonaron lentamente las prensas y los pulpitos por considerarse falsos e incluso dañinos para la educación que las ideas ilustradas demandaban. Sin embargo, ante el éxito de estos ejemplos y para satisfacer el morbo característico de la humanidad entera, con el paso del tiempo surgieron otros relatos igualmente falsos pero laicos por completo, fruto de influencias extranjeras en los que el fantasma ocupó el lugar que antaño protagonizaran las benditas y dolientes ánimas del purgatorio.

II. Leyendas acerca de los muertos. Una lección de vida



DE SOMBRAS, SAPOS Y ESPÍRITUS RELATOS SOBRE EL DÍA DE MUERTOS ENTRE LOS CHONTALES DE TABASCO Y LOS PAMES DE QUERÉTARO

MIGUEL ÁNGEL RUBIO Y MEZTLI MARTÍNEZ



Miguel Ángel Rubio y Meztli Martínez son investigadores de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología.

En mayo de 1981, Teresa Mora y Yólottl González llevaron a cabo un rápido recorrido por Tabasco, del cual surgió una breve descripción etnográfica de dos ceremonias dedicadas a los muertos, una observada en la antigua población nahua de Cholula, Puebla, y la otra en el municipio de Nacajuca, Tabasco, entre los llamados yoko winik. En esos años dichas investigadoras hicieron notar la ausencia evidente de una tradición etnológica de estudios en torno al contexto indígena maya de tierras bajas, por lo que, si bien sus observaciones fueron más o menos generales, consideraron necesario publicar su trabajo con el fin de divulgar datos específicos en torno a uno de los aspectos más relevantes de la vida comunitaria de los chontales.

Desde aquella publicación hasta la fecha (2006) han pasado ya casi 25 años y la investigación antropológica mexicana sólo ha podido aportar a este tema tres o cuatro artículos adicionales, entre los que destacan los trabajos de Alfonso Villa Rojas (1985), Catalina Rodríguez (1990) y Miguel Ángel Rubio (1995). En efecto, son aún escasos los datos que tenemos sobre los rituales de muerte y nacimiento entre los miembros de este grupo, sus representaciones en torno a los antepasados, la fenomenología religiosa de los días en que se instaura esa relación entre vivos y muertos, y el lugar que estos ocupan en la cosmovisión grupal o comunal.

El caso de los pames de San Luis Potosí y Querétaro, respecto a la baja producción de trabajos etnológicos, no es muy distinto. Las contribuciones más relevantes que se han realizado provienen indudablemente de los elaborados por Heidi Chemin Bässler (1984 y 2000) y Dominique Chemin (1981), quienes además de producir una obra de carácter monográfico sobre los principales enclaves pames de la sierra, han abordado el tema de la muerte indígena en algunos de sus artículos y trabajos documentales.¹ Después

¹ Véase Heidi Chemin Bässler, La fiesta de los muertos entre los pames septentrionales del estado de San Luis Potosí (Cuadernos de la Biblioteca de Historia Potosina #67), San Luis Potosí, 1979, pp. 3-21; y Dominique Chemin Malapert, "Los días de los muertos en la región xiiúí (pame) de Santa María Acapulco", en Pulso, 23 y 30 de enero, San Luis Potosí, 1992.

de ellos son muy pocos los investigadores que realmente se han acercado a conocer las manifestaciones rituales que expresan las concepciones de muerte que prevalecen entre los miembros de este grupo, y mucho menos las gnoseologías vinculadas con el culto a los antepasados. Más allá de un fonograma editado recientemente² y ciertos documentos de investigación de carácter monográfico,³ en los que se alude marginalmente a algún aspecto de los rituales y de las representaciones asociadas con la muerte y los muertos, no existen nuevos estudios que profundicen al respecto.

Con el objeto de aportar algunos elementos de información a este vacío de conocimiento que pesa en torno a ambos grupos, sin olvidar que el tema de la muerte es, sin lugar a duda, una interesante encrucijada cultural por la que atraviesan numerosos caminos de reflexión y análisis, el documento que aquí presentamos reúne un pequeño grupo de relatos proporcionados por distintos personajes tanto de los humedales del trópico tabasqueño, como de la serranía meridional de la región pame de Querétaro, los cuales constituyen todavía piezas únicas y aisladas de un rompecabezas en construcción. Dichos datos son el resultado de testimonios y visiones unipersonales cuyo sustrato narrativo aún no puede colocarse en el plano de los elementos comunes y constantes de una sociedad. Más bien son materiales particulares que sólo la investigación futura puede sumar a una tendencia general del pensamiento indígena pame o chontal. Vistos bajo esta perspectiva, cada relato es un campo aislado de significados que en el futuro deberá ser devuelto a un contexto discursivo más amplio donde pueda ser anudado con otros elementos relacionables, para empezar a brindar sentido en el ámbito más general de la cultura.

Quienes escribimos este artículo hemos empezado un proceso de reflexión conjunta sobre ambas culturas, bajo la premisa de que los contrastes existentes entre las dos regiones en que éstas encuentran su espacio de desarrollo nos permitirán revisar y analizar con otra mirada cada dato, proceso, tema, documento o situación. Nos interesa comparar ambos grupos, pero ante todo producir información pertinente para futuras interpretaciones.

Los relatos que integramos en este documento son, por consiguiente y antes que todo, materiales etnográficos de primera mano, obtenidos directamente en campo. Dado el carácter de divulgación de esta publicación,

² Véase Félix Rodríguez León y Marina Alonso, "Música pame de Querétaro. Cantos, sones y minuetes de la región de Tancoyol", en Félix Rodríguez León (Coord.), *Música pame de Querétaro. Cantos, sones y minuetes de la región de Tancoyol*, Pacmyc/Música Humana, México, 2000, fonograma.

³ María Fernanda Tovar, *Los pames* (Colección monográfica), Instituto Nacional Indigenista, México, 1982; y Fernando Nava, "Pames de San Luis Potosí", en *Etnografía Contemporánea de los pueblos indígenas de México, Región Oriental*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.

preparamos los relatos en una versión libre, con el objeto de hacerlos legibles e inteligibles a una primera lectura.

Aunque no vamos a analizarlos aquí, vale la pena mencionar que hemos incluido cinco relatos, en los cuales no sólo se observa el carácter prescriptivo de los sistemas religiosos indígenas pames y chontales, sino también algunas consideraciones de carácter ético y normativo que subyacen en el ejercicio de la creencia. El relato se muestra, así, como un instrumento de aleccionamiento moral y religioso, además de que exhibe los límites y consecuencias que pueden existir, en la mentalidad indígena, por la transgresión de “la costumbre” y el rechazo a las prácticas rituales comunitarias. Reconoce en primer lugar la posibilidad de la renuncia a la fe o al sistema local de creencias, pero también sanciona moralmente o induce la conciencia indígena por medio de lecciones individuales. En este sentido, algunos de estos textos parecieran decirnos, efectivamente, que frente al concepto de mezquindad se encuentra el de oprobio social; mientras que frente a la renuncia o la alternancia religiosa, la muerte. El cumplimiento de las celebraciones locales se presenta de esta manera como un asunto casi obligatorio, cuya omisión puede implicar desde el desprestigio hasta la tragedia.

DE ÁNIMAS, MUERTOS Y SUEÑOS ENTRE LOS CHONTALES DE TABASCO

Los chontales celebran la llegada de sus muertos durante todo el mes de noviembre. Esta costumbre, sin embargo, no es exclusiva de este grupo, sino que se encuentra extendida a lo largo de toda la zona de tierras bajas de Tabasco, entre la población no indígena. Como bien sabemos, el pueblo chontal (o yoko winik, como ellos mismos se autodenominan), es uno de los 29 grupos de filiación mayence que hoy encontramos en esa vasta región, la cual se extiende desde Honduras hasta México, pasando por El Salvador, Guatemala y Belice.

Los chontales habitan en una región sumamente fértil, bañada por innumerables ríos, lagunas, pantanos y aguas costeras. Durante siglos, fue una cultura esencialmente agrícola, pesquera y comerciante, además de que producía innumerables productos alimenticios en las áreas domésticas de traspatio. Hoy una gran parte de esta población ha diversificado sus

actividades, incorporando a su vida cotidiana prácticas económicas asociadas a las urbes y cabeceras municipales.

No es claro cómo se instaura históricamente en la concepción de los habitantes de la región un tiempo de celebraciones tan vasto y tan complejo en torno a los muertos. Lo que sí es evidente es que dicho acontecimiento, además de ser uno de los más extensos en lo que antiguamente fue el área mesoamericana, también impuso ciertas constantes culturales entre chontales y sectores no indígenas.

Para los chontales existen dos momentos fundamentales de vinculación con sus antepasados: el primero se lleva a cabo durante las fiestas titulares a los santos, por medio de una celebración nocturna denominada Velorio, en la cual un conjunto de personajes ataviados con antiguas máscaras de ancianos, bailan frente a las imágenes una danza ceremonial denominada Bailaviejo; la segunda es en el mes de noviembre, cuando los muertos regresan a la comunidad a compartir con los vivos las ofrendas de alimentos que estos últimos preparan para recibirlos.

Evidentemente, los rituales asociados a los muertos observan importantes variaciones de comunidad en comunidad no sólo en el terreno de las representaciones cosmológicas que sustentan la ideología comunitaria, sino también en el del ritual, en donde cada acción que se realiza comporta una rica gama de sentidos que aún es necesario investigar.

Los relatos que aquí presentamos son versiones individuales de conceptos y percepciones de sujetos específicos que de ninguna manera representan versiones comunitarias de la muerte entre los chontales. Como señalamos en la introducción, para nosotros forman parte simplemente de un vasto acervo cultural que esperamos ir recabando y analizando con el tiempo, para encontrar gradualmente las constantes y variantes de los discursos religiosos que hoy prevalecen en algunas comunidades indígenas de Tabasco.

El primero de los relatos fue recabado en la zona de Nacajuca, en una conversación con un joven de escasos 18 años, el cual muestra en forma por demás interesante uno de los rasgos prescriptivos que la creencia puede contener, para la reafirmación de un sistema comunal de representaciones. Al igual que entre los pames, es un relato alusivo a quienes por alguna razón deciden alejarse de ciertas prácticas y conceptos culturales que en

principio deberían de ser observadas sin excepción por todos los miembros del poblado. El relato muestra, además, el reconocimiento a una alternancia de comportamientos en el grupo, el cual pretende ser regulado desde una parte del mismo a partir de sanciones pretendidamente sobrenaturales.

El segundo relato proviene también de la región de Nacajuca y fue narrado por un hombre más maduro que en su momento tenía aproximadamente 28 años, con quien hemos trabajado durante un largo tiempo. En este texto es posible conocer algunos de los conceptos que existen en la comunidad sobre la llegada y permanencia de los muertos, así como ciertas particularidades de los mismos.

Finalmente, el tercer relato vuelve a tocar el tema de las transgresiones rituales y los comportamientos individuales mezquinos en la reproducción de “la costumbre”. Aunque pareciera un relato inconcluso o un hecho narrativo sin final, la última frase del discurso tiene el propósito básico de marcar el mensaje moral que se desprende de todo el cuento. Sin importar la simplicidad de la trama, el relato no deja de ser, en la concepción propiamente indígena, un documento edificante destinado a instruir sobre la importancia de la observancia de un código ético y de respeto social y ritual. Este cuento fue narrado por el mismo joven anteriormente citado, el cual, además de contar con una sólida formación profesional universitaria, ha mantenido un inquebrantable vínculo con su comunidad y sus creencias.

Primer relato

Nosotros celebramos el día de los muertos en el pueblo cada año. El día primero se celebra con rezos y tamales. Primero hacen los altares con palmas y hojas de plátano abajo. Entonces se ponen los tamales, las jícaras de guarapo,⁴ el pozol y el dulce. También todo lo que es de los difuntos. De ahí se llama a un patrón para rezar, para venir a poner los alimentos a los que han muerto de todos los familiares, a los tíos, a los tíos de los tíos y de los hermanos que murieron. Después el patrón empieza a rezar hasta que se termina de entregar la ofrenda.

Muchos patrones ancianos de cincuenta o sesenta años llegan a rezar, y cuando terminan empiezan a repartir los tamales a cada uno de los compañeros que están al lado. Ya cuando están comiendo se empieza a platicar de los muertos, de cómo eran antes.

⁴ El guarapo o balanché es una bebida ritual que se consume generalmente en las fiestas patronales. Es probable que el narrador introdujera este elemento en el relato como una referencia general a las ofrendas o quizá por un error discursivo, pues en los rituales dedicados a los muertos que se verifican en Nacajuca no se acostumbra incluir esta bebida.

Se cuenta que hay algunas personas que no creen, dicen que los muertos no van a llegar, que ellos están muertos, que no son como nosotros que estamos vivos, que ya no existen. Pero sí existen porque cuando los patrones están rezando el aire está así nada más, simplemente sin aire, sin nada. Entonces, cuando ves ya pasó un aire al lado de ti, es una sombra, y es que ellos están viniendo. También llegan al panteón; la gente se pone a rezar y ellos empiezan a llegar.

Cuando las personas no creen, a veces los difuntos llegan de noche a espantarlos, porque los muertos, o sea los difuntos, llegan como un sapo, ves que está un sapo ahí nada más. Tú no sabes si son ellos pero los ancianos y los que están rezando sí los ven porque ellos están rezando. De ahí empiezan a llegar todos, empiezan a hacer como las olas, también se empiezan a formar en cola; todos los sapos están viniendo.

A veces, al salir como a las doce de la noche empiezas a ver un gran animal, así como el puerco, pero grandísimo, grandísimo, y color negro. Algunos que no creen entonces se espantan bastante, porque dicen que no existe, pero empiezan a ver, a las doce de la noche, cuando vas caminando, un gran animal y se espantan; luego vuelves a ver y ya no está, ya desapareció, y tú te quedas nada más viendo quién era. Por eso, el día de los difuntos no es día de trabajar y tampoco de hacer cosas que no debes hacer. Algunos dicen que cuando ellos vienen debemos de cantar, poner alegría, poner música, hacer lo que nosotros querramos, pero ellos no vienen por música, porque ellos vienen tristes, porque ellos están muertos, ellos vienen a celebrar nada más.

Cuando vienen los muertos tienes que soñar con ellos. Cuando ya soñaste, tu espíritu va a dar cuenta porque ya soñaste. Por ejemplo, yo soñé desde días anteriores que iban llegando, así me di cuenta que ya venían. Ellos vienen pero en espíritu, nada más vienen a comer. Si tu sueñas el día de los difuntos, estás pidiendo conocer a tu hermano, estás platicando con él, qué le gusta de comer para ponérselo en la ofrenda; quiere decir que ya viene el día de los muertos. Desde ahí se empiezan a ver sombras en la casa o en cualquier lado. Eso sí, hay algunos que no ven las sombras, porque no creen. A veces, cuando estás durmiendo en la noche, los difuntos llegan a espantar; por decir, estás en la hamaca durmiendo y llegan a pegarte, te levantas y no hay nadie, pero sí son ellos.

Mi mamá también dice que antes de que vengan los difuntos se ve una sombra, pero persona no hay. De ahí la sombra se agarra la hamaca, se sienta y se empieza a mover. Ven la hamaca y a mover y a mover. Ya cuando se vuelve a levantar la buscas y ya no hay nada. Eso sí: ellos llegan nada más como una sombra.

El día que venían los difuntos estaba yo durmiendo y quizá mi espíritu salió en la noche y se encontró a la tía de mi mamá. Ella hace mucho tiempo que murió, pero yo soñé que me contaba que ya no quería más cosas, que quería que le trajéramos dulce, que en la comida le pusiéramos dulce de calabaza con tortilla. Cuando ella estaba viva comía mucho la semilla de calabaza y tortillas, dulce de calabaza, papaya y coco; y eso pidió nada más, y parece que yo le estoy diciendo que sí. Pero, ¡qué va a ser! Ya para levantarme me espanté porque ya no había nada, ella nada más pasó. Quizá, cuando estamos soñando de noche, a veces el espíritu sale también a pasear y ahí se encuentra a otra persona, y se espantan juntos los dos.

En la mañana le dije a mi mamá que soñé ayer que la tía estaba pidiendo nada más la comida de semilla de calabaza y tortilla. Entonces, ella me dijo: pues sí es cierto, porque ahorita viene el día de los difuntos, por eso soñaste, porque ellos salen esta noche. Me dijo también que ella soñó hoy con una persona que estaba platicando con ella, parece que eran amigas, pero esa persona ya se murió. Me dijo que pidió algo de comer, una carne especial, bonita, o sea, carne de pulpa, no con hueso, sino de pura pulpa, de esa que están poniendo en el altar.

En su sueño también estaba otra persona, también venía con carne de pulpa a poner en el altar. Decía que era la que más le gustaba. Estaba platicando con mi mamá, era hermano de mi tío Enrique, el hermano que murió, ése también comía muchísima carne. Por eso es que el día de los muertos los difuntos sí vienen, pero hay algunos que no creen y no sueñan nada, porque no saben cómo está la situación.

Ahorita los difuntos ya llegaron. O sea que los difuntos llegan así nada más, no como una persona; los difuntos llegan como cualquier cosa, así como el sapo pasa. No sabemos si son ellos. Así como ves que pasó un ratón, ves que ya pasó un sapo saltando, saltando. Pero no sabemos si son ellos, porque ellos raramente dicen todo lo que es la verdad. Si ves una gran sombra puede ser de los difuntos, porque vienen grandísimos, parece

que son como un puerco. Si ves a ese animal no lo debes tocar porque no sabemos si él estuvo en otra parte; si tú le empiezas a chiflar o a pegar, él también ya te pegó, porque no tenía la culpa, él iba pasando y no sabemos si era una persona a la que le hiciste mal. A lo mejor tú de travieso te metiste en su camino, pero ese camino es de él, tú no puedes pasar por donde va él. Ahora, si inmediatamente empiezas a ver que esa persona no va a ninguna parte, no te espantes, es que ese difunto viene siguiéndote a ti.

Segundo relato

Nosotros en la casa siempre celebramos el 1 y el 2 de noviembre, pero los muertos llegan todo el mes y se van hasta el día 30. Aquí muchos dicen que algunos de los muertos llegan el 1 y los demás llegan por la noche, como en la madrugada, para amanecer el día 2. Otros llegan a las doce de la noche. Dicen que se concentran en la iglesia, llegan y se arrodillan y hacen su oración. Ya para el siguiente día, el día 2, se distribuyen en las casas de sus familiares y ya se van de visita. Por eso el día 2 es cuando se hace más la ofrenda, porque se supone que es cuando ya se distribuyen y se van a las visitas.

También dicen los señores que algunos se adelantan para llegar el día 1, pero tienen que esperar a los demás, tienen que esperar a sus compañeros para que se distribuyan juntos para las visitas.

El día 2 es cuando se acostumbra más hacer la ofrenda, porque la idea de mucha gente es que el día 2 es cuando ya están todos aquí en la tierra. También para el día 30 todas las casas hacen ofrendas porque es el día que los difuntos se van, ese día se pone una bola de pozol, de chorote o pozol blanco. Ese día se deja más tiempo la comida ahí en el altar para que las ánimas la lleven y la consuman en el camino.

Muchos acostumbran poner en la ofrenda puro tamal o también comida, un caldo de maíz que llamamos uliche. A las ánimas les gusta también el pavo, aunque no todos lo ponen en la ofrenda. Cuando el patrón o rezandero ofrece la ofrenda, generalmente lo hace a los muertos, a las ánimas y a los santos; para nosotros las ánimas también son poderosas, pues ellas pueden enviar todo lo que se les pide. Según los señores más grandes, las ánimas están en el cielo, aunque también consideran que hay ánimas que no lo están. Para mi familia todas las ánimas están en el cielo y ahí están todos juntos, buenos o malos.

El ánima sola es diferente. El ánima sola es aquella persona que ha muerto pero nunca tuvo familiares, nunca tuvo hermanos; o sea que desde que existieron en la tierra andaban solos. Entonces llegó el momento que fallecieron y ya se fueron solos al cielo y andan solos. Cuando llega el día 1 o el día 2 no tienen a dónde dirigirse en la tierra, entonces, como nosotros no vamos a otra casa si no tenemos familiar porque da pena que lo inviten a uno, ellos [las ánimas solas] dicen que también tienen pena de ir a donde no los conocen. Por eso, cuando se hace la ofrenda, también se invoca a las ánimas solas para que compartan con los demás todos los alimentos.

Tercer relato

Era un cuento que me platicó mi papá en el que había un patrón [al] que siempre le gustaba ir cuando lo invitaban a ofrecer alimentos en las casas el día de los muertos. Antes, siempre se acostumbraba hacer ofrendas con pavo porque había muchos animales, pero había casas donde no tenían pavo y nada más hacían ofrenda con pozol. Entonces, ese señor aceptaba ir a ofrecer [los alimentos] siempre y cuando se hiciera algo importante, o sea, pavo o carne. [Si los miembros de la casa hacían la ofrenda con] pozol no aceptaba ir, pues era un señor que nada más se acostumbró a eso.

Después dijo que había un chavo como de siete años que se molestó porque ese señor (el patrón), tenía esa costumbre, y entonces le empezó a caer mal. Luego el papá de ese chamaco le dijo:

—¿Sabes qué?, mañana vas hablar al patrón para que venga aquí a la casa a ofrecer alimentos.

Pues aceptó el chamaco y se fue, pero le dice al papá el chamaco:

—Pero si le digo que nada más es con pozol no va a aceptar.

—Bueno, si pregunta dile que va a ser con pavo, y si no pregunta no le digas nada.

Cuando ese señor va a las casas espera que después le manden una cubetada de comida cuando termina de rezar, aparte de la que come en cada casa. Así, cuando está invitado, en su casa no come nada ni toma nada de pozol, para que en la ofrenda aproveche, y ya cuando le mandan la comida a la casa su pobre mujer no va tocar nada hasta que él llegue. Él va a revisar si lleva todas las cosas del pavo, por ejemplo, el hígado; todo eso para ver si está completito. Si no va todo pues se enoja y la próxima vez que vaya esa

persona a invitarlo a ofrecer los alimentos en el altar, pues ya no va. Entonces, la señora tiene la costumbre de esperar a su marido hasta que llegue para repartir la comida, porque él la va a revisar. Claro que a mucha gente [eso] le cae mal, pues cuando van los chamacos a invitarlo él les pregunta con qué va a ser la ofrenda, y el [muchacho] le tiene que decir si es con pavo.

Bueno, entonces mandaron al chamaco y [al llegar a la casa del patrón] le dice:

—Me mandó mi papá para ver si vas mañana a la casa a ofrecer la ofrenda.

—Bueno —dice—, ¿y qué cosa se va comer?

—Pues van a comerse dos pavos.

—¡Ah, bueno! Entonces mañana me esperan a las diez de la mañana.

—¿Como a esa hora va a estar listo?

—Sí, a esa hora voy a estar listo.

—Está bien.

Así se puso contento el patrón porque ya sabía que iba a aprovechar, entonces le dice a su señora:

—¿Sabes qué?, mañana voy a ofrecer y aquí no voy a comer nada.

Pues al otro día se fue sin comer nada y llegó [a la casa a la que lo habían invitado] y entonces le dice el señor:

—¿Sabes qué?, pásame las hojas donde se va a poner la comida y el pozol y todo eso. Entonces se levanta el señor, el dueño de la casa, y le dice:

—Pero señor, ¿para qué [quiere] hojas?

—Pues me dijo su hijo que iba a ser con pavo.

—No señor, disculpe, pero es que el chamaco quizá lo engañó, le echó mentiras. Aquí nada más va a ser con pozol porque no tenemos pavo.

—¿Y entonces por qué me engañó y me dijo que iba a ser con pavo?, no hubiera yo aceptado.

Dicen que en ese tiempo la ley era muy fuerte, era condenar a la persona que echaba mentiras a la gente grande.

—Entonces me engañó su hijo. ¿A dónde está su hijo?

—Pues el chamaco se fue a huir —le contestó el padre, pero ya estaba de acuerdo con él y le dijo que se quedara en la casa, porque si no el patrón le tenía que dar la orden al papá que lo agarrara para darle sus cuartazos. Así era la orden.

—Pues no se dónde se metió —contesta el papá—, creo que se fue a huir, pero yo no lo vi.

—Esto no se va a quedar así, quiero que delante de mí, hincado en mis rodillas, le dé sus cuartazos.

—No te preocupes, señor, ya va a venir. Yo lo voy a castigar.

—Bueno, yo quiero que lo castigues, de lo contrario ahorita mismo voy al municipal, lo mando llamar y yo mismo lo voy a castigar.

—No te preocupes, señor, ya va a venir, yo lo voy a castigar.

—Está bien.

Pero nada más lo engañó porque no lo iba a castigar, y el patrón se fue muy indignado porque lo había engañado. Así dijo el señor cuando se fue el viejito:

—Ese señor ya está acostumbrado, si no es con comida no va. Tú di que fue engañado.

Así fue la plática.

DE OFRENDAS, ALTARES Y DIFUNTOS ENTRE LOS XI'ÚI DE QUERÉTARO

La población xi'úi⁵ que habita en el norte del estado de Querétaro se ubica principalmente en el municipio de Jalpan de Serra, en las localidades aledañas al pueblo de Tancoyol. Es un área de parajes serranos mediada por una agreste geografía en la que se encuentran enclavadas las comunidades de Las Flores, Las Nuevas Flores, El Rincón, El Pocito y San Antonio Tancoyol. La población xi'úi es menor en porcentaje a la población mestiza de esta región. La convivencia entre ambos grupos ha conformado, sin embargo, una cultura regional compleja en la que dominan los elementos culturales mestizos respecto a los xi'úi. Pese a que los miembros de este último grupo se encuentran en inferioridad numérica, los pames han logrado mantener en distintos niveles el uso de su lengua, reproducir un conjunto de estructuras culturales que les permiten manifestar su especificidad frente al resto de la población no indígena, así como una identidad propia. En efecto, hoy sus sistemas de creencias, su organización parental y su cosmovisión son elementos que reflejan, por ejemplo, su largo tránsito por la historia de la zona y un dinamismo que se ha sostenido a pesar de su inestable ubicación.

⁵ El término xi'úi es la autodesignación del grupo. Según Nava significa "indígena", y es utilizado para referirse a toda persona de ascendencia no mestiza. La denominación con la que los españoles llamaron a este grupo étnico fue pame o pami, pamie. Gonzalo de las Casas menciona que el significado "pamie es 'no', porque esta negativa la usan mucho y así se han quedado con él". Véase Fernando Nava, op. cit., p. 283.

Como ya hemos documentado en otros trabajos, la población pame de esta zona procede de antiguos grupos parentales que se desplazaron de Santa María Acapulco (San Luis Potosí) hacia la región norte de Querétaro. Los actuales núcleos poblacionales son herederos, por consiguiente, no sólo de una tradición organizativa configurada en el contacto con la población no indígena, sino de las prácticas culturales inherentes a la subregión más meridional de la pamería contemporánea. Dicha situación podemos observarla claramente en las concepciones que guardan respecto al entorno natural y comunitario, en sus sistemas de aprovechamiento del medio ambiente, en su tecnología y, particularmente, en sus ciclos de celebraciones rituales.

Al igual que sus coterráneos de Santa María Acapulco, los pames de Querétaro hoy celebran de manera preponderante a la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), el día de la Santa Cruz (3 de mayo) y el periodo dedicado a los muertos (comprende varias fechas de noviembre). Aunque no vamos a ahondar aquí en la importancia de todas estas celebraciones, sí queremos señalar que ninguna de las actividades rituales que se realizan en estas comunidades está exenta de la influencia de ciertos patrones rituales precedentes que subyacen en los nuevos asentamientos, ni de la ideología religiosa que sustentan los habitantes de Santa María Acapulco.

La peculiar historia migratoria de los pames que salieron de esta última población hacia los territorios contiguos, es, sin embargo, un factor determinante en el proceso de construcción de los grupos o comunidades *xí'úi* que se formaron durante el siglo XX en el municipio de Jalpan de Serra, pues modeló a cada población a partir de circunstancias sociopolíticas y culturales particulares, situación que se ve reflejada en la configuración actual de dichos asentamientos.

Los relatos que aquí presentamos fueron recabados en la comunidad de Las Nuevas Flores, último y más reciente bastión de la pamería queretana. No obstante su conformación más o menos reciente (1995), es una localidad que congregó a viejas familias *x'úi* procedentes de una comunidad cercana de igual nombre (Las Flores), en la cual se excluyó a las familias mestizas con las que compartía el antiguo asentamiento. Hoy, al igual que sus antepasados, los miembros de esta comunidad mantienen vivo el culto a los muertos, mediante una sencilla celebración que realizan durante el mes

de noviembre, dentro de la cual la construcción del altar ocupa un lugar central.

Los preparativos para montar los altares inician los dos últimos días del mes de octubre y continúan todo el mes de noviembre, periodo en el cual es posible identificar tres momentos de singular trascendencia: el primero comprende del 1 al 3 de noviembre; el segundo, del 8 al 9 del mismo mes; y el tercero se circunscribe al día 30, fecha en la que se despiden a los difuntos.

Tanto el altar como la ofrenda son preparados detalladamente por los pames para recibir a los angelitos y a los adultos en su "morada". El montaje de ambos es un proceso detallado en el que se pone de manifiesto la importancia de la elaboración de la comida, los materiales utilizados y la manera de recibir a los difuntos en cada hogar indígena. No obstante que las comunidades de la región se han conformado a partir de distintos procesos socioculturales, la mayoría de sus miembros comparte, sin embargo, ideas y conocimientos comunes acerca de los procesos organizativos de esta celebración.

Los siguientes relatos fueron recabados en noviembre de 2001 en la comunidad de Las Nuevas Flores, Querétaro, ambos de mujeres adultas que han mantenido con particular fortaleza numerosos saberes de orden colectivo que han pasado de Santa María Acapulco a Las Flores, y de este lugar a su actual sitio de reproducción. Al igual que en los relatos chontales que hemos incluido previamente, sorprende encontrar en uno de los dos textos xi'úi, aquellos contenidos temáticos de carácter prescriptivo alusivos a las diferentes sanciones que los renegados de la religión indígena pueden padecer ante el incumplimiento de los deberes rituales de naturaleza comunitaria que les corresponden. En efecto, en la concepción de los chontales y mestizos de Tabasco la falta de devoción hacia los muertos o el olvido de las tareas ceremoniales para recibirlos, suele propiciar enfermedades, distintos tipos de calamidades (como la pérdida de las cosechas) y locura en el individuo; también es una razón para ser objeto de espantos, sustos y robo de objetos preciados e, incluso, la muerte. Entre los pames pareciera ser este último desenlace el que puede prevalecer en los distintos relatos, tal y como lo veremos en el que a continuación inicia.

Finalmente, el texto que concluye este artículo es un interesante relato sobre la elaboración de las ofrendas y las razones por las que deben

permanecer todo el mes de noviembre. En él no sólo se habla de las principales ideas que los pames tienen sobre los muertos, sino también sobre otro paralelismo que guardan con los chontales relacionado con la acción de soñar a los difuntos como un anuncio de su llegada a las comunidades.

Primer relato

Un día de muertos había un señor que tenía otra mujer, era una querida; ese señor no quería hacer nada de ofrendas para sus papás que venían a visitarlo. Entonces, dijo la señora:

—Vamos a hacer tamales para esperar a tu papá y a tu mamá, y a mi mamá y a mi papá.

Luego, dijo el hombre:

—Si quieres hacerlos hazlos, yo por mi parte no hago nada.

La señora se quedó con sus hijos llorando, tenían [dinero] pero aquel señor no quería hacer nada. La señora llorando se pone a hacer los tamales de chamal con verdolagas fritas, así nomás; ella andaba llorando y les hablaba a los muertitos:

—Bueno mamá, me perdonas por lo que voy a dar de comer, a mí no me dejan hacer lo que quiero; habíamos dicho que íbamos a matar un guajolote y a hacer el nixtamal pero mi señor no quiso hacer nada, así que se fue a pasear a otro lugar.

Ella llorando puso sus ofrendas y aquel hombre se fue a ver a la otra mujer. Cuando venía de ver a la otra mujer escuchó por una veredita que venían unas personas platicando y corrió y se escondió. Él quería que pasaran los señores que venían hablando y nunca pasaron. Entonces oyó [a los muertos] que eran su papá, su mamá y los suegros, y entonces dijeron:

—Mi yerno no quiso hacer nada, no quiso hacerme tamales y tiene con qué, pero no quiso. Mejor decidió venir a ver a la querida.

Escuchó lo que habían dicho su suegra y su suegro.

—Pero eso sí —dice [el suegro]—, no va a durar, nos lo vamos a llevar pa' cargarle los tamales; pa' que vea que él no se va a quedar; [él] hace sufrir mucho a su esposa; mi hija quería hacer [los tamales] y él no quiso.

Entonces [el señor dijo]:

—¡Híjole! —y que le arranca pa' su casa a decirle a su esposa que ahí venían su papá y su mamá—. Ellos dijeron que me van a llevar, que me

van a cargar los tamales porque yo no quise hacer nada. Ahorita vamos a hacerlos, pon el nixtamal rápido y yo voy agarrar el conche (guajolote) y lo matamos.

[En] eso, que se sube al tapanco para bajar la mazorca, pa' desgranar, y ya cuando iba pa' arriba de ahí mismito se cayó y se murió. [Así] el caldo que tenían en la lumbre ya no fue pa' los tamales sino para su velorio.

Entonces, la señora no hizo tamales para los muertitos sino el caldo pa' los que iban a velar al muerto. [Él] se murió a causa de que no quiso hacer tamales pa' sus muertos.

Segundo relato

Mire, para celebrar la llegada de los muertitos uno se prepara desde dos días antes, o haga de cuenta que si hoy es miércoles, primero de mes, empieza a poner su ofrenda desde el lunes. Primero uno va a buscar los palos y los orcones al monte; tienen que ser esos porque de otros palos no se doblan. Según la creencia de mi acá el altar tiene que tener un techito con la forma de un arco y esos palos sirven porque son buenos para eso.

Bueno, ya que los consiguió empieza usted a poner su altar; dobla los orcones, los entierra en cuatro esquinas y hace como una mesita. Luego de que ya tiene los arcos, los tapa con pura rama o si tiene nylon de color, pos le pone ese, el chiste es que tape el techito. Después, se consigue los arreglos que le va a poner a su ofrenda. Si tiene dinero pos compra flor de cempoalxóchitl; si no tiene, se trae unas florecitas del monte o lo que encuentre y usted se lo cuelga a su altar.

Hay gentes que le ponen huapilla o cucharilla a su altar, esa es la flor del maguey. Eso sí, nomás que es bien trabajosa para arreglar, corta bien feo las manos, hay que saberla hacer y pos no todos tienen la paciencia; pero de esa también se le cuelga al altar.

Bueno, digamos que si usted no es huevona se va a levantar como a las tres de la mañana y va a empezar a hacer atole. Puede ser atole de teja, de harina de sabores, de elote o de puro maíz, y si no tiene siquiera para el atole pus nomás hierva leche, así pura leche hervida, y entonces, cuando la tenga lista, lo va a poner al altar y lo pone junto con la imagen de la Virgen de Guadalupe y unas veladoras. También puede poner frutas o pan dulce y se va a amanecer con el atole y todo puesto allí en el altar; esa ofrenda es

para los puros niños, es como para los puros angelitos, no es para la gente grande. Y llegado el primero en la mañana, ya que madrugó, si quiere puede tomar también atole y así lo mismo va a hacer para los grandes.

Como le decía, para el 2 de noviembre se levanta igual en la madrugada y se pone hacer los tamales de guiso. Primero pone a cocer bastante nixtamal, como unos dos dobles; le hecha cal a su cubeta y lo pone en el fogón a que se cueza. Luego, por un lado ya tiene la hoja de maíz y la remoja a que quede media blandita; no la vaya a dejar mucho rato porque se rompe la hoja y al pasarle la masa se va a salir por los hoyitos. Bueno, ya que usted tiene el nixtamal bien cocido se agarra a moler, a puro moler en el molino y a repasar la masa en el metate; para esto usted ya tiene que tener el pollo listo. Si es pollo en pie, lo mata, le saca las tripas y todo, lo limpia bien limpiecito, le corta todo bien y pone su caldo.

Ya que la carne está bien cocida usted la va a guisar con el mole rojo. Para hacer el guiso primero limpia bien los chiles, luego los muele en molino o en licuadora, con unos jitomates, ajo, cebolla y comino, y ansinita de agua. Luego lo fríe, así, todo bien frito. Y ya que tenga su guiso y la carne agarra la hoja de tamal, y ya que esté bien buena su masa de sal, la embarra bien aplastadita a la hoja del tamal hasta que quede bien delgadita. Luego le hecha la carne, el guiso y envuelve bien el tamal y los va formando en la cubeta para cocerlos.

Le digo que no se le olvide que los tamales no deben quedar ni chumpleados [aplastados] ni boludotes, los tamales deben de ser chiquitos y delgaditos. Ya que estén sus tamales, sus atoles y todas sus ofrendas se las pone en la mera madrugada a sus muertitos. Si usted quiere poner frutas, gorditas de leche agria, cuiches (tamales dulces) o lo que usted tenga pos se lo pone. Ora que si no tiene dinero para hacer todo esto pos nomás haga un guiso; da vergüenza poner esas comidas pero ya ve que uno no puede dejar de poner ofrenda.

Bueno, mi amá nos decía que se tiene que poner todo calientito porque es el resuello [aliento] de los muertitos el que se come todo. Es por eso que uno tiene que tener todo listo para esas horas, porque se tiene la creencia de que los muertitos vienen de entre las veredas y cada cual llega a su casa a descansar. A veces uno sueña con la gente o algún conocido, o cuando uno se encuentra con una arañita chiquita eso significa que la van a venir

a visitar. Así pasa con los muertitos, a veces uno los sueña, pero no se crea que uno sueña a un fantasma, más bien en el sueño se aparece la persona así como si estuviera viva.

Luego, para el 3 de noviembre, hay quienes tienen para pagar misa en el panteón; usted le lleva flores y comida a su muertito, le prende unas veladoras y si no batalla en conseguir a los músicos, pos le lleva unos minuets. No siempre se lleva la música porque es bien trabajoso conseguir quien toque, y menos después de ver cuánto le van a cobrar a uno. Si usted toca el violín pos puede tocar, pero no todos lo hacemos. Por ejemplo, por aquí por estos ranchitos hay que mandar traer gente del Rincón o de por allá más lejos. En algunos altares se trae a la música y les ofrece a los músicos tamales y aguardiente o cualquier alcohol, el chiste es que amanezcan tocando. Se agarran a tocar puras piezas bien suavitas, esa es la música que debe de ir en las velaciones, en los cabos de años y también para los muertitos.

Algunos tienen la costumbre de repetir la ofrenda para el día 8 y 9 (una semana después del 1 de noviembre) y se vuelve a hacer todo: se preparan los tamales y las gorditas dulces, se ponen comidas y hay que velar a los muertitos. No todos tienen dinero para hacerlo, pero lo que sí es que se debe preparar todo para final de mes (30 de noviembre), poner una ofrenda toda junta y hacer comida para angelitos y grandes. El altar no se debe quitar antes porque desde ese día (1 de noviembre) vienen los muertos y se quedan todo el mes y el altar les sirve de casa. Digamos que es como su hotel, donde llegan un tiempo y después se van. Esa es la creencia que se tiene, así nos contaba mi apá. Por eso es que los altares tienen que estar dentro o afuera de su casa, cerquita de usted para que se de cuenta cuándo llegan ellos y ponerles sus comidas.

Bibliografía

- Chemin Bäsler, Heidi, La fiesta de los muertos entre los pames septentrionales del estado de San Luis Potosí (Cuadernos de la Biblioteca de Historia Potosina #67), San Luis Potosí, 1979, pp. 3-21.
- Chemin Bäsler, Heidi, Los pames. Baluartes de la resistencia Indígena en Querétaro (Colección El Xita), Unidad Regional de Culturas Populares Querétaro-Conaculta/Museo Histórico de la Sierra Gorda, Querétaro, México, 2a edición, 1997.

- Chemin Bäsler, Heidi, Los pames septentrionales de San Luis Potosí, Instituto Nacional Indigenista, México, 1984.
- Chemin Bäsler, Heidi, Recetario pame de San Luis Potosí y Querétaro (Cocina Indígena y Popular #26), Dirección General de Culturas Populares e Indígenas-Conaculta, México, 2004 [2000].
- Chemin Malapert, Dominique, "Los días de los muertos en la región xí'úi (pame) de Santa María Acapulco", en Pulso, 23 y 30 de enero, San Luis Potosí, 1992.
- Chemin Malapert, Dominique, Los días de los muertos en la región xí'úi (pame) de Santa María Acapulco, Instituto Nacional Indigenista, México, 1981, video.
- Escobar Ledesma, Agustín, Recetario de la Sierra Gorda de Querétaro (Cocina Indígena y Popular #52), Dirección General de Culturas Populares e Indígenas-Conaculta, México, 2000.
- Gutiérrez Esquilasen, María del Rosario, "Ritos y ceremonias del Día de Muertos en Tabasco", en Anuario de la Sociedad Folklórica de México (Vol. IV), Sociedad Folklórica de México, México, 1944, pp. 291-299.
- Incháustegui, Carlos, Las márgenes del Tabasco chontal, Instituto de Cultura de Tabasco/Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, 1987.
- Mora, Teresa y Yólotl González, Dos ceremonias para los muertos: en Cholula, Puebla, y entre los chontales de Tabasco (Cuadernos de Trabajo del Departamento de Etnología y Antropología Social del INAH #29, Etnografía 1), UNAM, México, 1981.
- Nava, Fernando, "Pames de San Luis Potosí", en Etnografía contemporánea de los pueblos Indígenas de México, región oriental, Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.
- Rodríguez, Catalina, "La conmemoración de los difuntos entre los mayas de tierras bajas [los chontales]", en Los Días de Muertos, una costumbre mexicana, G.V. Editores, México, 1990.
- Rodríguez León, Félix y Marina Alonso, "Música pame de Querétaro. Cantos, sones y minuets de la región de Tancoyol", en Rodríguez León, Félix (coord.), Música pame de Querétaro. Cantos, sones y minuets de la región de Tancoyol, Pacmyc/Música Humana, México, 2000, fonograma.
- Rubio, Miguel Ángel, La morada de los santos. Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y en Tabasco, Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.
- Tovar, María Fernanda, Los pames (Colección monográfica), Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.
- Villa Rojas, Alfonso, "Los chontales de Tabasco, México", en América Indígena (#1, Vol. 24), México, 1964, pp. 29-48.

CINCO LEYENDAS EN TORNO AL DÍA DE MUERTOS

AMPARO SEVILLA, COMPILADORA



Las leyendas aquí referidas fueron extraídas de Amparo Sevilla (Coord.), De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo, Conaculta, México, 2002.

EL HOMBRE QUE NO PUSO OFRENDA¹

Había un señor que no quería hacer Todos Santos, decía que no era cierto, que no vienen, y se burlaba de que los demás sí creyeran. El día de Todos Santos se fue al monte por leña y allá lo espantaron los muertos. Que le dicen: “¿Por qué otros nos están dando y tú no? A otros amigos les están dando su comida, sus tamales, hay todo, ¿y por qué tú no vas a hacer nada?”

Todavía llegó a su casa con trabajos y pensó: “Sí es cierto lo que dicen, hay que hacer Todos Santos”.

Pero ya era tarde, ya se estaba muriendo. Ya se apuraron a buscar pollo y cosas, pero de qué servía. Se murió en el monte porque no quiso hacer Todos Santos. Allá lo espantaron. Por eso es que toda la gente ya hace Todos Santos.



¹ Leyenda recopilada por Marco García y Pedro Reyes en Pantepec, Puebla.

EL HOMBRE QUE NO RESPETÓ EL DÍA DE DIFUNTOS²

En cierta ocasión, un hombre no respetó el día de difuntos. Se trataba de un hombre que no quería perder un solo día de trabajo en su parcela. Así que cuando llegó la fecha de celebrar el día de difuntos se dijo: "No voy a perder mi tiempo en este día, debo ir a trabajar a mi parcela, cada día debo buscar algo para comer y no voy a gastar mi dinero para esta fiesta, que además me quita mucho tiempo."

Así que se fue a trabajar al campo, pero cuando estaba más ocupado escuchó una voz que salió del monte y le decía: "Hijo, hijo, quiero comer unos tamales (kuatzam)."

El hombre se quedó muy sorprendido y pensó que era su imaginación la que le hacía oír cosas, pero poco después escuchó claramente

otras voces, como de personas que conversaban entre sí y lo llamaban por su nombre; reflexionó sobre lo que estaba sucediendo y comprendió que eran voces de su padre y familiares difuntos que clamaban por las ofrendas que les había negado.

Inmediatamente dejó su trabajo y regresó corriendo a su casa; ahí le dijo a su mujer que matara unos guajolotes e hiciera unos tamales para ofrendarlos a sus difuntos en el altar familiar.

Mientras la mujer trabajaba sin cesar en la cocina preparando las ofrendas, el hombre se acostó a descansar por un rato. Cuando todo quedó listo fue la mujer a despertar a su esposo. No logró despertarlo, pues el hombre estaba muerto; aunque había cumplido con lo que pedían sus familiares difuntos, estos de todos modos se lo llevaron.

Es por eso que en la Huasteca se cree que es una obligación preparar ofrenda para los difuntos; de esta



²Leyenda de conocimiento popular en varias poblaciones de San Luis Potosí, recopilada por Flavio Martínez.

forma se les complace y se comparte junto con ellos la alegría que se vive en familia.

Por eso nunca se debe dejar de ofrendar a los muertos el 2 de noviembre; se prenden cohetes y bombas para que su ruido espante al demonio; también se encienden velas para que iluminen el camino al difunto. Si a éste le gustaba mucho el aguardiente, por ejemplo, se le debe comprar y poner en el altar para que lo tome.

Estos ritos son obligatorios, porque si no se celebran es muy posible que los muertos se lleven al dueño de la casa.

LA FIESTA DE TODOS SANTOS³

Dispensen, les voy a contar un cuento. Es de hace tiempo, de un señor en un día de Todos Santos, que es cuando vienen los difuntos, las ánimas, a visitarnos pueblo por pueblo, en todas las casas. Él dijo: “Yo no creo que vengan las ánimas de los difuntos. No lo creo, no vienen, son mentiras, yo no tengo tiempo, yo voy a trabajar (le dijo el señor a su esposa); yo voy a esperar a mi papá con una jícara de enchiladas, él siempre comía ramas de wax tierno. Eso le voy a poner en el altar”. Y así lo hizo.

Bueno, pues se fue a trabajar; trabajó todo el día, el mero día de Todos Santos, el día de los grandes, de los mayores, porque primero es el día de los chicos, dicen. Amaneció, se fue a trabajar, estaba trabajando duro y de pronto se escuchó ruido de gente que platicaba en el camino. Pasaban muchos, iban contentos, unos cantando, otros bailando contentos; vio que pasaban muchos, llevaban canastas en la cabeza y cargaban chi-



³ Leyenda de conocimiento popular en varias poblaciones de San Luis Potosí, recopilada por Flavio Martínez.

chihuites en el hombro, todos llevaban regalos, las ofrendas que habían recibido. Unos llevaban racimos de plátanos, manos de plátanos. Las señoras iban cargando en la cabeza canastas con tamales; llevaban tamales chicos y grandes, llevaban atole, lo cargaban en cántaros, lo llevaban en jarros; otros llevaban mazorcas en mancuernas, todos iban muy contentos.

Entonces el señor pensó: “Ya veo que esas personas no son gente de verdad, porque no las conozco; van otros señores que hace años he visto. Pobre de mi papá”, dijo, y pensó que venía su papá. En ese momento vio venir a su papá, quien llevaba al hombro la rama de wax tierno. Su mamá llevaba en la cabeza una jícara de enchiladas, tapaditas, así como debe de ser, eso llevaban sus papás, el señor se entristeció.

“Ahora ya lo creo, todos los difuntos, todas las ánimas vienen”, dijo, y entonces los llamó: “Papá, papá, mamá, mamá quiero hablar con ustedes, yo no creía. Dispénsenme, yo no sabía que ustedes venían a visitarme; ahora veo que de veras es cierto. Hagan el favor de esperarme un poco, voy a hacer también una ofrenda grande, ahora ya sé que de veras vienen.”



“Pero nosotros no podemos —contestó el papá— yo ya me voy, nosotros ya nos vamos, pero si quieres verme y dejarme la ofrenda, hazla, te espero en el portal de la iglesia, allá te espero mañana, antes de que empiece la misa.”

Bueno, entonces eso fue lo que hizo el señor, regresó a su casa. Mató puerco y pollos e hizo tamales grandes. Puso el altar; estuvo preparando ofrenda toda la noche para que cuando amaneciera la gente fuera a hacer el rosario, a rezarle a las ánimas de sus papás.

En el momento que terminó sus quehaceres, sintió que le dio cansancio y le dijo a su esposa: “Voy a descansar, así tan





pronto cuando estén ya cocidos los tamales pruébalos y avísame. Cuando termines despiértame, vamos a llamar al rezandero y vamos a rezarles. Voy a ir a dejar la ofrenda allá donde me va a esperar mi papá.” Y el hombre se fue a descansar a su cama; descansó y como a la hora le fueron a hablar, pero el hombre ya no estaba con vida. Estaba muerto. Murió en su cama. Cuando la señora vio finado a su esposo, avisó a los vecinos, a los familiares.

Los tamales y la ofrenda que se hicieron para su papá se los comieron los que ayudaron a enterrar al difunto.

EL QUE NO QUISO PONER OFRENDA⁴

Maximino del Ángel Bautista, joven artesano y músico jaranero de la Danza de los Viejos, nos cuenta un mito de cómo un hombre, que descuidó sus obligaciones para con los muertos de su familia, se encontró en el camino con los difuntos del pueblo, entre los que iban sus padres ya fallecidos, cuando regresaban tristes por no haberseles recibido con ofrenda como a los demás. De regreso a su casa, el hombre quiso ofrendar un puerco en tamales, por lo que se puso a trabajar muy duro y al terminar se dispuso a descansar, pero los tamales sólo sirvieron para su propio velorio, pues cuando lo fueron a ver ya estaba muerto.

⁴ Leyenda recopilada por Rubén Croda en Xiloxuchitl, Tantoyuca, Veracruz.

EL QUE NO CREÍA EN TODOS SANTOS⁵

Un hombre vivía solito, ya no tenía mujer, pero un día se casó con una viuda, la que heredó de su difunto esposo algo de bienes, pues no era muy pobre aquel difunto; por lo tanto, su mujer tenía bastantes marranos, guajolotes y gallinas. Al llegar Todos Santos le dijo a su mujer: “No vas a matar nada, ni siquiera un pollo. Así nomás la vamos a pasar en Todos Santos, no vamos a comprar nada, no hay dinero con qué comprar. Si hay lo que hay, ahí que estén, no es cierto que vienen en Todos Santos los que ya han muerto.



¿Quién los ha visto, si es cierto que vienen? Nomás dicen. No es cierto que vienen. ¿Cuándo van a volver si ya están podridos?” Le dijo a su mujer: “Vas a ir a cortar lo’e y eso es lo que vas a guisar, si quieres poner ofrenda”. El hombre se fue a su milpa y la mujer fue a cortar lo’e; empezó a guisar y al terminar puso su ofrenda en el altar. Cuando ya estaba terminado el Todos Santos, venía solito el hombre en el camino de regreso de su milpa y ahí por donde pasaba había otro camino que era el del camposanto. Al momento oyó que hablaban preguntándose unos a otros lo que llevaban. Uno dijo: “Yo encontré mi casa muy bonita, traje mi ropa, mi pañuelo, ¿y tú?” “¿Yo?, me fue bien, me dieron todo lo que ellos tienen”. Y preguntaron al otro: “A mí no me dieron nada, nomás esto me habían puesto; pero a ver si tardan en vivir”, hablaba, y esa voz se oía con tristeza, bien se oía que lloraba esa persona.

⁵ Relato recopilado por Roberto Williams en Písaflores, Veracruz.



Aquel hombre que había ido a la milpa escuchaba todas las palabras y oyó que era la voz del hombre que había sido marido de su mujer. Lo que llevaba aquel difunto se oía bien que todavía estaba hirviendo y algunos de sus compañeros le decían que lo aventara y ellos le convidaban un poco de lo que llevaban. El hombre, al escuchar y reconocer aquella voz, marchó para su casa y al llegar le dijo a su mujer: "Pon a calentar el agua, vamos a matar al marrano." Empezó a arreglar y adornar su altar; al terminar mató a su marrano; su mujer empezó a moler e hizo tamales y luego pusieron la ofrenda al anochecer. Al siguiente día, al amanecer, aquel hombre no se levantaba y cuando lo fueron a ver ya estaba muerto. Es porque no quiso que pusieran ofrenda y aunque lo hizo después ya no le valió porque ya se habían ido aquellos difuntos. Y ahora, por muy humilde que la gente sea, siempre se ponen ofrendas en el altar.

III. Tradición y turismo: El ritual de Día de Muertos



NOCHE DE MUERTOS EN MICHOACÁN

REFLEXIONES SOBRE SU MANEJO COMO RECURSO TURÍSTICO CULTURAL

CARLOS ALBERTO HIRIART PARDO



Carlos Alberto Hiriart Pardo, doctor en arquitectura, es profesor investigador de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, especializado en temas de gestión del patrimonio y turismo cultural.

PATRIMONIO CULTURAL

El nombre de Michoacán recuerda entornos culturales y paisajes que lo ubican como uno de los más agraciados de la República Mexicana. El estado ha sido referencia obligada de muchos viajeros en el transcurrir de la historia,¹ y de quienes han evocado y escrito sobre las fascinantes imágenes de la naturaleza, de climas variados, de lagos y montañas, de fiestas y tradiciones, así como de sitios con alto valor cultural tangible e intangible, significativos en la formación no solamente de Michoacán sino también de nuestro país.

En los inicios del siglo XXI podemos observar cómo en Michoacán las comunidades han conservado fiestas y tradiciones, celebraciones religiosas, una producción artesanal y una gastronomía notable, así como un patrimonio edificado herencia de las épocas prehispánica, colonial, independiente y de reforma. Todas tienen representación en zonas arqueológicas, en ciudades coloniales que se han adaptado al paso del tiempo y en poblaciones típicas que junto con sus festividades ancestrales perduran, a pesar de los desequilibrios urbanos, sociales y económicos, y de la folclorización y banalización que las han impactado en el transcurso de las últimas cuatro décadas del siglo XX.

TRADICIONES Y CELEBRACIONES CULTURALES INMATERIALES DEL PUEBLO MICHOACANO

El profundo sentido religioso del pueblo michoacano dio origen a la veneración de imágenes que considera milagrosas, algunas de las cuales fueron elaboradas en la época colonial con técnicas prehispánicas, como las imágenes de pasta de caña de maíz, técnica que aún se trabaja en

¹ Mucho se ha escrito sobre los diversos viajeros que recorrieron el estado de Michoacán desde el siglo XVI hasta la actualidad, que han quedado sorprendidos de su riqueza natural y cultural. Como referencia precisa destacan dos publicaciones: una por hacer una investigación histórica rigurosa, de Brillitte Boehmde Lameiras, Gerardo Sánchez Díaz y Heriberto Moreno García (Coords.), Michoacán desde afuera. Visto por algunos de sus ilustres visitantes extranjeros. Siglos XVI al XX, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán/UMSNH, Zamora, 1995; y otra muy reciente, más visual y con una fotografía excepcional de los recursos naturales y culturales del estado, de Adalberto Ríos Szali, Michoacán. Impresiones de un viaje en el umbral del Siglo XXI, Gobierno de Michoacán/Lunwerg Editores, Barcelona, 2004.

comunidades indígenas de Tupátaro en el municipio de Angahuan y que representan, junto con muchos otros objetos (pinturas, retablos, artesones, elementos del arte sacro, etc.), el patrimonio mueble de Michoacán. También reconoce como uno de sus elementos patrimoniales más relevantes y de alta demanda como recurso cultural la festividad de la Noche de Muertos, que desde hace más de cuatro décadas distingue a Michoacán como polo de atracción cultural para visitantes o turistas.

Las fiestas y tradiciones de cada comunidad michoacana son producto del sincretismo religioso propio del país. Lo mismo se venera a un santo patrono que una imagen en especial o parte del recuerdo de un rito ancestral, con celebraciones en las que se unen costumbres prehispánicas con las conmemoraciones religiosas de la Colonia. Lamentablemente, muchas de estas tradiciones, que forman parte del patrimonio cultural intangible, muestran un proceso folclorizante resultado de las políticas públicas de los últimos 20 años, que privilegian al turismo como factor preponderante, supuestamente para el desarrollo de las diversas comunidades, como es el caso de la región purépecha, vinculado a la explotación de fiestas y tradiciones. El ejemplo más notable de este proceso es la festividad de Noche de Muertos.

La festividad de Todos Santos, que ha sido incorporada y promovida agresivamente en las políticas turísticas del estado y de los municipios, en la actualidad presenta una paradoja preocupante como recurso cultural y turístico a la vez. Por una parte representa la oportunidad única de apreciar el rito a la muerte propio de la identidad cultural de las comunidades indígenas, que se conjunta con la sensibilidad de los artesanos locales, quienes en los festejos de la Noche de Muertos elaboran adornos de papel picado, alfombras de flores y arreglos de guirnaldas que embellecen a las tumbas, calles, templos y lugares en donde se realizan los rituales, en una costumbre sumamente enraizada y sobre todo viva, como parte de una fuerte idiosincrasia cultural de las comunidades michoacanas. Por otra parte, muestra el conflicto permanente y la dualidad que trae consigo el turismo basado en la explotación mercantil inmoderada del patrimonio tangible e intangible, así como la falta de directrices, principalmente de los ayuntamientos, para buscar un manejo racional de la festividad y de los espacios patrimoniales tangibles que acogen el ritual durante los primeros días de noviembre.

La Noche de Muertos

La Noche de Muertos, patrimonio intangible de México y de Michoacán, ha sido inscrita como parte del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO.² Esta celebración, bien conocida en todos los ámbitos culturales nacionales e internacionales, en Michoacán se celebra principalmente en la región de la cuenca del lago de Pátzcuaro. Abarcando aproximadamente 21 poblaciones, inicia, como es tradición, desde los últimos días de octubre con presentaciones artísticas y festivales culturales; en el caso de Pátzcuaro, comienza con el tradicional Tianguis Artesanal, que se instala el 31 de octubre y que congrega sobre todo a los artesanos de la región.

El culto a los muertos, en particular como ceremonia pagano-religiosa, se desarrolla en el transcurso de la noche del día 1 de noviembre al amanecer del 2 de noviembre. Durante este espacio de tiempo los habitantes de las comunidades colocan los tradicionales altares en sus casas y acuden por la noche a los cementerios para decorar con flores y velas las tumbas; ofrecen alimentos y bebidas, y sobre todo platican, rezan y recuerdan a sus difuntos. Esta celebración convoca a una multitud de visitantes procedentes de todo el país y del extranjero, a quienes les es vendida o promovida la Noche de Muertos como un producto turístico cultural de alta demanda.



Día de Todos Santos, panteón de Tzintzuntzan, Michoacán, noviembre de 2004. Fotografía: Carlos Hiriart.

² UNESCO, Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, aprobada en su XXXII Asamblea, en París, Francia, el 23 de septiembre de 2003.

En retrospectiva, encontramos que esta festividad se ha convertido en uno de los íconos para fomentar el turismo en Michoacán desde el periodo gubernamental de Carlos Gálvez Betancourt (1968-1974), a partir del cual se proveen recursos del sector público estatal hacia diversos ayuntamientos y comunidades principalmente de la ribera del lago de Pátzcuaro. Ello ha propiciado, más que una celebración tradicional local, impulsar una escenificación para los visitantes en la cual prácticamente al día de hoy se ha transformado la autenticidad de una tradición, implantándole toda una serie de actividades complementarias para satisfacer las demandas de los turistas triviales, como festivales de música de rock, tianguis de productos ilegales, supuestas ferias de pueblo y vendimias populares en las cuales la venta y el consumo de alcohol aparece como una actividad constante y altamente lucrativa.

La Noche de Muertos y el turismo

Sin duda alguna, la riqueza del patrimonio cultural y monumental de Michoacán es uno de los recursos más utilizados para generar una política turística desde finales del siglo XIX y continuar con su promoción durante los siglos XX y XXI. Según datos del Inventario de Recursos y Atractivos Turísticos, recabados desde 1996, las manifestaciones culturales tangibles e intangibles representan 31% de los atractivos turísticos del estado.³

En este inventario, los municipios que cuentan con mayor número de atractivos culturales registrados son Morelia con 66 y Pátzcuaro con 26. En ambos destaca el patrimonio monumental urbano y arquitectónico, así como el patrimonio cultural intangible, sobre todo la festividad del Día de Muertos.

Esta festividad, que acoge el culto a la muerte en la región y en los municipios de la cuenca del lago de Pátzcuaro principalmente, se ha mantenido como un patrimonio colectivo desde épocas ancestrales. El rito de velación, como parte de esta conmemoración, prevalece en lo esencial aunque con variaciones poco perceptibles entre una comunidad y otra.

Sin embargo, como ya observamos antes, en las últimas décadas del siglo XX ésta y otras fiestas y tradiciones son utilizadas en muchos casos por un turismo desmedido, cuya característica principal es la explotación comercial alejada de toda sustentabilidad cultural o natural, que actual-

³ El Inventario de Recursos y Atractivos Turísticos de Michoacán inició desde 1980 (Fomento Turístico de Michoacán, en el periodo de 1980-1986, realizó un estudio en este sentido; sin embargo, fue un esfuerzo que no se concretó y se convirtió en un simple listado de algunos recursos por municipio, que incluía atractivos tangibles e intangibles, naturales y culturales) y concluyó su primer etapa en 1996. Al día de hoy continúa en proceso de actualizarse. De acuerdo con la información del inventario, "se integra con más de 2 436 sitios y eventos de interés para el visitante, de los cuales el 69% son recursos naturales y el restante 31% está compuesto por manifestaciones culturales, destacando entre ellas las ciudades históricas, el patrimonio monumental, museos, manifestaciones religiosas, costumbres, celebraciones, fiestas profanas e históricas y acontecimientos programados". Destaca, según una valoración de 1996, que más del 50% de los 113 municipios de Michoacán tenían un alto potencial turístico natural y cultural. Véase Oportunidades de inversión en el sector turístico de Michoacán, SECTUR, Morelia, 1996, y Gobierno del Estado de Michoacán, Sistema de información estadística regional y sectorial, CD-Rom de la Secretaría de Planeación y Desarrollo, Morelia, 2003.

mente pone en grave riesgo la histórica conmemoración, visiblemente degradada en los últimos años por los festejos triviales masivos y por la comercialización excesiva de los espacios públicos, principalmente en las dos poblaciones de mayor demanda que son Pátzcuaro y Tzintzuntzan.

Sin duda alguna, es evidente la transformación y degradación de esta práctica prehispánica que hoy se encuentra al límite de su sustentabilidad⁴ como patrimonio cultural intangible de Michoacán, no por la pérdida o alteración de la tradición en sí misma, sino por las repercusiones que se generan en las poblaciones y en los diversos inmuebles y espacios urbanos monumentales que sostienen muchas funciones vinculadas con su promoción turística.

Diversos factores también influyen en este proceso. De manera sintética debemos señalar, en una crítica constructiva, la ausencia de voluntad política de las autoridades municipales, así como la falta de normatividad urbana y de control social ante el abuso en la comercialización y la explotación de los espacios públicos, de los atrios de las iglesias y del patrimonio material e inmaterial mismo que rodea a la tradición.

En el contexto michoacano, que nos muestra la parte negativa y las amenazas que puede representar el turismo realizado fuera de todo principio de sustentabilidad, es de lamentar la falta de indicadores de gestión que permitan formalmente medir los impactos nocivos y generar una toma de decisiones integral para diseñar políticas de respuesta y salvaguardar la tradición cultural que propicie un turismo moderado, que beneficie más a todos (población local, turistas culturales, prestadores de servicios éticos, autoridades locales, artesanos tradicionales, etc.) y no sólo a unos cuantos (comerciantes ambulantes, vendedores de comida y de alcohol, vendedores de supuesta artesanía ajena a la tradición cultural del estado y del país en muchas ocasiones).

De lo contrario, el festejo seguirá más como un negocio personal temporal, sin importar el deterioro de la tradición o la imagen que se genera ante los abusos que se cometen, en muchos casos, ante la complacencia de las autoridades municipales, quienes otorgan permisos de uso de suelo (atribución irrestricta del ámbito municipal) alrededor de los panteones, zonas arqueológicas, templos y otros espacios de recepción y tránsito de los turistas y visitantes.

⁴El concepto de límite de sustentabilidad en este caso se refiere a que la festividad, a consecuencia de la presión comercial y turística, y de la banalización que se da a su alrededor, está llegando o ha llegado a los límites en los que pone en riesgo su continuidad integral y auténtica, corre el peligro de una deformación que origine que se pierda en su esencia cultural, y de que no se pueda transmitir a las futuras generaciones como ha sido recibida por las actuales.

Lo incomprensible del caso es que esta tradición cultural recientemente fue inscrita en la Lista del Patrimonio Inmaterial Cultural de la Humanidad de la UNESCO,⁵ sin que de manera paralela, en el contexto nacional y en la propuesta de inscripción respectiva, se desarrollaran estrategias de manejo o se diseñaran instrumentos que permitan identificar claramente los impactos del turismo en esta tradición, para de esta forma proponer medidas de control y un manejo sustentable,⁶ cultural y turísticamente vinculado a las propias comunidades.

Las amenazas latentes

Ante la situación referida, en particular con respecto a la festividad de Noche de Muertos, consideramos que el problema no radica solamente en las influencias o en las transformaciones motivadas por residentes temporales, visitantes o turistas, sino también en la pérdida paulatina de los rasgos que identifican a la tradición como parte de la cultura local, que conjuntamente con su patrimonio monumental es motivo de recuerdo, orgullo e identidad, y recurso de atracción turística. Los visitantes, de manera poco consciente, contribuyen a la alteración de ese patrimonio, el cual con el paso de las generaciones se puede convertir en una remembranza folclórica y sin autenticidad que no motive el regreso de los turistas culturales para el

⁵ La festividad indígena dedicada a la muerte, conocida como Día de Muertos, fue inscrita como una Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, en el 2003. Con el propósito de protegerla de las presiones y de la explotación comercial y turísticas ya identificadas, la UNESCO ha recomendado implementar y desarrollar un Plan de Acción (Plan de Manejo) que procure la protección legal y la aplicación más estricta de una normatividad que cuide y norme las diversas actividades que se desarrollan en el marco de la festividad tradicional prehispánica en 40 diferentes sitios en México, incluidos entre ellos de manera destacada los rituales que se desarrollan en noviembre en la zona lacustre de Pátzcuaro, en Michoacán. Véase UNESCO, "The Indigenous Festivity dedicated to the Dead", en List of Masterpieces of Oral and Intangible Heritage of Humanity, UNESCO, 2003 (traducción de Carlos Hiriart), UNESCO, consultada en octubre del 2006, en www.unesco.org/culture/intangible-heritage7masterpiece.

⁶ Los conceptos de manejo sustentable o actuación sostenible, se derivan de los principios fundamentales de la noción de desarrollo sustentable, en la cual los Nuevos Modelos de desarrollo consideran todas aquellas acciones o actuaciones necesarias para conservar un recurso o bien natural o cultural (en nuestro caso un patrimonio intangible vinculado también al patrimonio construido), que permitan conservarlo y transmitirlo sin mutaciones significativas a las futuras generaciones. Véase Carlos Hiriart, La gestión del turismo cultural en Michoacán y su impacto en el patrimonio monumental de Morelia y Pátzcuaro, tesis para obtener el grado de Doctor en Arquitectura, División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Arquitectura de la UMSNH, Morelia, 2006.



« La visión mercantilista de la festividad de Noche de Muertos. Fuente: La Voz de Michoacán, Sección Cultura, Morelia, noviembre de 2005.

disfrute racional de ese patrimonio inmaterial y del propio patrimonio edificado que lo rodea permanentemente.

La reutilización del patrimonio tangible e intangible con fines turísticos es una actividad creciente que día con día se fortalece por las expectativas que generan los programas oficiales de turismo cultural, impulsados más por las autoridades que por las propias comunidades locales. En esta dinámica, muchas de las acciones que desarrollan los Ayuntamientos en sus ámbitos de competencia promueven el uso del patrimonio con un enfoque de utilización turística y comercial, y no con el de una conservación de los bienes como parte fundamental de la identidad cultural.

Sin negar los beneficios que esta tendencia de utilización del patrimonio cultural con objetivos orientados a la promoción del turismo ha traído y puede significar para la conservación del propio patrimonio material e inmaterial en Michoacán, hay que reconocer que es aún una política vertical que está en un proceso de replanteamiento (seguramente ante la revisión de las fortalezas y, sobre todo, de las debilidades y amenazas identificadas principalmente por el gobierno estatal), y que deberá propiciar una retroalimentación entre los diversos actores que generan los nuevos proyectos con las comunidades involucradas en el ámbito local, que usufructúan y viven de los recursos culturales y celebran los ritos del patrimonio intangible cotidianamente, con o sin los visitantes temporales o turistas.

Hacia un manejo sustentable de la festividad de Noche de Muertos

A manera de corolario, debemos señalar la importancia de revisar los procesos de toma de decisiones con respecto al manejo del patrimonio intangible, a partir de una nueva visión que propicie la búsqueda de un turismo cultural sustentable, que considere como postura válida de actuación que la conservación, la rentabilidad y el uso del patrimonio cultural de manera sostenible, permita construir el futuro de muchas comunidades. De esta manera, la sociedad puede encontrar en sus recursos culturales tangibles e intangibles un apoyo valioso para avanzar en la solución de muchos problemas propiciados por la marginación y el subdesarrollo que agobia a nuestro país, en particular a diversas comunidades de Michoacán.

En el marco de esta reflexión, es encomiable la preocupación que el gobierno de Michoacán ha manifestado en los últimos tres años, al identificar

las debilidades y amenazas que se ciernen en torno a la Noche de Muertos. Su interés motivó la participación, desde el año de 2004, de especialistas de Conaculta en la revisión de las prácticas rutinarias que se han arraigado de manera negativa en el manejo de esta festividad.

Asimismo, hay que destacar la reciente iniciativa interinstitucional y académica que culminó con la firma, el pasado 17 de octubre de 2006, de un convenio entre las secretarías de Turismo y Cultura de Michoacán y la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco,⁷ para desarrollar estudios y proyectos de investigación académica multidisciplinaria que propicien respuestas y escenarios dirigidos a revertir los impactos nocivos que se han generado en la relación entre patrimonio cultural y turismo, en particular del patrimonio intangible de los michoacanos, que es el más amenazado.

“Más vale tarde que nunca”, reza el popular refrán. Enhorabuena por esta estrategia, que seguramente reformulará prácticas y actitudes —por demás rebasadas— en términos de explotación del patrimonio intangible. Esperamos que a este esfuerzo se sumen las autoridades municipales de manera consciente y sobre todo responsable, para que, en una suma de voluntades con las comunidades anfitrionas, se trabaje por reivindicar culturalmente la festividad de Noche de Muertos, orgullo de los michoacanos y de México.

⁷ Silvia Hernández González, “Hacia el rescate y conservación de la Noche de Muertos”, en *El Sol de Morelia*, Sección A4-Información General, Morelia, martes 17 de octubre de 2006.

NUTELIA: LA FIESTA PARA ALIMENTAR A LOS MUERTOS

UNA CELEBRACIÓN EN UNA COMUNIDAD TARAHUMARA

ANA PAULA PINTADO



A la memoria de Patricio Viñegas, ralámuli¹ de Potrero

Si el viento arrecia es porque el muerto
también está haciendo la fiesta.²

Valentín Catarino

Ana Paula Pintado, maestra en Antropología, participa en el Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, del INAH. Cursa el doctorado en Antropología Social en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

La descripción que se presenta a continuación es de una fiesta de despedida de muertos en una rancharía de Potrero, comunidad en la subregión de barrancas de la Sierra Tarahumara. La sierra cubre un área aproximada de 50 mil km² y es una de las regiones con mayor variabilidad ambiental en el mundo. Si bien es comúnmente nombrado a partir del grupo indígena mayoritario (los tarahumaras), este extenso territorio también es hogar de los pueblos o'oba (pima), o'odami (tepehuano), warijón y de mestizos mexicanos.

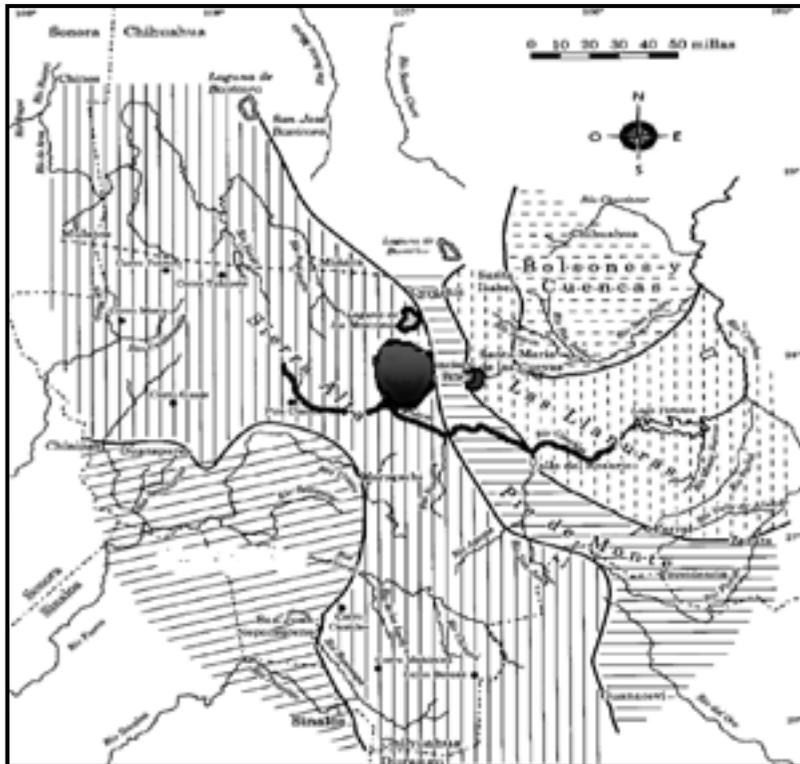
La Sierra Tarahumara se divide en tres subregiones (véase la figura 1): la de valles, la de cumbres y la de barrancas. La de valles es un área de transición entre el altiplano chihuahuense y la zona de bosques que se ubica entre los mil 400 y los mil 800 metros sobre el nivel del mar (msnm) y se caracteriza por una vasta extensión de pastizales intercalada con algunos reductos de bosque. Presenta un clima con temperatura promedio de -8°C en invierno, y de hasta 32°C en verano. En su vegetación predominan los pastizales con gran variedad de especies y algunas coníferas representadas por encinos, táscates, mezquites, huizaches y pinos piñoneros, entre otros. La zona de cumbres comprende la parte central de la sierra y se compone de un conjunto de cordones montañosos que oscilan entre los mil 500 y los dos mil 500 msnm, aunque sobresalen cumbres que sobrepasan los tres mil msnm. Físicamente adopta la forma de una cadena de picos que recorren el centro de la sierra, combinada con numerosas mesas y valles de considerable tamaño donde predominan extensas zonas de bosques. Por su altitud y latitud presenta el clima más frío del país con temperaturas de -20°C, un invierno riguroso y largo, sequías en primavera y heladas durante la mitad del año.

Al interior de esta zona se encuentran algunas depresiones y pequeñas gargantas situadas entre los mil 600 y mil 800 msnm, donde las tem-

¹ Rarámuri o ralámuri son, ambos, vocablos válidos: más común el primero, pero cada vez más aceptado el segundo por tratarse de una emulación fonética cercana al etnonímico con el que se autodenomina el propio grupo indígena. N. del E.

² Valentín Catarino fue uno de los informantes ralámuli de Potrero que hicieron posible la presente investigación. Todas las citas que llevan su nombre fueron hechas en comunicación personal, durante el año 2001.

Figura 1. Mapa de delimitación de las tres subregiones en la Sierra Tarahumara.



Fuente: Guerrero, Montes y Camou 2002.

peraturas son menos extremas. En esta subregión predomina el bosque de pinos y, en menor proporción, los de encinos y madroños, además de otras especies de arbustos y algunos pastos en valles y ciénagas.

La subregión de barrancas, donde se encuentra la comunidad Potrero, se ubica en la parte occidental de la sierra y colinda con los estados de Sonora y Sinaloa. Se compone de profundas barrancas de forma accidentada y con cerca de mil 500 metros de caída, que son originadas por un sistema fluvial de la vertiente del Pacífico conformado por los ríos Mayo, Fuerte y Yaqui. Esta subregión contiene, además de los cañones, grandes declives y cumbres y por eso presenta una gran variabilidad ambiental, con altitudes desde los 500 hasta los mil 500 msnm. Las temperaturas varían de 18°C a 20°C en invierno, y de 32°C a 45°C en verano. La flora contrasta notablemente con las otras regiones, pues existe una variada vegetación que incluye

encinos y cedros ubicados en las partes de mayor altitud; árboles frutales de tipo tropical como papaya, naranja y caña de azúcar y una extensa variedad de cactáceas como pitayas, nopales, maguey, lechuguilla, palmilla y sotol, sobre todo en las partes bajas.

La comunidad de Potrero comprende varias rancherías y las divide en dos grupos: las rancherías de invierno y las rancherías de verano. Días después de Semana Santa, las casas de las rancherías de invierno Koyachike y Kuwímpachi, localizadas en las abruptas pendientes de las barrancas, van desocupándose poco a poco porque su gente se traslada hacia las rancherías de verano Teboreachi, Mulúsachi, Nalálachi, Ricómachi, Sasarone, Bachi-chúlachi, Baquiliachi y La Estación, ubicadas en la subregión de las cumbres. Los ralámuli suben a los valles altos para disfrutar de la primavera, de los duraznos de septiembre, de las manzanas rojas y de un clima cálido. Esto, como muchas formas de vivir del ralámuli, no es una regla, pues hay quienes se quedan por temporadas más largas en la cumbre o en la barranca, dependiendo de la cantidad de trabajo que requiera la tierra.

Para los ralámuli de Potrero, cuando alguien muere necesita de la ayuda de sus parientes más cercanos (hijos, hermanos, nietos, padres o cónyuge) para “alimentar” sus almas³ o fuerzas, y despedirlo y encaminarlo a su nueva condición.

Cuando fallece una mujer le corresponden cuatro fiestas; pero si es hombre, tres. Esto se debe a que los ralámuli consideran que la mujer tiene cuatro fuerzas y el hombre tres; dicen que así es porque son las que procrean, que por ello tienen que ser más fuertes. Cada fiesta es para despedir a una de estas “almas”. Las fiestas para muertos tienen el objetivo de hacerle notar al difunto su nueva condición, porque tardan en percatarse de que si bien siguen con su vida normal, viviendo en sus casas y trabajando la tierra, “ahora están muertos”.⁴

La parte central de la fiesta, como se verá más adelante, es cuando el curandero, llamado owilúame en lengua tarahumara, al ritmo de dos puntas de coa⁵ que se chocan entre sí, le canta al muerto y le dice que no moleste a sus familiares, por ejemplo, que no pase junto a sus casas transformado en un fuerte ventarrón.⁶ Y es que a los muertos se les siente, la gente platica con ellos; hay antropólogos que han presenciado el momento en el que una familia ralámuli, durante la noche, saludan al difunto, y no sólo eso, sino

³ En la tradición antropológica sobre la lengua y la cultura tarahumara, las *alewá* han sido traducidas como almas (véase, al respecto y entre otros, David S. J. Brambila, *Diccionario rarámuricastellano*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México, 1976; William Merrill, *Almas Rarámuri*, CNA/INI, México, 1992; Andrés Lionnet, *Los elementos de la lengua tarahumara*, UNAM, México, 1972; Pedro Velasco de Rivero, *Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1983; y Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg, “Tarahumara Texts”, en Franz Boas *Collection of American Indian Linguistics*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1931). Posiblemente la idea venga, en efecto, de la palabra alma; sin embargo, en la presente investigación el significado se acerca a las ideas de fuerza, energía, vitalidad y/o aliento, que no son lo mismo que alma. Se trata de un pensamiento filosófico mantenido a lo largo de mucho tiempo, tal vez desde épocas prehispánicas, al cual se le han introducido nuevas palabras para definirlo.

⁴ Valentín Catarino.

⁵ Palo aguzado que se usa para la labranza, que abre los hoyos en la tierra para poner las semillas.

⁶ Para antropólogos como William Merrill, cuando va a terminar la fiesta “los parientes hombres y mujeres llevan a cabo un combate en son de mofa con machetes y cuchillos. Se dice que el choque de las hojas evita que el fantasma regrese”. Véase William Merrill, *op. cit.*, p. 223.

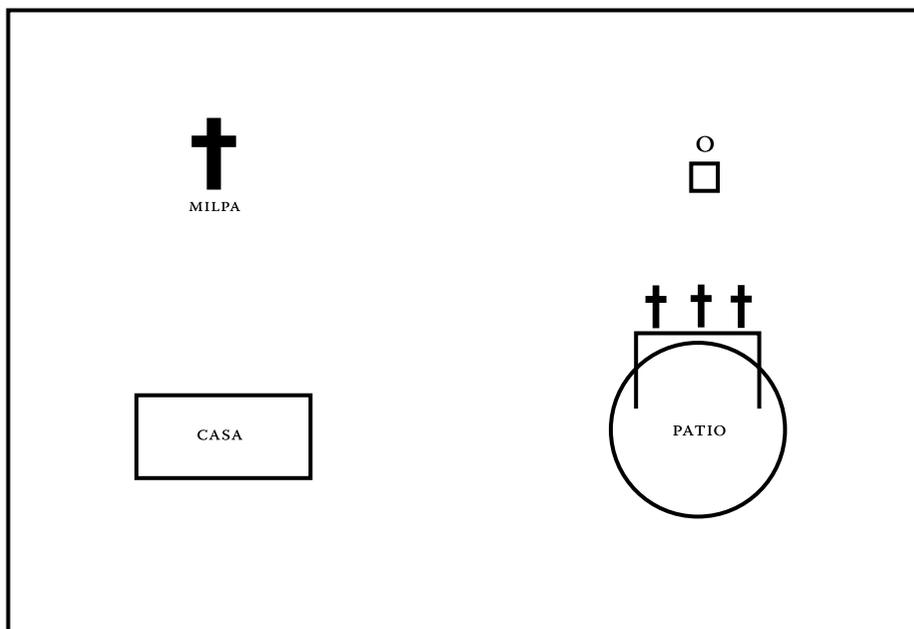
que lo invitan a pasar a cenar. Hacerles la fiesta a los muertos es para que asuman su nueva condición física y su nuevo lugar en el espacio.

Aquí presentaremos una descripción de lo que ocurre en una de estas fiestas. Hemos tomado ejemplos de varias fiestas observadas. Las fechas en que se realizan no son fijas, es decir, no se hacen el Día de Muertos. Se pueden llevar a cabo en cualquier fecha del año, salvo a finales de junio, y los meses de julio y agosto cuando, en la temporada de lluvias, se trata de observar cómo el maíz va creciendo y por ello se debe de guardar absoluta tranquilidad y mantenerse a la expectativa.

Las fiestas pueden ser realizadas simultáneamente para más de un difunto, pues suele ser conveniente compartir los gastos por lo costosas que resultan.

Idealmente la primera fiesta se hace unos tres o cuatro meses después de la muerte. Después de hacer la primera fiesta, las otras dos para el hombre o tres para la mujer se deben hacer año con año. Sin embargo, dependerá de la situación económica de los parientes: a veces pueden pasar varios años antes de hacer las siguientes fiestas.

Figura 2. Mapa del paisaje ritual del Nutelia.



LA CASA

La preparación de una fiesta es algo complejo. Empieza, por lo general, una noche previa con la reunión de mujeres y hombres, quienes ayudarán a preparar todo lo que se necesita para la celebración. Primero que nada se sacrifica un chivo (uno por cada difunto), sobre un escenario donde se van a realizar una gran parte de las acciones rituales. A este espacio se le llama awílachi, que traducido al español significa “lugar para bailar”. El awílachi es un espacio de petición y propiciación mediante el canto y la danza. Es un área circular que se desyerba y se limpia de piedras. Un lugar que se resalta sólo cuando es tiempo para llevar a cabo un ritual; antes de eso, es parte del paisaje cotidiano. A este espacio se le fabrica una mesa, o mesichi, de un metro de altura aproximadamente, en la cual clavan tres cruces de unos 80 centímetros y otras tres, muy pequeñas, debajo del altar. El patio se construye a unos metros de la casa de los organizadores. Cuando se sacrifica un chivo, el curandero, quien va a ser el encargado del ritual, comienza a bailar el rutugúli, una danza que consiste en desplazamientos sobre el eje oriente-poniente del awílachi. Mientras éste danza, un par de hombres desollan al animal y le sacan las vísceras para que las mujeres vayan cocinando diversos platillos (ramali, caldo de entrañas de chivo; tónali, frijoles con carne de chivo, y menudo, maíz con carne de chivo). Además se hacen tortillas y pinole o esquiate, una bebida de maíz tostado y molido con agua en el metate. Algunos hombres ayudan a acarrear leña, elemento trascendental para las celebraciones.

Se sabe de antemano que cuando se sacrificó el chivo significa que la bebida ritual, es decir, el tesgüino, ya está a punto de ser disfrutado. El tesgüino es una bebida de maíz fermentado de color amarillo pálido, con olor a masa de pan agrio y de sabor acerbo con cierto dejo dulce.

Donde los muertos: Chu'weke

Durante la noche en vela, trabajando y hasta el amanecer, van llegando los invitados a la fiesta. Ya para la mañana una buena cantidad de personas se encuentra presente; las mujeres en la casa y los hombres en el patio ritual. Es el momento en que comienzan las acciones rituales previas a tomar tesgüino. Una de ellas es visitar el panteón de la comunidad, “el lugar del muerto”: el chuwílele. Familiares cercanos les llevan frijoles, tortillas y ci-

garros, además de unas velas para santiguar el lugar donde yace el fallecido. Cada vez que se realiza una fiesta se comenzará con la visita al muerto.

Los tarahumaras dicen que hace mucho tiempo los muertos eran enterrados en las cuevas, que allí se encuentran unos antepasados que eran gigantes, los llamados tubare. Por lo general, los cementerios se localizan al poniente de las localidades, porque es allí donde bajarán a descansar, como lo hacen los astros. Los muertos son colocados en una caja de madera antes de ser enterrados. Su cabeza es dirigida hacia el oriente; sus pies, al poniente. Cuando se termina de enterrar, simbólicamente, cada participante le echa tres veces tierra si es hombre y cuatro si es mujer. Al final, se le coloca una cruz de madera y tres piedras.

Despunte de la primera olla

Cuando la gente regresa del cementerio es momento de despuntar la primera olla de tesgüino, es decir, de abrirla y ofrecerla a los participantes. La gente se reúne al borde del patio y el curandero se apresta a ofrecer su sermón, se coloca de espaldas al altar, al oriente del patio, con su vista hacia el poniente, donde el sol se guarda para descansar. En lugar privilegiado, junto al curandero se colocan el que dio el chivo, el que puso el maíz y los que trabajaron toda la noche, además de las autoridades invitadas, por ejemplo, el gobernador de la comunidad o el mayoli. Este último es convocado cuando el difunto dejó esposa e hijos y se encarga de hacer ver al muerto que deberá respetar a su familia sin aparecerse ni asustarlos. Para esta ocasión, precisamente el mayoli dio el primer sermón. De espaldas al altar y viendo hacia el poniente comienzan los nawésali, es decir, los discursos, parte trascendental de los rituales tarahumaras. El discurso es una forma de hablar más solemne, más elaborada y que no todos son capaces de hacerlo. Hay quienes dicen que para lograrlo se necesita estar ya grande, con experiencia. En un nawésali se verbaliza el ideal de una vida más próspera, se habla del por qué hacer una fiesta para los muertos y del por qué se necesita que estén todos juntos.

En esos momentos al patio se le ha colocado una nueva cruz, la del suroriente, el lugar de los muertos, donde se ponen las ofrendas. Se adorna la cruz con la "collera" del difunto (la cinta gruesa y casi siempre blanca que se ponen de adorno los ralámuli sobre la cabeza) y un rosario hecho de

semillas de lágrimas de job. Debajo de la cruz se coloca la piel, la cabeza y una de las patas traseras del chivo sacrificado (normalmente se procura que sea de color blanco), pelotas de su juego de carrera llamado ralajipa, granos de maíz y de frijol, comida, una vela blanca, una olla de tesgüino, pinole, galletas de animalitos, dinero y chanébali, es decir, un cinto de tela del que cuelgan capullos de mariposa que se colocan los danzantes del pascol en sus tobillos. Además de la cruz del patio, se coloca otra en el patio de la casa, donde, como se observará más adelante, también colocarán las ofrendas.

Posteriormente se comienza a repartir el tesgüino: primero a los anfitriones, luego a las autoridades, después a todas aquellas mujeres que con su trabajo hicieron posible la fiesta y, finalmente, al resto de los invitados.

Como un factor distintivo, a diferencia de otras fiestas, como la de curación o la de propiciación de lluvias, en la fiesta de muertos, al iniciar la repartición del tesgüino, se ofrece con la mano izquierda en vez de la derecha. La razón, según Valentín Catarino, es porque así se emborracharán más rápido: "Por eso Juan Rico, el mayoli, ya está dormido de tan borracho". Se dice también que el mundo de los muertos es un mundo al revés del mundo de los vivos. Posteriormente se repartirá con la mano derecha.

A bailar pascol

Bailan para que Patricio no se lleve a su mujer Isabel, y le dan de comer.⁷



La Danza del Pascol.

⁷ Valentín Catarino.

Después de haber tomado un poco de tescüino, se presenta en el patio otro tipo de danza, la del pascol, exclusiva de algunos pueblos del noroeste mexicano (yaqui, mayo, guarijío y tarahumara). Los que danzan tienen una relación de parentesco con el muerto; en cambio, los músicos (violín y guitarra) no necesariamente. En esta ocasión hace su aparición otro curandero, quien se acerca al lado sureste de este espacio circular donde está la cruz y ofrendas. De todos los elementos que se encuentran en aquel sitio, toma los chanébali o capullos de mariposa. Los ofrece hacia los cuatro rumbos, empezando conforme al movimiento de los astros, del oriente al poniente y después hacia el sur y luego hacia el norte. Unos minutos después toma un bastón y, sin dejar los chanébali, se dirige a uno de los pascoleros extendiéndole el otro extremo del bastón, quien toma dicha punta con una sola mano. El curandero lo va guiando, primero hacia la cruz del muerto y después hacia los cuatro rumbos, dando una vuelta antihorario en cada punto, con las miradas hacia el exterior del patio. Después, curandero y pascolero bailan pascol sin soltar el bastón y, simultáneamente, dibujan una serpiente sobre el suelo, se desplazan de oriente a poniente y de poniente a oriente, y cada vez que llegan a cualquiera de estos dos extremos, dan una vuelta ya sea en sentido antihorario u horario. Después el curandero le entrega el bastón al gobernador, quien brevemente emprende la danza con el pascolero, cada



Los músicos.

uno sosteniendo un extremo del bastón. Termina este acto cuando el gobernador suelta la vara hecha de palo de brasil para que el pascolero comience a danzar solo. El danzante, en cuyos tobillos ya están puestos los capullos de mariposa, comienza a pisar fuerte y a deslizarse de oriente a poniente y de poniente a oriente y viceversa. El danzante baila por bastante tiempo hasta que llega otro más quien se turna con él. El pascol de la fiesta de Nutelia es diferente al de las fiestas de lluvia o curación, es más elaborado. Se danza muy cerca del altar, hacia el sureste del patio, mientras que el otro pascol es al extremo suroeste de dicho espacio.

LA PROCESIÓN DE LA CASA AL PATIO Y DEL PATIO A LA CASA

Aproximadamente una hora más tarde de la danza de los dos pascoleros, se reúnen en el patio las mujeres y hombres que tienen una estrecha relación de parentesco con el difunto. Los parientes del muerto y los danzantes, al ritmo de la melodía llamada mapawika ma bá, “vamos todos juntos”, toman algún elemento de la ofrenda. A uno de los danzantes le toca la cabeza del chivo, la carga al hombro sostenida por una cuerda que tiene amarrada a los cuernos. Al otro le toca cargar la pata trasera del chivo sobre su lomo. Cuando todos ya llevan consigo la ofrenda dan una vuelta bailando pascol en el sentido de las manecillas del reloj y todos, incluyendo los pascoleros, se dirigen en hilera hacia la casa acompañados de la melodía de violín y guitarra del “vamos todos juntos”. La casa está envuelta con los vapores que se desprenden de las grandes ollas de barro que cocinan la carne de chivo mezclada con maíz, la combinada con frijol y el imprescindible humo de táscate. Las cabezas ya están un poco mareadas y el volumen de las voces ha aumentado. Al arribar al patio de la casa dejan las ofrendas junto a la cruz y, al ritmo de la música, bailan en círculo en ambos sentidos: horario y antihorario. Cada uno de ellos, hombres y mujeres, sigue cargando las ofrendas en sus manos o sobre los hombros. El curandero y el gobernador preceden la hilera.

Después de un rato, la melodía del mapawika ma bá, es decir “vamos todos juntos”, cambia a otras variadas melodías de pascol. Vuelven al patio del awílachi donde bailarán una vez más. La fiesta transcurre en un ir y venir del patio a la casa y de la casa al patio, cargando todas las ofrendas y bailando pascol. Entre más tesgüino toman, los pascoleros bailan con más fuerza, más agachados, gesticulando más y gritando como zopilotes. El resto de

los participantes —hombres, mujeres y niños—, ríen, discuten, bromean, juegan, trabajan, toman y bailan. Otros hombres se van uniendo a danzar pascol; danzan por placer y porque ya hay mucha energía obtenida gracias a la bebida embriagante.

El canto para el muerto

Después de unas horas de ir y venir, los pascoleros finalmente dejan las ofrendas por un momento en la cruz del patio de la casa donde el curandero canta al ritmo de dos “puntas”, es decir, dos pedazos de fierro que normalmente son de las coas que ya mencionamos, pero que en ocasiones pueden ser otros instrumentos de fierro como, por ejemplo, dos bisagras. El curandero se sienta a golpear dichas puntas junto a las ofrendas. Frente a él se colocan en cuclillas la familia del difunto, por ejemplo sus hijos y su esposa, y mientras ven solemnemente al curandero, él le canta al muerto. Cuando los pascoleros se van al patio del awíachi a danzar y el resto de los invitados continúa riendo y gozando de la fiesta, se abre un espacio, de nueva cuenta, íntimo y sagrado. En la celebración ralámuli se van creando distintos escenarios simultáneamente. El curandero, que canta sólo con el ritmo de las puntas porque el violín y la guitarra siguen acompañando a los pascoleros en su procesión, habla con el difunto a través del canto, y es que sin su ayuda el muerto puede que siga creyendo que está vivo. Como lo describen Bennett y Sing,⁸

la esencia de sus palabras de consejo era la siguiente. Le decían al hombre que ahora estaba muerto y que iba a vivir en otro mundo. Le explicaban que no debía preocuparse, pues se le daría comida para su viaje y tres fiestas (cuatro en el caso de una mujer), de modo que pudiera viajar bien hacia el cielo. Le pedían que dejara todas sus cosas en la tierra para su familia, y que no regresara para molestarlos o asustarlos. Sobre todo, se le instaba a no retornar en forma de algún animal para dañar a los animales y las cosechas.

A LA MILPA O AL CAMINO

Después de ese ir y venir del patio a la casa y de la casa al patio, ya cuando las cabezas de todos están muy mareadas, comienza la procesión hacia la milpa del difunto.

⁸ Wendell C. Bennett, y Robert M. Zingg, op. cit., p. 373.

Cuando se trata de una fiesta donde son varios difuntos, y por ende más de una milpa, suelen comenzarla sobre un camino: la vereda grande. Si pudiéramos imaginarnos a los difuntos regresando de Batopilas por aquella vereda grande, justo donde el primero de ellos se hubiera desviado hacia su casa o milpa se coloca la primera cruz. Es el lugar de la primera despedida. Comienza un ir y regresar de la milpa o camino a la casa y viceversa. En cada uno de estos lugares permanecen más o menos de 15 a 20 minutos, para posteriormente dirigirse, una vez más, hacia el awílachi. Es común que los pascoleros griten que deben matar al venado. Según John G. Kennedy, al no tener oportunidad de ofrecerle al muerto un venado, simbólicamente lo persiguen hasta encontrarlo.

La última procesión

Cuando la fiesta está a punto de terminar, mientras un pascolero danza, el gobernador y el curandero dan una vuelta al awílachi. Después, los tres personajes hacen una hilera y dan una vuelta (en sentido antihorario) y salen del patio para dirigirse por última vez al patio de la casa y a la milpa o camino. Posteriormente, se reparten todas las ofrendas a quienes estuvieron trabajando ritualmente, es decir, además del gobernador y el curandero, tanto los que prepararon la comida como los que danzaron. Todo se distribuye por partes iguales, inclusive la pierna o piernas de chivo, que se dividen entre los pascoleros y los parientes más cercanos del difunto. Y en el caso de la cabeza del chivo, los pascoleros luchan para ganársela (las "luchitas" se observan en la Semana Santa también, donde molokos y juliosi combaten y siempre deben de ganar los molokos). Quien logra vencer al contrincante se lleva la cabeza del chivo.

EL FINAL DE LA FIESTA

Vemos que una fiesta utiliza varios espacios rituales que normalmente son el cementerio, el awílachi, la casa y la milpa.

Como en todas las fiestas ralámuli, el final de la fiesta, el clímax del ritual, se da cuando el batali logra emborracharlos. Es el momento en que las danzas se vuelven más sueltas, más exageradas y más libres. Comienzan las pláticas más amenas o las discusiones más acaloradas. Es también cuando los hombres van a donde están las mujeres, hacia el espacio cotidiano, hacia lo terrenal. Es aquí donde suceden las cosas de la tierra, los pleitos, las

reconciliaciones. Hombres y mujeres se mezclan y conviven sin inhibirse, sin tener “vergüenza”; se crean las nuevas parejas, se juegan “luchitas”. Es, finalmente, el espacio de lo humano.

En esta fase es cuando la mujer canta. Sentada donde el cuerpo ya no quiso mantenerse de pie, balanceando su torso de frente y hacia atrás y la cabeza hacia abajo, relata su vida en la sierra en forma de canto. Se va meciendo y canta cuántas chivas tiene, habla de su trabajo en el maizal, de la relación con su marido, de aquel incidente con los soldados, de sus padres que ya no están con ella, habla finalmente de la vida en la tierra.

La fiesta termina hasta que ya no hay tescüino o antes, cuando el cuerpo cae rendido. El día siguiente es el de la cruda, de calma, de la satisfacción de que se cumplió; el muerto ya no molestará. Es el regreso a esa “normalidad”, donde hay reglas estrictas, donde la gente no discute, no se pelea, donde se trata de vivir en armonía.

LOS ENTIERROS EN EL NORESTE MEXICANO

ANTONIO GUERRERO AGUILAR



Antonio Guerrero Aguilar, historiador y escritor, es profesor de Historia de México en el Departamento de Relaciones Internacionales del Tecnológico de Monterrey y del Departamento de Educación en la Universidad de Monterrey.

La muerte es una realidad que ha ocupado y seguirá (pre)ocupando al hombre. Desde los más remotos tiempos el hombre teme a la muerte, la interpreta, la reta, la sufre y la vive en sus semejantes, a veces de manera gloriosa y a veces de manera dramática. En sí, la muerte está presente en cada momento y su posibilidad inicia en el momento del nacimiento.

Esto plantea, frente a la sed de trascendencia, la cuestión de la inmortalidad. Por eso existen los panteones y los entierros. Precisamente desde el punto de vista antropológico se considera a los entierros y a los ritos relacionados con la muerte, como uno de los indicadores de los avances en la cultura y civilización de un pueblo.

Mucho de lo que sabemos de otras culturas, paradójicamente, es a través de su arte funerario. Al final de cuentas lo que sabemos, por ejemplo, de los egipcios o de los etruscos es por sus entierros, tumbas o monumentos mortuorios. De igual forma, resulta interesante saber que existe una buena variedad de vocablos con los que designamos a lo referido: panteones, tumbas, cementerios, necrópolis, camposantos, entre otros.

En cuanto a la historia de los panteones del noreste mexicano integrado por los estados de Nuevo León, Coahuila y Tamaulipas, lamentablemente no quedan ejemplos de los viejos cementerios aledaños a los templos. En uno que otro templo, en muy pocos, vemos lápidas que recuerdan que ahí descansan los restos mortales de alguien muy reconocido entre la comunidad.

Voltaire sostenía que el respeto de un pueblo se refleja en la atención y en el cuidado que los vivos tienen hacia la última morada de sus deudos. Desde la forma de enterrarlos en pleno monte y poner encima de ellos un arbusto espinoso para evitar que los animales se comieran los restos huma-

nos o hasta los entierros bien organizados en los alrededores de Galeana, Nuevo León, Cuatro Ciénegas, Coahuila, y en el sur de Tamaulipas, nos dan cuenta de la preocupación de los antiguos habitantes del noreste mexicano hacia sus difuntos, hasta los entierros que se realizaron en los atrios y en los templos, los que se hacen en panteones o incluso las cremaciones. Mucho tiene que ver que las estrategias de defensa de los pueblos entre los siglos XVII y XIX, aparte de cuidar la vida de los pobladores, tenía que ver con preservar y defender los restos de sus deudos.

Cuando se aplicaron las Leyes de Reforma entre 1857 y 1859, le quitaron el control de los panteones a la Iglesia y se los pasaron a las administraciones municipales, y comenzaron a instalarse, preferentemente en las goteras de los pueblos, lugares destinados para el descanso eterno de los difuntos.

Hubo preocupación porque los panteones guardaran cierto orden y decoro en su forma, pero las poblaciones crecieron y obligaron a que se cambiaran de sitio los panteones. De igual forma nuestros municipios vieron cómo los templos y sus atrios dejaron de recibir los restos mortales de sus deudos para trasladarlos a un lugar mejor ventilado, rodeado de árboles y con las medidas higiénicas necesarias para la salud pública. Luego viene una bonanza económica a partir del porfiriato (1884-1911) y los viejos túmulos se convirtieron en mausoleos y monumentos mortuorios dignos para perpetuar la memoria de aquellos que nos antecedieron.

Es de considerar el hecho de que los monumentos mortuorios están relacionados con la voluntad y la capacidad de perpetuar los testimonios de la sociedad, son legados de la memoria colectiva de un pueblo, y su destrucción, al final de cuentas, lo que hace es arrancar un trozo de nuestra memoria. En este caso, los monumentos mortuorios son la historia escrita en piedra o en algún otro material de los que ya se fueron, y fueron erigidos con la intención de transmitir el recuerdo de la muerte, un aspecto de la vida cuya particularidad y singularidad le otorga un valor trascendente.

Por eso sugiero que se entienda que los cementerios concentran una gran variedad de símbolos y de inscripciones, muchos de ellos relacionados con la religión y otros con la laicidad, ya que el monumento funerario es la continuidad de la vida del difunto en un espacio-tiempo distinto al de los vivos; la tumba es la continuación de nuestros hogares, ya que es la nueva casa

del finado. Muchos de los panteones de zonas rurales del noreste mexicano cuentan con aire acondicionado y espacios donde se puede a la vez orar y descansar un poco, porque antes se pensaba que la tumba debía guardar los restos del difunto hasta la llegada de Jesús para la resurrección de los muertos. Y por ello se decía que las propiedades en los panteones se consideraban a perpetuidad. Entonces se le decora con retratos u objetos que le pertenecieron en vida al difunto.

Pero llegó el neoliberalismo que considera que la función de los tres niveles de gobierno es gobernar y no administrar, y en consecuencia, por considerar que los panteones guardan restos de personas que hace mucho ya nadie reclama, o simplemente por hacer negocio, venden o enajenan propiedades sin considerar la preocupación de los familiares para dotar de un espacio al deudo para que reciba la resurrección de los muertos.

Han desaparecido panteones en Monterrey. Entre ellos, uno que se dice que fue levantado por el ejército norteamericano durante la invasión a la ciudad de Monterrey en septiembre de 1846 y que al parecer estaba en el también desaparecido bosque del Nogalar. El último y más reciente caso es el de las tumbas del Panteón del Roble, que tuvo que ceder parte de su territorio para la ampliación de la avenida Ruiz Cortines en Monterrey. Y sin darnos cuenta, también estoy seguro de que en los panteones de los municipios y de las localidades más importantes desaparecen tumbas con información histórica y cultural relevante.

UN POCO DE HISTORIA

La usanza de los paleocristianos era la de guardar las reliquias de sus mártires, ocultándolas en catacumbas o lugares a inmediaciones de los caminos. Luego se generalizó la tradición de sepultar a los cadáveres dentro de las ciudades y de los poblados. En cierta manera siguieron la costumbre de los romanos de conservar a sus mártires para honrarlos, como forma ritual de protección de la memoria y de la preservación de los difuntos al paso del tiempo.

Poco antes de la caída del Imperio Romano, se promulgó una ley que en el año de 381 recalca la necesidad de colocar los restos mortales en las afueras de las ciudades por razones sanitarias. Esta ley alcanzó tanto a las colonias de oriente como de occidente.

Mientras, en la Península Ibérica los primeros cristianos inhumaban los cuerpos de los santos mártires a extramuros de las poblaciones. Cuando se terminó la persecución cristiana, se edificaron basílicas en los lugares donde tenían colocadas las reliquias de los muertos, por lo que se volvió costumbre guardar los cadáveres en sitios cercanos a los restos de los mártires.

En el año 563, durante el Concilio de Braga, se prohibió tal práctica. Solamente se permitieron las inhumaciones en los atrios, porque se decía que no era peligroso fuera de los templos. Sin embargo, muchos prelados franceses ignoraron las disposiciones y volvieron a sepultar a sus deudos en las naves de la basílica y en las catedrales. Incluso en los monasterios se enterraron los cuerpos de los monjes hasta en los sótanos y pasillos de sus casas de oración.

Para 1093, en el Concilio de Tolosa se decretó la creación de dos tipos de cementerios: uno para los obispos y señores feudales, y otro para los vecinos en lugares especiales pero fuera de los templos. Gradualmente, empero, se volvieron a inhumar los cadáveres en las catedrales y basílicas, porque había buenas gratificaciones y limosnas que dejaban en testamento los difuntos o sus familiares. Entonces se fraccionaron las naves de acuerdo con tarifas especiales, mientras que los fieles de escasos recursos sepultaban a sus muertos en los atrios de sus parroquias.

Durante el Concilio de Trento se prefirió no tocar el tema por escabroso, pero se dictaron órdenes para que se construyeran grandes mausoleos dentro de los templos, con la finalidad de que se manifestaran las riquezas materiales de las familias que ahí tenían los difuntos.

No obstante, muchos fieles se opusieron a dichos preceptos argumentando que ni la Iglesia ni la higiene pública iban de acuerdo con tales ejercicios, ya que al bendecirse un templo no se hace mención de que debe utilizarse como cementerio, pero que cuando se santifica un cementerio se hace referencia a su finalidad de ser morada de los difuntos.

El rey Carlos III expidió un decreto el 3 de abril de 1787 para España y sus colonias, en la cual dictaminó que se construyeran panteones en las periferias de las ciudades. Además se restringió el derecho de entierro en los templos. A su vez, las Cortes de Cádiz, de igual forma se ocuparon de los entierros en los templos, apoyando las medidas sanitarias ya descritas. Por

ello los miembros de dicho congreso decretaron el 19 de abril de 1819 que los obispados procuraran construcciones de las necrópolis en las afueras de las villas o ciudades.

Estas leyes relativas a los entierros rigieron a México en las postrimerías del virreinato y la era republicana iniciada por Guadalupe Victoria, hasta el derrocamiento del régimen centralista de Antonio López de Santa Anna. Pero con el advenimiento de las leyes liberales de Melchor Ocampo, José María Iglesias, Benito Juárez y Lerdo de Tejada, se propusieron reformas radicales que apoyaron la participación del gobierno federal en materia civil, con el registro de nacimientos, matrimonios y defunciones, además de la administración de los cementerios y el patrimonio que debía poseer la Iglesia católica.

El 31 de julio de 1859, el gobierno de la República secularizó los cementerios, quitándole su responsabilidad a los obispados y a sus parroquias, poniéndolos bajo el cuidado de los ayuntamientos de cada municipalidad. Ellos tenían que vigilar que se instalaran en sitios alejados de las cabeceras, circundados por un muro de mampostería y con su puerta. Para su embellecimiento se tenían que plantar arbustos que crecieran con facilidad en el terreno. También dispusieron que toda inhumación debía contar con la autorización del juez civil, contando con testigos y después de 24 horas de haber fallecido.

La mayoría de nuestros panteones mantiene una arquitectura sobresaliente en cuanto arte funerario. Casi no existen vestigios de entierros entre 1860 y 1880. Pero la bonanza económica del porfiriato hizo que se construyeran mejores tumbas, gavetas, monumentos y espacios dedicados para el descanso eterno de los finados.

LA FIESTA DEL DÍA DE MUERTOS EN EL NORESTE

En nuestro calendario se fijan dos fechas especiales para la conmemoración de los santos difuntos: una de ellas es la del 1 de noviembre, cuando se recuerda a los santos y a los mártires de la Iglesia; la otra fecha es la del 2 de noviembre, día señalado para recordar a todos los Fieles Difuntos.

En la primera fiesta se acostumbra honrar a los infantes y a las señoritas porque se les considera ángeles; la segunda festividad es para los adultos que ya pasaron a mejor vida. La ceremonia por los fieles difuntos es vivida

por el pueblo mexicano en un ambiente donde predomina la dualidad de la tristeza y de la alegría. En esos días aflora el culto por la muerte que se observa ya sea mediante la visita a los cementerios, las intenciones en las misas de los templos y en algunas fachadas se ven arreglos de flores artificiales —por no haber naturales en esos climas— conocidos como coronas.

Como en todos los lugares de México, se limpian y arreglan las tumbas o monumentos mortuorios de los cementerios. Muchas familias compran flores y coronas de papel multicolor encerado. Luego las cuelgan en lugares visibles de muchos mercados y restaurantes populares.

En los rincones de los hogares se instalan veladoras que recuerdan el número de deudos que cada familia tiene. Luego visitan a sus “angelitos” el día primero y, al día siguiente, en la festividad de los santos difuntos regresan a dejar sus ofrendas florales en las lápidas, en los túmulos o al pie de las cruces.

Por lo general se instalan en los panteones vendedores que anuncian mercancías diversas, como cañas de azúcar, tacos, camotes y elotes. Abundan jovencitos que ofrecen sus servicios para limpiar y blanquear las tumbas.

En el noreste profesamos una necrolatría. Tenemos una concepción muy familiar con la muerte y la concretizamos en la elaboración de golosinas con figuras en forma de calaveras. Utilizamos su imagen para hacer juguetes que danzan con tan solo mover algunos hilos o comemos pan con figuras óseas espolvoreadas con azúcar.

Guardamos cierta timidez hacia la muerte. Pero cuando las circunstancias lo ameritan, nos tornamos extrovertidos y valientes, hasta el grado de despreciar la vida y buscarla. Si nos fijamos bien, la mayoría de los corridos hablan de tragedias y de personas que intentaron burlar a la muerte.

Entonces las cantinas se convierten en fieles testigos de duelos constantes en donde se juega la vida o la muerte. En ellas, para evitar el aburrimiento y entre trago y trago, se despuntan con formalidad viejas rencillas. Se inventan bromas y situaciones chuscas del difunto y aún en ciertos casos se leen poesías a las que también llamamos calaveras.

Al mismo tiempo los templos parroquiales se llenan de solicitudes de misas para continuar los rezos en beneficio del ser querido “que ya se nos adelantó en el camino”. En algunas casas se vuelven a escuchar rosarios y letanías a favor del descanso eterno del espíritu que ya partió.

Mientras tanto, los trabajadores municipales se dedican a la limpieza de la morada de los muertos y se olvidan de las moradas de los vivos. Blanquean con cal las bardas y las lápidas de las tumbas (se dice que para que la cal se fije bien en la superficie, se deben de mezclar con agua, pencas y baba de nopal); recogen las flores y las coronas que se habían quedado desde el año pasado y las botellas de licor que los sepultureros habían dejado esparcidas en los rincones del cementerio; y a veces instalan un templete para que el cura diga la misa.

Todavía a principios de la década de los setenta del siglo XX, no contábamos con altares de muertos. Por la cercanía con Texas nos llenábamos de calabazas y disfraces satánicos. Entonces para contrarrestar esa influencia del día de *Halloween*, instituciones como la Sociedad Nuevo Leonesa de Historia, Geografía y Estadística, el Archivo General del Estado de Nuevo León y el ya desaparecido Museo de Monterrey comenzaron a difundir la costumbre de los altares de muertos, que ya se cuentan por miles en todo el estado.

Los últimos días de octubre y los tres primeros días de noviembre, los vivíamos acudiendo a los panteones para visitar a nuestros parientes. Incluso hasta el Día de Muertos era propicio para reencontrarnos con los familiares distanciados. Era el día en que todo el pueblo se congregaba en un solo lugar.

En Nuevo León la geografía siempre nos recuerda a la muerte e incide en nuestra forma de ser; somos parcos y sinceros como ella. No se buscan lujos ni convencionalismos, porque al fin y al cabo todos los hombres y mujeres nacen y mueren igual.

Desde hace buen tiempo se producen calaveras, que son versos graciosos con alarde de ingenio. Las usamos como medio de deshogo de penas o alegrías pero a favor de los vivos. A veces son irónicas, otras nos aconsejan y advierten. Generalmente son chismes y pasatiempos propios del sentir popular. Los personajes más aptos para este sencillo juego son los políticos, los funcionarios públicos, los actores de la farándula y demás personalidades relevantes de la comunidad o de la región.

LOS ENTIERROS PREHISPÁNICOS

El noreste mexicano fue ocupado casi en su totalidad por grupos nómadas que subsistieron de la cacería, la pesca y la recolección. En ellos encontra-

mos como característica la franca intención de ocultar los sitios en donde eran depositados los restos de los difuntos. Entre más ocultos estuvieran los restos de sus difuntos, mejor, pues pensaban que las tribus vecinas podían hacer mal uso de los mismos. Por eso casi no encontramos evidencias de monumentos funerarios, ya que acostumbraban abandonar a los muertos en cuevas, cañadas, o en el desierto, enterrarlos en lugares casi inaccesibles o de plano consumir sus restos.

Los antiguos habitantes del noreste mexicano acostumbraban comerse los cuerpos de sus deudos o de sus enemigos. Sin embargo, algunos difuntos se salvaban de tal costumbre y eran enterrados en el desierto en posición de cuclillas. Es muy común encontrar restos humanos en las cercanías de las montañas que tienen siluetas muy significativas para los antiguos y actuales pobladores de la región. Para protegerlos de las fieras y de las aves de rapiña, sembraban nopales o arbustos espinosos sobre las tumbas o hacían un cercadillo con ramas gruesas. Preferentemente los envolvían en alguna bolsa de cuero o una manta simulando la posición fetal.

Otros eran quemados y sus cenizas depositadas en la tierra. Las familias y los conocidos del finado se arrancaban con fuerza los cabellos y sentados sobre sus pantorrillas se dejaban caer violentamente contra el suelo. Acompañaban el cortejo fúnebre con plañideras, quienes gritaban en coro la desventura de la partida del ser querido.

Más al norte, en la región de los indios texas, algunas tribus nómadas hacían anualmente un viaje cargados con los huesos de sus muertos, y después de ponerlos en sus lugares de origen volvían a asentarse en el sitio que habían elegido para su morada. En cambio, los moradores del centro de lo que actualmente es Coahuila, acostumbraban que cuando alguien se encontraba presente en el momento en que una persona fallecía, debía también morir por darse cuenta del suceso.

Si la persona estaba muy delicada de salud, era llevada al lugar destinado para su tumba hasta que sobreviniera la muerte. Los deudos acudían al sepulcro con tizne en los rostros y cantaban las virtudes que identificaban al difunto.

Cuando la madre moría de *resultas* (al dar a luz), la comadrona y una comitiva de allegadas pronunciaban gritos y lamentos para que el resto de los integrantes se dieran cuenta del deceso. Si nacían cuates, elegían al más

fuerte de los dos y mataban al otro. O bien, cuando presentaba problemas físicos o de nacimiento, sacrificaban al recién nacido.

También hacían bailes en donde presentaban la cabeza de un venado muerto y un anciano echaba al fuego pedazos de los huesos y de las astas. Tenían la creencia que las llamas comunicaban las cualidades que había tenido en vida el finado. Mientras, los finados ingerían los polvos de los huesos para adquirir la rapidez y la fuerza de los venados.

Si una persona soñaba con alguna calamidad o problema, inmediatamente se desquitaba con algún menor cercano. De igual forma era muy común la creencia de que hechiceros podían provocar la muerte de alguien, con sólo hacerle mal de ojo.

LOS ENTIERROS EN LA ÉPOCA COLONIAL

Durante la Colonia se acostumbraba que las exequias de los pobres fueran administradas por un sacerdote, un sacristán y dos acólitos. En la ceremonia se utilizaba la cruz baja de madera, llamada así por ser considerada como de segunda categoría. Tenía derecho a una misa cantada y a una vigilia durante el primer día de su muerte. En cuanto a los cobros, estos variaban y por eso recibían limosnas que los familiares del difunto quisieran dejar.

Las exequias de los españoles y criollos se hacían con mayor pompa: un sacerdote, dos acólitos, cinco sacristanes y el tradicional doble de campanas con exposición solemne del Santísimo Sacramento, la misa cantada y la provisión de la cera que se utilizaba durante el velorio.

Generalmente quien pagaba más por los servicios tenía acceso a prestaciones de mayor lujo en las pompas fúnebres. Sus partidas de defunción se anotaban en libros especiales, indicando nombre, procedencia, edad, profesión, estado civil y causa de muerte. En los templos catedrales tenían la obligación de vigilar escrupulosamente las inhumaciones y su debido registro. Por eso cada vez que alguien moría, se avisaba inmediatamente a la parroquia de origen. De lo contrario, se castigaba a los deudos con la pena de excomunión. Incluso, cuando había un difunto en algún rancho o estancia dentro de la jurisdicción parroquial, el teniente de cura o su vicario debían acudir a los responsos.

Cuando la persona se encontraba en el lecho de muerte, hacía su testamento, en el cual solicitaba su inhumación en el templo, con misa de cuerpo presente y su novenario de rosarios, ya fueran cantados o rezados según el

caso. Se le llevaba el sacramento de extremaunción al enfermo, consistente en una pequeña confesión, donde pedía perdón por los pecados cometidos a lo largo de su existencia; luego hacía su auto de profesión de fe, reconociendo el misterio de la santísima Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo) y manifestando su deseo de morir como buen católico cristiano; por último, pedía que la Virgen María, bajo cualquiera de sus advocaciones, fuera su abogada. En el reparto de sus bienes siempre aparecía una porción dedicada a la Casa Santa de Jerusalén.

La misa se debía ofrendar con pan, vino y cera. Regularmente el cadáver del varón era amortajado con el hábito de San Francisco de Asís, mientras que el de la mujer con un hábito religioso con tendencias marianas. Y a los niños los vestían de ángeles, hábitos y coronados. Embalsamaban al cadáver llenándolo con aromas para impedir los malos olores durante el velorio. La velación se hacía sobre una mesa de madera y le ponían un crucifijo en las manos.

En el rito de inhumación intervenían las posas, que son el llamado de las campanas por los difuntos, mientras que los deudos hacían responsos en honor a las ánimas del purgatorio y por el alma del difunto. Para los entierros, la nave estaba dividida en secciones en donde se cobraba de más si la inhumación se realizaba cerca del presbiterio. Lamentablemente este tipo de cortejos fúnebres provocó serias competencias entre los feligreses, quienes se peleaban para ver quién sepultaba a sus difuntos con mayor pompa.

Por eso la Arquidiócesis de México solicitó que en todos los templos de la Nueva España se evitara el abuso de vestir a los cuerpos de los infantes con trajes de clérigos, obispos, religiosos, cardenales y hasta de ángeles con sus respectivas alas.

Luego los llevaban a visitar las casas de sus parientes y padrinos, por lo que la Curia Arzobispal hacía hincapié de que fueran vestidos de acuerdo con las edades y solamente con coronas y flores. También pedían que cada párvulo debía ser enterrado en lugares sagrados siguiendo los ritos de la Santa Iglesia, sin importar que tuvieran dinero o no sus familiares, ya que era frecuente que muchos cuerpecitos aparecieran en las bancas, en las mesas o en los rincones desocupados de los templos, porque los deudos no tenían con qué pagar los oficios litúrgicos.

Se prohibieron los velorios secretos, por lo que los fieles tenían la obligación de acudir a los templos parroquiales para dar razón de la muerte y hacer la partida correspondiente. Cuando alguien se suicidaba, no se le permitían los oficios litúrgicos ni la cristiana sepultura. Por eso se pidió que cada vez que muriera una persona, se tañeran las campanas en señal de duelo y para avisar la partida del difunto.

PANTEONES DEL NORESTE

Última morada de nuestra gente, final inevitable que un día compartiremos. Los cementerios de Nuevo León están en cada una de las cabeceras municipales y en los principales ranchos, congregaciones y haciendas de nuestra región. Generalmente están blanqueados y poseen una cruz en cada tumba, ya sea de madera, de metal o de granito. Los rodean bardas o muros de piedra o sillar que reflejan la edad misma de los pueblos: los panteones son la historia escrita en piedra de los que ya se fueron.

Desde tiempos remotos nuestros antepasados tenían lugares específicos destinados para su sepultura. Los naturales de la región enterraban los restos mortales de sus deudos en pequeñas cuevas situadas en las cañadas. En el desierto los inhumaban a campo abierto y para que no fueran removidos o devorados por las fieras, sembraban nopales a su alrededor para su protección.

Con la llegada de los pobladores de origen europeo, los entierros se realizaron en los atrios y en las naves de los templos. Si los finados eran pobres o indígenas eran sepultados en los atrios. Si eran colonizadores o pobladores de gran abolengo eran depositados muy cerca del altar.

Los frailes misioneros, preferentemente franciscanos, nos legaron los usos litúrgicos: introdujeron las veladoras, las cruces, las exequias, los responsos, la vivencia del luto con el color negro, las cajas mortuorias, las penitencias, el registro de las defunciones y el cuidado a los camposantos, por ser precisamente lugares santos.

Gracias a las reformas políticas emanadas de la Constitución de 1857, se construyeron cementerios en las afueras de las poblaciones para procurar la salubridad pública. Simultáneamente se creó un departamento oficial llamado Registro Civil para contabilizar los nacimientos, los matrimonios y las defunciones.

Uno de los requisitos para el establecimiento de los cementerios que surgieron con la nueva ley, fue que se instalaran en lugares donde hubiera corrientes de aire. También procuraban que se mantuvieran alejados de los lugares habitados, limpios, ordenados, con sus corredores y pasillos perfectamente trazados y con una buena dotación de árboles. Lamentablemente estas disposiciones no se lograron para su mantenimiento adecuado.

En cuanto a nuestra relación con el panteón, generalmente nos acordamos de los muertos y visitamos sus tumbas cuando alguien muere, en su aniversario luctuoso y el día 2 de noviembre: en la fiesta de los Santos Difuntos. Entonces la festividad se inunda de panes, elotes, cañas de azúcar, coronas de flores artificiales, ofrendas florales y eventos alusivos a esa festividad.

LOS MONUMENTOS MORTUORIOS

En los panteones del noreste es muy común encontrar mausoleos con nichos o bóvedas en donde se colocaron uno o más cadáveres. Generalmente en los pueblos situados al pie de la Sierra Madre se hicieron monumentos mortuorios con cantera o sillar. Este material tan característico en nuestras construcciones civiles y religiosas, está constituido con carbonatos de cal sedimentario. Su color es amarillo tenue, muy bueno para las zonas desérticas, pero es permeable al agua y se erosiona fácilmente con el viento. Al pasar los años se reblandece, por lo que las partículas se disgregan y se desmoronan.

En los cementerios ubicados en las llanuras semidesérticas, edificaron sepulturas con la llamada piedra de rostro, que es una materia prima, un tipo de piedra que abunda en el subsuelo en forma de cubos y de gran tamaño.

En los municipios cercanos a la ciudad de Monterrey, como Guadalupe, San Nicolás, San Pedro Garza García, Santa Catarina y Villa de García, utilizaron el mármol blanco extraído de la Sierra de las Mitras o el mármol de color oscuro procedente del cerro del Topo Chico para hacer lápidas o monumentos mortuorios.

Los ataúdes donde enterraban a los difuntos eran de madera de pino o encino, como también de plomo o de zinc. Los médicos reineros del siglo XIX preparaban a los cadáveres con una amalgama química consistente

en sulfato simple de alúmina, cloruro de zinc, arsénico blanco, acetato de alúmina y otras sustancias adecuadas. Lo aplicaban en regulares porciones abriendo una de las carótidas del cuerpo e introducían la jeringa que descargaba entre diez o 12 libras del líquido.

Si se quería mantener al cadáver por más tiempo, se le abrían el tórax y el abdomen, le retiraban los órganos, lo colocaban en un ataúd de plomo o de zinc, lo cubrían con una sábana empapada con la misma fórmula química y luego le ponían piedras de cal viva para conservarlo seco.

Como el tratamiento era muy costoso, solamente se lo aplicaban a personas distinguidas o con suficientes recursos económicos. Si el individuo había muerto por algún golpe o herida, se le disecaba la parte dañada. Luego dejaban pasar 24 horas para inhumarlo de acuerdo con las leyes civiles.

La velación de los cadáveres tenía que realizarse en habitaciones interiores, ocultándolo con cortinas o biombos negros. Acomodaban el ataúd viendo hacia la puerta principal con dos veladoras o cirios en los extremos. Debajo colocaban ajo y vinagre para evitar el mal olor y dibujaban una cruz con cal. Durante la vigilia se rezaba el rosario y se pedía por la salvación del alma del difunto; en el novenario se continuaba el rezo del rosario y se instalaba un vaso con agua, porque se decía que en el trayecto hacia el purgatorio el difunto tenía sed por el cansancio y necesitaba beber agua. Por cada día que pasaba, acortaban la cruz de cal. Cuando se terminaba el novenario, echaban la cal en el vaso con agua y se llevaba a la tumba del difunto; se hacía un triduo de misas en honor al descanso eterno del alma del que había perecido.

Como se advierte, no se hacían los velorios en las capillas de velación: todo se realizaba en la casa y luego se llevaba al difunto para los responsos o misas de cuerpo presente.

Las inhumaciones a principios del siglo XX tenían que verificarse en un horario establecido de seis de la mañana hasta las seis de la tarde. En casos urgentes, sólo se permitía el entierro fuera del tiempo establecido cuando el alcalde primero de cada Ayuntamiento lo aceptaba. Estaba prohibida la inhumación antes de las 24 horas, pero también se cuidaba que no pasaran más de 30 horas.

Una vez cerrado herméticamente el ataúd, sólo permitían su apertura en el cementerio en presencia de una autoridad civil o del sepulturero. En

tiempos de epidemia no se llevaba el cuerpo al templo parroquial ni se abría el féretro por razones de salubridad.

El cortejo fúnebre tenía que ser presidido obligatoriamente por carrozas negras, adornadas con listones y mantas negras, tiradas de un corcel de color azabache. No se permitía el uso de otro tipo de vehículos para el traslado de los difuntos. La peregrinación transcurría lentamente mientras los dolientes caminaban detrás hasta llegar al panteón. Si el difunto vivía cerca del camposanto lo llevaban en hombros. Y cuando estaba oscureciendo se alumbraban con antorchas.

Entretanto, en las casas se vivía con luto la muerte del ser querido. Los dolientes hacían un compromiso de no asistir a reuniones festivas e iniciaban un periodo de luto que comprendía 12 meses completos. Se tapaban los espejos, se evitaban los lujos y demás superficialidades. La mujer debía vestir de negro y usar un rebozo o algo para cubrirse la cabeza. Además se instalaba un moño o crespón negro en la puerta principal de las casas. Para todo predominaba el color negro.

La costumbre de usar el color negro para expresar luto o duelo, proviene de un edicto de la reina Isabel la Católica, quien dispuso que a la muerte de su hijo Juan, todos los reinos de Castilla, Granada y León, además de sus colonias ultramarinas, vistieran con el color negro en lugar del habitual color blanco. Desde el siglo XV en México expresamos el luto con símbolos negros.

En los montes y en las rancherías, dicen que los únicos que presienten la muerte son los perros, lobos, coyotes y las zorras. Ellos aúllan cuando alguien muere. En cambio, nosotros actuamos después de su llegada.

CONCLUSIÓN

Una tumba es como un libro abierto. De ella obtenemos información relevante acerca de la percepción sobre la muerte y cómo se le representa, los espacios, la perspectiva teórica y la temporalidad. De igual forma, de la epigrafía, que es el estudio de las inscripciones sobre material duradero, sabemos los movimientos demográficos, información de las personas que ahí están enterradas, relaciones familiares y posiciones sociales, información sobre cómo murieron, fechas y el material con que fueron hechas las lápidas, ya sea en piedra, sillar, granito, mármol u otro.

Otro dato muy interesante para analizar con detenimiento, es el grado de interacción de los constructores locales que debieron competir con canteros regularmente de procedencia potosina, y con escultores y diseñadores extranjeros, preferentemente de origen italiano. En sí, los monumentos funerarios tuvieron la finalidad de prolongar el recuerdo e inmortalizar el prestigio de quienes descansan en esas viejas tumbas.

Por eso es urgente el rescate y cuidado de nuestros cementerios. Mediante la tipología de los monumentos mortuorios se puede construir una historia de las actitudes hacia la muerte, así como el establecimiento y origen de los cementerios, la erección y fechas de construcción de los monumentos y una interpretación iconográfica de los símbolos plasmados en ellos.

Vale la pena elaborar un catálogo fotográfico de los principales panteones de la entidad e identificar sus elementos simbólicos y su significado cultural para explicar la importancia de los monumentos funerarios, en tanto que la muerte forma parte de la vida cultural de un pueblo; realizar una declaratoria de Museo de Sitio de los panteones más antiguos y relevantes de Nuevo León y, ¿por qué no?, incluirlos en recorridos turísticos como los que ya se hacen en el Saucito de San Luis Potosí, el de Tepeyac y el de San Fernando en la Ciudad de México, o en Guadalajara y Durango.

También podemos conocer e investigar un poco sobre la identidad de los constructores y las técnicas que seguían para delinear, diseñar, construir y concluir los monumentos mortuorios.

En cuanto a la tipología, clasificar las esculturas de acuerdo con las figuras antropomórficas, ya sea en retratos, esculturas de dolientes, almas, figuras angélicas, figuras sacras, figuras alegóricas y elementos anatómicos fragmentarios. Por ejemplo, las tumbas de infantes por lo regular siempre estaban coronadas con esculturas de ángeles con forma de niños. Se decía que la barda del panteón de Cadereita estaba ornamentada con pequeños ángeles.

De igual forma encontramos figuras de animales, ya sea de aves como palomas, águilas o de otro tipo, ya sea vegetales u objetos con emblemas cósmicos, elementos arquitectónicos, trofeos y emblemas profesionales o grupales o inclusive relacionados con alegorías ya sea escatológicas o filosóficas. También se podría hacer un catálogo de las placas y de las lápidas necrológicas que cubren las tumbas.

Conviene señalar que la llamada Ley Echeverría sobre conservación y cuidado de los bienes inmuebles históricos, arqueológicos y culturales, hace la observación de que todo monumento histórico correspondiente al siglo pasado es incumbencia del INAH y que los más recientes son preservados por el INBA, pero en muchas ocasiones las imprecisiones temporales generan vacíos. Pero sobre todo, hay que hacer una declaratoria para evitar que los encargados de los panteones y su mantenimiento sigan destruyendo elementos de identidad, ya sea históricos, arqueológicos, artísticos, culturales y arquitectónicos, para que con ello no se pierda también la memoria de los que nos antecedieron.

Una persona realmente se muere —dicen— cuando ya nadie se acuerda de ella.

Bibliografía

- De León, Alonso, Relación y discursos del descubrimiento, población y pacificación de éste Nuevo Reino de León; temperamento y calidad de la tierra. Historia de Nuevo León, con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas, Texas y Nuevo México, escrita en el siglo XVII por el Cap. Alonso de León, Juan Bautista Chapa y el Gral. Fernando Sánchez de Zamora, Biblioteca Nuevo León/Gobierno del Estado de Nuevo León/Centro de Estudios Humanísticos-Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 1961.
- Guerrero Aguilar, Antonio, Los pueblos de las cruces: aspectos generales sobre los entierros y las tumbas regionales, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 1995.
- Valadez Moreno, Moisés, "Expiración, luto y defunción: evidencias sobre las prácticas mortuorias de los antiguos norestenses", en Tecnológico de Monterrey, #10, 2001, ITESM, México, pp. 121-131.
- Vázquez S., David y Adriana Corral B., "Una metodología para el estudio de los cementerios. El caso del cementerio del Saucito, S.L.P", mecanoscrito presentado durante el Primer Encuentro Nacional de Conservación y Gestión Patrimonial de Cementerios y Arte Funerario, llevado a cabo por la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, en 2004.

LA CELEBRACIÓN DEL DÍA DE MUERTOS EN LA CANDELARIA, COYOACÁN

ISABEL LAGARRIGA ATTIAS



Isabel Lagarriaga Attias es investigadora del Centro INAH Xalapa.

El presente trabajo forma parte de otro más amplio "Rituales y ceremonias mortuorias en la Candelaria, un pueblo de Coyoacán, Ciudad de México", que apareció en Noemí Quezada (ed.), Religiosidad popular México-Cuba, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Plaza y Valdés, México, 2004.

A pesar de estar localizado en un enclave urbanizado, en la confluencia de las avenidas Pacífico y División del Norte, la Candelaria,¹ perteneciente a la Delegación Coyoacán,² constituye uno de los pueblos originarios de la Ciudad de México que por muchos años ha luchado por la defensa de su patrimonio cultural. Dentro de este patrimonio se encuentra la celebración de diversas festividades entre las que se destaca la del Día de Muertos, culminación anual de la relación, tanto en la acción real como en el imaginario, que entre vivos y difuntos se mantiene constantemente en este pueblo.

ALGUNOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Los primeros registros que se tienen de este pueblo datan de 1577, fecha en que se entregan tierras en propiedad a 40 familias. Se sabe que en ese tiempo existía una capilla abierta para los indios. Por dicha época se construyó también un monasterio conocido con el nombre de Nuestra Señora de Monserrat.³

No existen datos sobre la Candelaria anteriores a la fecha mencionada. No obstante creemos necesario destacar que Coyoacán tuvo su origen en la época prehispánica como uno de los asentamientos más antiguos del valle de México. Sus primeros fundadores, procedentes de Chalco, se instalaron allí desde el siglo XII. Para fines del siglo XIV, los tepanecas, de origen otomí, sometieron el lugar. Más tarde, en el siglo XV, estos últimos fueron sojuzgados por los texcocanos y los mexicas. Culturalmente dichos pueblos se hallaban integrados a los grupos nahuas de la zona.⁴

Desde el periodo prehispánico y por la abundancia de agua, Coyoacán era una amplia región agrícola de tierras muy fértiles. Todos los pueblos que lo integraban tenían como centro de intercambio comercial a Tenochtitlán,

¹ Los límites actuales de la Candelaria son: al norte la colonia Ciudad Jardín; al este San Pedro Tepetlapa; al oeste Los Reyes, y al sur las colonias Ruiz Cortines, Díaz Ordaz y El Ajusco.

² La Delegación Coyoacán está constituida además por otros pueblos: Copilco el Alto, Copilco el Bajo, Los Reyes, San Francisco Culhuacán y San Pablo Tepetlapa, así como por diversas colonias.

³ L. Garay Hausen y M. Herrera Lavore, "Cultura popular como patrimonio", en Habitación. Problemas de vivienda y urbanismo (#6), abril-junio de 1982, p. 47.

⁴ Charles Gibson, Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810, Siglo XXI, México, 1967, pp. 20-21.

del que eran tributarios.⁵ Los conquistadores españoles establecieron su residencia en Coyoacán, que después pasó a formar parte del Marquesado del Valle de Oaxaca.

Los primeros evangelizadores fueron los franciscanos, quienes posteriormente cedieron su lugar a los dominicos. En el siglo XIX llegaron los padres camilos y en el XX los misioneros del Espíritu Santo. Durante el siglo XIX Coyoacán fue el lugar de asentamiento de huertos, conventos, haciendas y obrajes.

Con el retiro de las aguas de los lagos existentes en el valle de México, se producen tierras pantanosas que permitieron a los habitantes de la Candelaria, al igual que a los de otros pueblos circunvecinos, dedicarse al cultivo, gracias a la construcción de drenes y canales. Esta actividad se mantuvo hasta los años cincuenta, en los que debido a la construcción de nuevas colonias al sur de la ciudad, se desviaron las aguas y hubo necesidad de que los antiguos moradores de esa zona cambiaran de actividad, colocándose fuera de su comunidad en el área de los servicios o como obreros de las fábricas aledañas, cuya instalación data de esa misma época.⁶ Hoy la Candelaria se ha convertido en una barriada de trabajadores en la que permanecen algunos artesanos (coheteros, herreros, carpinteros) y pequeños comerciantes. Igualmente, las artesanías tradicionales consistentes en el trabajo de floristas y elaboradores de canastas, se han modificado.

La especulación comercial orilló a varios de sus habitantes a la venta de los terrenos de su propiedad en los que se han construido condominios habitados en su mayoría por personas procedentes de otras partes de la ciudad.

No obstante el embate urbano, la Candelaria, que cuenta con 10 mil 886 habitantes,⁷ tiene demarcados límites culturales precisos. En su organización social aún permanecen resabios de las antiguas formas de vida campesina y en el terreno religioso perduran aspectos que podrían etiquetarse como propios de la religión popular.

EL MÁS ALLÁ

Los españoles que llegaron a México en el siglo XVI, introdujeron un catolicismo impregnado de creencias populares europeas que se sincretizó con el pensamiento prehispánico.⁸ En este último había creencias

⁵ *Ibidem*, p. 45.

⁶ L. Garay Hausen y M. Herrera Lavore, *op. cit.*, p. 46.

⁷ Véase el Censo de población y vivienda del año 2000.

⁸ Véase George M. Foster, *Cultura y conquista*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1966; Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Económicos, México, 1978; y Cristian Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, FCE, México, 1986.

coincidentes en cuanto a la existencia de diversos lugares a donde en el “más allá” podían llegar los fallecidos.⁹

En el México precolombino se celebraban dos fiestas de muertos.¹⁰ Esto, aunado a las creencias importadas sobre la precristiana Noche de Ánimas europea, en la que se creía que los muertos visitaban su antiguo hogar, por lo que se les ofrecía comida y fuego para calentarse,¹¹ así como las ceremonias dedicadas a ofrendarlos en el momento de su muerte y la celebración cristiana de los Fieles Difuntos (instituida por Gregorio IV en el siglo IX), dio por resultado una gran diversidad de ritos mortuorios en nuestro país que hoy continúan.¹²

La iglesia de la Candelaria se encuentra actualmente a cargo de la Orden Franciscana, cuyos miembros tratan de integrarse al tipo de fiestas religiosas tradicionales que se celebran allí desde la época colonial. Son ocho las fiestas dedicadas a los santos, a las advocaciones de la Virgen María y a los cristos venerados con celebraciones especiales. Además se festeja la Navidad, la Semana Santa y el Carnaval. Destaca la fiesta del Señor de las Misericordias, cuya imagen, propiedad del pueblo de Los Reyes, es llevada en procesión a los pueblos circunvecinos en una circulación ritual que tiene lugar a todo lo largo del año. Obviamente, de todas estas celebraciones, la de la Virgen de la Candelaria es la que sobresale entre todas las demás. Todas estas fiestas se realizan bajo la responsabilidad de encargados especiales conocidos como mayordomos (cereros, rosarieros) que cuentan a su vez con el aporte económico de todo el pueblo. Los arreglos florales en portadas, los tapices de aserrín y los danzantes procedentes de lugares aledaños, son elementos que tienen mucho relieve en estas celebraciones.

Gracias a todas las manifestaciones religiosas que se celebran en La Candelaria, el poblado tiene continuidad y permanencia. La extensa red de relaciones que se establece para la celebración de sus fiestas ayuda a la cohesión social y al fortalecimiento de la identidad del pueblo en medio de la urbe. El ritual dedicado a los difuntos forma parte de ese sistema social por el que la familia del muerto y la comunidad en su conjunto se unen para, de esa manera, no perder sus rasgos. Una serie de actitudes que recuerdan la constante unión entre los vivos y los muertos fortifican esta situación.

Esto último involucra tanto al nivel familiar como al comunal y se traduce en: una lucha por la conservación de su propio cementerio, el

⁹ López Austin, en *Cuerpo humano e ideología* (UNAM, México, 1980, p. 378), apoyándose en Sahagún señala que en el México prehispánico se daba importancia a cuatro lugares donde podían llegar los muertos: el Tlalocan para aquellos que morían ahorcados o calcinados por un rayo o por enfermedades causadas por Tláloc; el Tonatiuh Ilhuicac, donde iban los que morían en batallas o las mujeres fallecidas en el parto, y el Mictlán. Los niños muertos se dirigían al Chichihualcauhco. Véase Bernardino de Sahagún, *Historia de las Cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, 1956, tomo I, pp. 313-319.

¹⁰ Véase Eduardo Matos Moctezuma, *Muerte al filo de la obsidiana*, SEP, México, 1975; y Yólotl González Torres, “Culto a los muertos entre los mexicas”, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (#14, tomo II), 1976, México, pp. 37-44. Diego Durán, en *Historia de los indios de la Nueva España e islas de tierra firme* (Porrúa, México, 1967, tomo II, pp. 269-271), respecto a las fiestas prehispánicas de muertos nos dice que “a ocho de agosto, según nuestra cuenta celebran estas naciones el mes noveno de su año, por el orden de 20 días como los demás. Llamaban a la dicha fiesta que en un principio de este mes celebraban con gran regocijo posible Miccaihutontli, el cual vocablo es diminuto y quiere decir fiestecita de los muertos (o fiesta de los muertecitos). Y a lo que de ella entendí según la relación, fue ser fiesta de niños inocentes muertos, a los cual acudía el vocablo diminutivo y así en lo que la ceremonia de este día y solemnidad se hacía, era ofrecer ofrendas y sacrificios a honra y respeto de estos niños. [...] La segunda causa por lo que esta fiesta era diminutiva conviene a saber, porque era preparación y aparejo de la verdadera que la llamaban la fiesta grande de los muertos, donde se les hacía a los grandes su solemnidad”. Durán la ubica en el 28 de agosto de nuestro calendario y nos dice: “era día solemnisimo y principal, donde se sacrificaba un gran número de hombres, en lo cual consistía la solemnidad y excelencia de las fiestas”.

¹¹ James Frazer, *La Rama Dorada*, FCE, México-Buenos Aires, 1956, pp. 430-431.

¹² Véase Isabel Lagarriga Attias y Juan Manuel Sandoval Palacios, *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México*, Gobierno del Estado de México, Toluca, 1977.

cuidado a los moribundos y el trato a los difuntos así como la celebración del ya citado Día de Muertos.

El cuidado de los muertos es tan importante que las luchas del pueblo han girado gran parte de las veces en torno a su cementerio. La primera por su ampliación que se inició en 1941;¹³ y, hace cerca de 30 años, en contra de las autoridades de la Delegación, que por esas fechas querían cerrarlo. Existe un comité de voluntarios que se encarga del orden, limpieza y cuidado de las actividades que se realizan en el cementerio, así como de abrirlo todos los domingos y estar al tanto de la colocación de las ofrendas y la misa que se ofrecen en las fiestas del 1 y 2 de Noviembre.

RITOS MORTUORIOS

Separación

De acuerdo con Arnold Van Gennep,¹⁴ la muerte, al igual que el nacimiento, la pubertad social, el matrimonio, la paternidad, la progresión de clase y la especialización ocupacional, quedarían incluidas dentro de lo que definen como ritos de paso, que podrían dividirse en fases: de separación, de transición y de incorporación.¹⁵

La celebración del Día de Muertos, quedaría incluida en la última fase. Respecto a las fases primera y segunda, diremos rápidamente que del moribundo se encargan su familia y los miembros de la Orden Tercera Franciscana del lugar, quienes lo confortan con oraciones. Los Hermanos Eucarísticos se encargan de llevarle la hostia durante el tiempo que dura la enfermedad.

La forma como se amortaja al difunto conserva una mezcla de elementos prehispánicos y católicos, como es que a los adultos se les coloca en la mano izquierda un crucifijo y una vela, y en la derecha una o dos varas de membrillo para que se abran paso al enfrentar las vicisitudes que encontrarán durante el camino al mas allá.¹⁶ Durante este viaje el difunto puede toparse con animales y víboras que echan fuego por la boca. A los niños no se les coloca esta vara y su velorio y entierro son festivos. Existe el relato de la muerte de una anciana de cerca de 100 años referido por su nieta:

Pocos días antes de morir mi abuelita me dijo: ya falta poco para que me vaya, cuando me muera quiero que me pongan sobre un petate, en la cocina

¹³ Véase Gabriel García Maroto, "Coyoacán y su diversidad. El valle de México. Gestos y resonancias México", en *Hora de México*, 1941, México, pp. 35-42.

¹⁴ Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986, p. 13.

¹⁵ Véase William A. Douglas, *Muerte en Murélagua. El contexto de la muerte en el País Vasco*, Barral Editores, Barcelona, 1973; Víctor W. Turner, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988; Jesús Jáuregui, "Teoría de los ritos de paso en la actualidad", en *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Nueva época, #68)*, octubre-diciembre de 2002, México, pp. 61-95; y Lourdes Báez Cubero, *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales y ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, 2005.

¹⁶ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 313-317. Refiere que era común en el México prehispánico que las personas muertas cuyo destino era el Tlalocan, llevaran entre otras cosas una vara en la mano. El camino al Micltlán estaba lleno de peripecias para el muerto: se encontraba con dos sierras que chocan, ocho páramos y ocho collados, un lugar de viento frío como navajas y una culebra que cuidaba el camino. Como puede verse, en la Candelaria sólo se ha conservado la creencia de la culebra que ataca a los difuntos.

de la casa, para que me despida de la tierra y ahí me pongan un pañuelo con maíz y otro con frijol, para que tenga sustento en el camino.

Al muerto, si es mujer y aún puede ponerse su traje de novia, se le enterrará con él. A los niños se les entierra vestidos de san Francisco, san José, o de alma gloriosa. Si es niña se le viste de blanco o con el traje de la Purísima. Son los padres los que hacen el vestido, pero los que los visten y costean los gastos del velorio y entierro son los padrinos de bautizo.

Si los que mueren son jóvenes solteros se les sepulta vestidos de blanco. Lo mismo hacen con las mujeres que mueren vírgenes, independientemente de su edad.

En el sitio donde muere un adulto se coloca una cruz de cal o de ceniza que representa el lugar donde estuvo en su último momento. Al lado se ponen flores y una veladora. Debajo del cadáver se dispone un recipiente con vinagre y cebolla para que absorba el olor de la descomposición.

Al muerto se le vela toda la noche, a excepción de los que mueren de algún mal contagioso o de cáncer, que son enterrados enseguida. A los asistentes, la familia doliente les ofrece, por la noche, té de hojas, atole, café, mezcal y cigarros; por la mañana café y pan.

Las mujeres embarazadas pueden asistir al velorio, pero no deben aproximarse al cadáver porque el niño en gestación podría dañarlas.

Se piensa que el alma sale del cuerpo del difunto en el momento en que llega al panteón y tarda en llegar a su última morada. Por eso se necesita rezarle durante los nueve días siguientes para que su alma arribe con bien al otro mundo.

Transición

Durante los ocho días siguientes al entierro de un adulto, se reza un rosario a las ocho de la noche cerca de la cruz de cal o ceniza que permanece esos días en la casa, en el lugar donde murió. Después del rezo, la familia doliente ofrece café, atole y pan a los asistentes.

A los nueve días se “levanta la sombra”, o sea que, en medio de oraciones, se barre esta cruz con una escoba pequeña y se deposita en una caja que se lleva primero a la iglesia en donde se celebra una misa y posteriormente se le entierra en el panteón, debajo de la cruz que ese día se coloca en la tumba.

Incorporación

Una vez concluida la ceremonia antes descrita, la familia recuerda al muerto mediante un luto que puede durar hasta un año. En el aniversario de su muerte igualmente se le recuerda con la celebración de una misa y con una comida funeraria ofrecida en la casa de los deudos a los asistentes a la misa. Dicha comida se compone de tamales y tortas sin carne, pues en esa ocasión se guarda vigilia como en Viernes Santo. Se ofrecen también pastelitos y atole. El día de los Fieles Difuntos se recuerda igualmente al fallecido y se le hace la ofrenda correspondiente.

Los gastos que ocasionan todos estos ritos son elevados, lo que hace que los familiares comenten que “el muerto nada se lleva, pero nada deja”. La erogación de las sumas que se necesitan para cumplir con los ritos, muestra muy a las claras el compromiso que los miembros de una familia mantienen para con sus muertos.

Es de hacer notar que el recuerdo de un muerto perdura (en los sobrevivientes). La memoria alcanza por lo general hasta los bisabuelos, que aunque no se hayan conocido, se les recuerda por su nombre y se les venera y se les hace una ofrenda el Día de Muertos.

CELEBRACIÓN DE LOS MUERTOS

El día 1 de noviembre se celebra en la Candelaria la fiesta de los difuntitos dedicada a los muertos niños, que si mueren bautizados van directamente al cielo, en donde se convierten en “angelitos”. El día siguiente se dedica a los muertos grandes (personas fallecidas adultas).

Se dice que los difuntitos llegan al pueblo el 31 de octubre a las ocho de la noche. Se van al día siguiente a las seis de la tarde. Dos horas después llegan los muertos adultos, quienes parten a las seis de la tarde del día 2 de noviembre.

Existe la creencia de que durante su estancia en el poblado realizan un recorrido del panteón a su antigua casa, de la que salen a las siete de la mañana para ir a la iglesia a oír misa, regresan otra vez a la que fue su antigua vivienda y vuelven a las tres de la tarde a la iglesia para la hora del rosario. Por último, hacen un nuevo retorno a su casa a las seis de la tarde para, por fin, retirarse al reino de los muertos. Se alumbra su camino hacia el “más allá” con las ceras que sus familiares depositaron en las ofrendas hogareñas

o de las que se ponen en el panteón. Gozan también de las viandas que se colocan para ellos en la ofrenda del altar doméstico o en el cementerio.

Ofrendas

Las ofrendas domésticas se colocan dentro de la casa en el altar familiar. De ellas los muertos absorben sólo el aroma. Tanto la ofrenda doméstica como la del panteón varían, según se trate de la dedicada a los niños o a los adultos. El día 1 de noviembre se coloca, para los difuntitos, fruta, postres de calabaza, arroz con leche, tamales de dulce, calaveras de azúcar y dulces de almendra. Se les pone también un vaso con agua y pan especial para estas celebraciones (goyetes, alamanes, chamberines y bollos) . Se enciende copal y se ponen flores, principalmente cempasúchil y sempiterna. Se encienden veladoras y ceras, una por cada difunto.

A las ocho de la noche de ese mismo día, se arregla la ofrenda para los muertos grandes, pues ésta es la hora de su llegada. La ofrenda consiste, además de lo señalado para el caso de los muertos chicos, en comida de gusto más condimentado: mole, tamales de salsa y otros guisados. Se coloca licor, tabaco, refrescos, cerveza o tequila, según haya sido la costumbre del muerto en vida.

Fuera de la casa se ponen pétalos de cempasúchil regados por el suelo y copal encendido para marcarles el camino. Para facilitar su entrada a la que fue su antigua vivienda, se deja todo abierto. A la hora que se piensa que llegan los muertos, el jefe de familia les dirige la palabra explicándoles que se les recordó y como prueba de ello se les puso su ofrenda.

La colocación de la misma sigue todo un ceremonial. Es el jefe de familia el que dirige la operación y su esposa la que la ejecuta. Ambos recuerdan de memoria a los parientes a quienes se les debe ofrendar y a medida que arreglan el altar doméstico con las distintas cosas que se van a poner, repiten el nombre del muerto al que se las dedican. Se empieza de izquierda a derecha y la secuencia es: primero las frutas, luego los panes, enseguida las veladoras o ceras, el alimento y el copal. Las flores se disponen de antemano en grandes floreros. Se agrega una ofrenda para el ánima sola, otra por el ánima del purgatorio y por último otra más "por las ánimas olvidadas que ya nadie recuerda". En la instalación del altar de muertos están presentes los hijos, nueras, nietos y, si los hay, bisnietos, que ese día se reúnen en casa del padre jefe de la familia.

Es tan importante esta celebración que muchas personas aunque ya no vivan en el poblado y radiquen en otros lugares de la república, hacen un viaje especial para reunirse con los suyos en esas fechas. Una vez instalada la ofrenda, la familia cena. Se prepara para la ocasión un postre de tejocote, calabaza y piloncillo. Se come el citado pan de muerto y se bebe un ponche de guayabas y tejocotes, al que se le pone licor.

Retiro de la ofrenda

El 3 de noviembre se retira la ofrenda. Ese día la familia se reúne para comérsela; si sobra, se reparte entre los miembros de la familia asistentes para que se la lleven a sus casas. Las velas se dejan prendidas por periodos cortos durante todo el mes, ya que noviembre está dedicado a las ánimas. Durante este tiempo se reza todas las noches un rosario. La ofrenda del panteón se reparte entre los integrantes de dicho comité.

El ritual doméstico de poner la ofrenda para los difuntos inicia cuando un matrimonio pierde a un hijo. Antes de que esto suceda, esta celebración se lleva a cabo en la casa de los padres del esposo, lo que es una forma patrilínea de continuar la tradición de ofrendar a los ancestros. Sin embargo, un matrimonio puede, además de celebrar este día en su hogar (si ya padecieron el fallecimiento de un hijo), visitar junto con sus descendientes tanto la casa de los padres del hombre, como a la de los de la mujer. Por lo regular se visitan los dos lugares. Compadres, vecinos y amigos asisten de visita en estos días.

EL HALLOWEEN

Como sucede hoy en casi todo nuestro país, no es difícil encontrar en La Candelaria familias con hijos jóvenes que celebran el Halloween, festejo que hemos importado de los Estados Unidos.¹⁷ Esta fiesta apareció en la Candelaria desde los años setenta y aunque se celebra con menor impacto que la fiesta del Día de Muertos, no es difícil escuchar la música moderna que desde aparatos electrónicos, ameniza bailes de disfraces de monstruos o brujas. Igualmente, pululan por el pueblo niños vestidos de brujas u otros seres macabros, que portan calabazas de plástico para pedir “su calavera”. Empero, esto no ha mermado para nada el interés de la celebración local por el Día de Muertos.¹⁸

¹⁷ Antigua fiesta del Samhain, del año nuevo celta que se celebraba el 1 de noviembre. Al cristianizarse se conoce como All Hallows, de donde nació la palabra Hallowe en o Eve of All Hallows, víspera de Todos Santos que se celebraba el 31 de octubre. En ese día se ofrecían alimentos y bebidas a personas disfrazadas que recorrían esa noche las viviendas. Véase Teresa E. Rhode, *Tiempo sagrado*, Planeta, México, 1990, pp. 141-150.

¹⁸ Véase Stanley Brandes, “El día de muertos, el halloween y la búsqueda de la identidad nacional”, en *Alteridades* (#20), julio-diciembre de 2000, UAM-I, pp. 7-20.

CONCLUSIÓN

Como podemos ver, la permanencia de las tradiciones relacionadas con el cuidado y propiciación de las relaciones de los vivos con los muertos en la Candelaria, Coyoacán, constituye una forma de reforzamiento de los lazos sociales que trascienden tiempos, espacios y, en este caso, al embate de la urbe que de manera agresiva empieza a invadir la zona.

La importancia que tiene la celebración del Día de Muertos constituye una forma de resistencia cultural que favorece el mantenimiento de la identidad de este pueblo, que se resiste a modificarse pese a la urbanización y a los cambios estructurales que ésta conlleva.

Bibliografía

- Báez Cubero, Lourdes, *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales y ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, 2005.
- Brandes, Stanley, "El día de muertos, el halloween y la búsqueda de la identidad nacional", en *Alteridades* (#20), julio-diciembre de 2000, UAM-I, pp. 7-20.
- Douglas, William A., *Muerte en Murélagua. El contexto de la muerte en el País Vasco*, Barral Editores, Barcelona, 1973.
- Durán, Diego, *Historia de los indios de la Nueva España e islas de tierra firme*, Porrúa, México, 1967.
- Foster, George M., *Cultura y conquista*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1966.
- Frazer, James, *La Rama Dorada*, FCE, México-Buenos Aires, 1956.
- Garay Hausen, L. y M. Herrera Lavore, "Cultura popular como patrimonio", en *Habitación. Problemas de vivienda y urbanismo* (#6), abril-junio de 1982, pp. 45-33.
- García Maroto, Gabriel, "Coyoacán y su diversidad. El valle de México. Gestos y resonancias México", en *Hora de México*, 1941, México, pp. 35-42.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, Siglo XXI, México, 1967.
- Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Económicos, México, 1978.
- González Torres, Yólotl, "Culto a los muertos entre los mexicas", en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (#14, tomo II), 1976, México, pp. 37-44.
- Jáuregui, Jesús, "Teoría de los ritos de paso en la actualidad", en *Antropología, Boletín Oficial*

del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Nueva época, #68), octubre-diciembre de 2002, México, pp. 61-95.

Lagarriga Attias, Isabel y Juan Manuel Sandoval Palacios, Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México, Gobierno del Estado de México, Toluca, 1977.

López Austin, Alfredo, Cuerpo humano e ideología, UNAM, México, 1980.

Matos Moctezuma, Eduardo, Muerte al filo de la obsidiana, SEP, México, 1975.

Parker, Cristian, Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista, FCE, México, 1986.

Rhode E., Teresa, Tiempo sagrado, Planeta, México, 1990.

Sahagún, Fray Bernardino de, Historia de las cosas de la Nueva España, Porrúa, México, 1956.

Turner, Victor W., El proceso ritual, Taurus, Madrid, 1988.

Van Gennep, Arnold, Los ritos de paso, Taurus, Madrid, 1986.

LOS CHONTALES TABASQUEÑOS Y LA CONMEMORACIÓN DE LAS ÁNIMAS

CATALINA RODRÍGUEZ LAZCANO



Catalina Rodríguez Lazcano es investigadora-curadora de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología e Historia. Las fotografías de este artículo son de la autora.

El sentido de la celebración de Día de Muertos varía según la perspectiva desde la cual se tenga contacto con ella. Para los pueblos de tradición mesoamericana, que la viven como parte de su cultura, la conmemoración de las ánimas de los difuntos es un acto social y un culto religioso a los antepasados, mientras que para los habitantes de las ciudades y ocasionales visitantes de las comunidades tradicionales, las ofrendas de muertos son ante todo una recreación artística y una proeza de imaginación.

Esta diferencia en la percepción de unos y otros requiere ser ventilada para una mejor elaboración de las políticas públicas relativas al fomento del turismo, pues es indudable que la declaratoria de la celebración de la festividad indígena dedicada a los muertos en México como patrimonio de la humanidad, por parte de la UNESCO, tendrá como consecuencia el aumento de la demanda turística hacia los lugares donde se encuentra presente.

Ante todo, valdría la pena tener presente que la celebración va más allá de la colocación de una ofrenda, que varía de lugar a lugar por razones culturales, económicas y sociales y que se modifica también con el transcurrir del tiempo, en tanto que los pueblos cambian constantemente. De este modo, conviene deshacerse de modelos preconcebidos y evitar las comparaciones simplistas para acercarse a las diferentes regiones con el ánimo de conocer lo que las culturas locales han construido para conmemorar a sus difuntos. Aquí vamos a referirnos al caso de los chontales de Tabasco para mostrar el interés que puede presentar una celebración a los muertos, modesta en lo que a la ofrenda se refiere, pero profunda en los aspectos social y religioso.

Los chontales de Tabasco viven principalmente en los municipios de Nacajuca, Centro, Centla, Jonuta y Macuspana, que conforman una región

otrora rica para la agricultura y la pesca. En la actualidad la explotación del petróleo y el crecimiento de las ciudades dificultan los trabajos del campo, por lo que muchos habitantes de esta región optan por otras alternativas, como son los trabajos poco calificados y mal remunerados en la misma zona o fuera de ella. La magnitud de los cambios también ha afectado el control de su antiguo bagaje cultural. No obstante, cualquier chontal reconoce la existencia de las ánimas y la necesidad de cuidarlas durante sus viajes y estancia entre los vivos; a cambio, las ánimas los protegen a ellos y a sus familias. Dicha atención revela varios aspectos de la cultura chontal: la persistencia de tradiciones antiguas, a pesar de estar inmersos en la modernización de la región; la necesidad de integrar a las ánimas al grupo familiar y la propia necesidad de saberse integrados a una parentela aun después de la muerte.

LAS ÁNIMAS DEL GRUPO DOMÉSTICO

Si consideramos a las ánimas como integrantes del núcleo doméstico es posible ver los rituales funerarios y de culto a las “sombras” como expresiones de la organización social, específicamente de un tipo de relaciones sociales. Quizá entonces sea más correcto observarlos como actos sociales con sentido religioso, en lugar de actos religiosos con sentido social, como frecuentemente se les ha descrito, y señalar en segundo término su efecto como reforzadores de la identidad.

Con el enfoque que aquí se ensaya, las celebraciones de noviembre aparecen como una parte del conjunto de acciones de reciprocidad entre personas y ánimas a lo largo de sus respectivos ciclos de vida; son parte del intercambio equitativo, necesario entre individuos que comparten una historia y un destino común, y sirven para que las familias, y más ampliamente las sociedades locales, se sigan reproduciendo como tales.

Los poblados chontales mantienen un arraigado culto a las ánimas, con características que responden a su tradición, sobria y frugal en comparación con la de otras regiones de México, quizás influida por el hecho de haberse vuelto una práctica clandestina a raíz de las reformas anticlericales y “desfanatizadoras”, llevadas a cabo por el gobernador Tomás Garrido Canabal¹ y sus seguidores. Dicha política penetró incluso en las comunidades más tradicionales, al grado de negar la cultura chontal y de que en los

¹Tomás Garrido Canabal mantuvo el poder político de Tabasco durante casi 15 años. Fue gobernador de esa entidad en cuatro ocasiones: en 1919, de 1921 a 1924; en 1926, y de 1931 a 1934. N. del E.

censos de población dejara de registrarse a los hablantes de esa lengua al considerar homogénea a toda la población tabasqueña hasta 1970, cuando volvieron a incluirse los hablantes de chontal en las estadísticas.

Los usos tradicionales comenzaron a experimentar un florecimiento a partir de que cesó su prohibición e incluso, en la década de 1980, se estimuló la práctica abierta y el rescate de usanzas ya desaparecidas. Así, de ser un pueblo que se suponía extinto junto con sus costumbres, el chontal tabasqueño, en medio de sus limitaciones económicas, tiene ahora —como en realidad siempre tuvo— el propósito de persistir, aun cuando sus manifestaciones no correspondan a estereotipos y a veces parezcan evidenciar pobreza cultural. Por el contrario, incluso en los hogares que ya no se reconocen a sí mismos como chontales, por medio de su religiosidad se trasluce el sentimiento de solidaridad con las ánimas de sus difuntos.

Los ámbitos donde esto sucede son espacios públicos (la iglesia y el panteón) y el privado (la casa familiar). Los rituales de acercamiento entre vivos y ánimas se realizan gracias a la intermediación de los especialistas, aunque algunas prácticas las suele realizar la propia gente.

Entre los cuidados a las ánimas son bien conocidos aquellos que hacen necesaria la participación de un especialista para “confesar” al moribundo y liberar a su ánima de cargas que pudieran evitar su entrada al lugar de descanso. Liberada del cuerpo biológico, el ánima permanecerá con su familia durante ocho días, hasta que ella misma sea velada y conducida a la entrada del camino que la llevará a su nueva morada, desde donde intercederá por los suyos. Más adelante retornará a su antigua casa cada mes de noviembre, guiada por la luz de las velas, el olor del copal y los rezos, para atender la invitación a degustar pozol o chorote.

Con los cuidados que los grupos parentales dispensen a sus ánimas, cada miembro de la familia adquiere la certeza de que cuando llegue su turno de estar del otro lado, su “sombra” recibirá un trato igual por parte de sus parientes vivos durante los rituales de velación y recibimiento de la visita anual.

VELACIÓN Y DESPEDIDA DE “LA SOMBRA”

Esta ceremonia se lleva a cabo a la semana y al año del fallecimiento de una persona. Su importancia y solemnidad son equiparables al funeral del

individuo biológico, pues se trata de un “velorio de la sombra”, es decir, es una despedida del ánimo, que tras haber permanecido en su casa durante una semana, libre del cuerpo, es despedida para que pase a “vivir” al espacio dedicado a las ánimas, de donde volverá el mes de noviembre de cada año.

Una “velación de sombra” pone en marcha el intercambio de favores que se deben mutuamente los participantes de una red de relaciones. Así fue en la “novena” celebrada por el ánimo de don Manuel Santos, la cual ocurrió un lunes 30 de octubre, fecha muy cercana a la de la llegada de las ánimas. Ese año el poblado de Tecoluta sufrió una inundación por el desbordamiento del río. No obstante, aquel lunes su familia se aprestó para la ceremonia desde temprano. Una docena de mujeres, entre familiares consanguíneas y de rito, así como alguna vecina, fueron convocadas por la esposa del difunto para que la ayudaran. Acarrearon agua del pozo de la iglesia y cocieron maíz y frijol en grandes tinas a la orilla de la carretera, debido a que su solar se encontraba totalmente anegado, como la mayor parte del poblado. Cuando el nixtamal y el frijol estuvieron listos, las mujeres se reunieron debajo del portal de la casa para molerlos y preparar tamales, envueltos en grandes hojas cocidas llamadas to’,² que previamente los hombres habían recolectado en el monte, como llaman al campo los habitantes de las planicies.

Para el ritual invitaron a tres rezadores, quienes prepararon, frente a la mesa del altar doméstico y sobre el piso, una cama de hojas de to’. Encima pusieron ramas de una planta llamada monte calvario (y hubieran querido poner ramas de muralla, como marca la tradición, pero no encontraron debido a las inundaciones). Luego pidieron a dos hombres jóvenes que ensartaran en dos hilos las flores blancas que tenían previstas para el caso. Sobre la cama de hojas y de ramas que se había colocado a los pies del altar dispusieron la sarta de flores más larga en sentido perpendicular a la mesa del altar y la otra en sentido transversal a la primera, con lo que formaron una cruz de unos 50 centímetros de longitud. En cada extremo de la cruz, a la que llamaron “sombra”, prendieron una veladora; en un sahumador quemaron incienso y acercaron una taza de plástico con agua bendita traída de la iglesia y una rama de monte calvario para asperjarla (véase Fotografía 1).

Una vez preparada la “sombra” los tres especialistas comenzaron a rezar. Entre cada misterio del rosario, se rociaba agua bendita sobre la “sombra” y sobre el altar. Al final del rosario, dos de los rezaderos se saludaron

² Too ah ob significa en maya envolver arrebujando con yerbas, hojas o paño. Véase Antonio de Ciudad Real (atribuido), Calepino Maya de Motul, Plaza y Valdés, México, 2001, p. 550. Con la misma hoja de to’, el 3 de mayo se “viste” o forra la llamada Cruz mayor de la iglesia de Tecoluta.



Ceremonia de velación de la sombra de don Manuel Santos.
(Fotografía 1)

de mano entre ellos y se sentaron, mientras que el tercero continuó con el rezo en voz baja, sahumando la cruz de tanto en tanto. Luego los hombres que intervinieron en el acto solemne tomaron chorote servido por el anfitrión en jícara ahumada y con una cuchara para agitarlo. Con este acto finalizó la participación de los especialistas en la despedida del ánima; el resto correría a cargo de la familia extensa.

Al día siguiente, el martes 31 de octubre, la familia de don Manuel se reunió para comer los tamales preparados desde el día anterior y para “levantar la sombra”, llevarla al panteón y depositarla encima de la tumba. El traslado se hizo en cayuco, pues el cementerio quedó aislado por la inundación. Los restos de la “sombra” fueron dejados sobre la losa blanqueada, sujetos a que el sol, la lluvia y el viento los desintegraran. De este modo la familia despidió al ánima en la puerta de entrada de su lugar de reposo: el hoyo abierto en la tierra para depositar al difunto es usado una semana más tarde por el ánima como conducto de paso para su traslado al lugar de descanso.

De regreso a la casa todos los familiares y acompañantes bebieron chorote y los que no lo habían hecho, comieron tamales. Poco después de las cuatro de la tarde los asistentes comenzaron a retirarse hasta quedar sólo el grupo doméstico. Esta misma ceremonia se repetiría en el aniversario del deceso.³

³ Según un testimonio recogido por Harris (citado en Mora y González, p. 7), al llevarse al cementerio la sombra, ésta sigue vagando por la tierra a lo largo de un año. Quizá la velación de aniversario responda al hecho de que no hay certeza de que el ánima haya terminado sus asuntos pendientes y se haya ido después de la novena. Según Ruz (p. 556), durante este tiempo las ánimas “recogen sus pasos” y se despiden del paisaje que habitaron.

El duelo de la familia es atenuado por la certidumbre de que la despedida no es definitiva. El cuerpo muere, pero al hacerlo su ánima sigue viviendo, intercede por sus parientes, viaja, regresa, disfruta los regalos, convive con su familia, hasta que llega la verdadera muerte: el olvido de sus descendientes y familiares.

RETORNO DE LAS ÁNIMAS

En principio, el regreso de las ánimas se espera desde el día 1 de noviembre a las 12 horas, aunque en realidad pueden llegar en cualquier día del mes y permanecer deambulando en el pueblo hasta el día de san Andrés. Sólo en las poblaciones urbanas se conmemora a los difuntos los días 1 y 2, con el consecuente encarecimiento de las flores y la aglomeración en los panteones, además de los consabidos concursos y exposiciones de ofrendas.

Estos concursos, dicho sea de paso, si bien tienen el mérito de difundir y hasta promover una tradición, paradójicamente demuestran por qué la conmemoración ha perdido sentido en la ciudades, pues los lugares donde se realiza no son sagrados y los protagonistas no son las familias. Así, por poner un ejemplo, un sábado 4 de noviembre un grupo de profesores de la Escuela de Música y Danza La Ceiba, de Villahermosa, llegó al Museo de Cultura Popular de la misma localidad y en cosa de una hora montó una ofrenda "chontal", se hizo la inauguración y todos se retiraron. El contexto laico y pedagógico de este tipo de actos despoja a la celebración de las ánimas del carácter místico originario que le imprimen los contextos sagrados (el panteón, la iglesia y el altar doméstico) y los grupos familiares que invitan a sus ánimas. En las comunidades chontales, a diferencia de las ciudades, los llamados días de difuntos se viven como un tiempo destinado a la realización de una serie de cuidados para las ánimas.

La recepción de los visitantes corre principalmente a cargo de la familia de cada uno, pero a veces el ritual requiere conocimientos especializados, por lo que es necesario acudir a un rezandero o incluso a un representante de la Iglesia, aunque esto no es fundamental. Los espacios donde se llevan a cabo los actos de recepción y honra a las ánimas se localizan en el panteón, en la iglesia y en los hogares.

En el panteón

El primer contacto con las ánimas visitantes se lleva a cabo en el panteón;

por ahí se fueron y por ahí regresan a partir del atardecer del día 1 de noviembre. Por ello es importante que con anticipación se limpie el recinto, se deshierbe, se encalen los muros y fachadas y se repinten las lápidas. A partir del 1 de noviembre, o a más tardar el 2 de noviembre, los panteones limpios esperan la llegada de los grupos familiares que asisten a las misas programadas en la mañana, o bien acuden por la tarde para encender las velas que iluminarán el arribo de las ánimas. Al panteón de Tapotzingo, desyerbado desde la víspera, el día 1 la gente acudió por la mañana a pintar y a colocar coronas de flores artificiales llamadas “sombras”, y en la tarde llevaron velas que mantuvieron encendidas durante toda la noche, hasta el otro día. En cambio, en Guaytalpa la mayoría de la gente decidió posponer el encendido de velas para el día siguiente. La costumbre dicta que la gente comience a llegar a las cuatro de la tarde, todavía con sol candente, encienda sus velas y se retire alrededor de las siete de la noche (véase Fotografía 2).



Arreglo de las tumbas en ocasión de Días de Muertos.
(Fotografía 2)

El día 2 a las once de la mañana el panteón de Nacajuca estaba a reventar de gente que llevaba flores y velas. Por la noche únicamente permanecían las velas encendidas en las tumbas. Por su parte, en Guaytalpa, por la mañana del 2 también había gran actividad en el panteón en espera de

la misa. Pasadas las 12 el sacerdote llegó y comenzó el oficio ante una concurrencia arreglada, con ropa nueva los que podían. Al terminar la misa, el sacerdote bendijo tumbas a petición de los familiares. Con ello concluyó la participación del clero en la fiesta en el ámbito del panteón (véase Fotografía 3).



Misa en el panteón de Guaytalpa. Las llamas de las velas de las tumbas se protegen con enramadas.
(Fotografía 3)

Vistas detenidamente, las actividades descritas tienen como finalidad renovar la sacralización del lugar; para ello se purifica mediante el aseo, el arreglo y la celebración de oficios religiosos. Estos actos preparan la llegada de las ánimas en terreno sagrado, donde son recibidas por algunos familiares, también aseados y arreglados para la ocasión, lo que podría interpretarse como un acto de expurgación.

La iglesia

Con el fin de renovar la sacralización del espacio y del tiempo en que retornan las ánimas, en las iglesias de los poblados chontales también se hacen preparativos para recibirlas con una ofrenda. Su organización corre a cargo de las autoridades tradicionales personificadas en los “patrones”.

Los patrones son los miembros del patronato, nombrados en asamblea por la mayoría del pueblo, para fungir como representantes y responsables de la iglesia.⁴ Otros actores importantes en estas fechas son los rezadores, receros, oradores o rezaderos, hombres mayores o de mediana edad cuyo dominio de las oraciones y su aplicación los colocan en un sitio de respeto en la escala social.⁵ De entre ellos destacan los ofrenderos, aquellos que han acumulado mayores conocimientos del ritual y por lo tanto mayor reconocimiento de su comunidad.⁶ Su función principal es bendecir las ofrendas que han de ser entregadas a un santo el día de su fiesta,⁷ pero también son buscados para hacer la invitación a las ánimas para que reciban sus ofrendas en la iglesia y en las casas. Los patrones, junto con los rezadores, constituyen el cuerpo de especialistas que intervienen durante los actos solemnes de un ofrecimiento.

Aunque sería lo deseable, no en todas las iglesias se llevan a cabo misas en la temporada de difuntos, pues los sacerdotes del clero católico de la región no se dan abasto para cumplir las múltiples solicitudes que les hacen en los dos primeros días de noviembre. Por lo mismo, las misas pueden ser omitidas en las iglesias, pues en la temporada de difuntos las ofrendas son el acto principal y en estos ofrecimientos el papel protagónico y el control de la iglesia, quizá por la falta de sacerdotes, lo tienen los rezaderos y los patrones.

Las ofrendas de bienvenida en la iglesia se realizan el primero o los dos primeros días del mes. Durante estos actos la gente también deja en manos de los especialistas la celebración del ritual, ya que se trata sencillamente de un convivio de ánimas antes de distribuirse hacia sus respectivas casas. Todas las personas saben que a mediodía en el templo tiene lugar el acontecimiento, las campanas se los comunican, pero no consideran necesaria su presencia testimonial en el acto, sobre todo el primer día.

Guaytalpa es uno de los poblados en cuya iglesia se llevan a cabo ofrendas los dos primeros días de noviembre, como ocurrió en 1999. El día 1 de noviembre en la mañana dos patrones y cuatro hombres mayores colocaron una mesa cerca de la salida del edificio, y la cubrieron con manteles blancos de orilla de encaje. En cada pata de la mesa amarraron ramas de monte calvario. Sobre este altar, en el centro de la parte posterior pusieron un portarretrato con una imagen del ánima bendita, enfrente una veladora y en el suelo un incensario y 12 velas en formación (véase Fotografía 4).

⁴ Carlos Incháustegui, Chontales de Centla. El impacto del proceso de modernización, Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, 1985, p. 47.

⁵ Es común que los rezadores sean también yerbateros o médicos tradicionales. Al respecto, véase Susana Cadena Kima-Chang y Susana Suárez Paniagua, Los chontales ante una nueva expectativa de cambio: el petróleo (Serie de Antropología Social #79), INI, México, 1988, p. 186.

⁶ *Ibidem*, p. 185.

⁷ *Ibidem*.



Ofrenda en la iglesia de Guaytalpa, encabezada por los patronos.
(Fotografía 4)

Cerca del mediodía colocaron bancas para formar un cuadro con el altar en preparación. Con muy escasa asistencia dio inicio el rosario. Al final, cuatro hombres y una anciana, por turnos, tomaron el brasero y sahumaron velas y altar. Luego se despidieron cada uno de mano. El altar se quedó tal cual, pues al día siguiente habría una ofrenda. A lo largo de la tarde, la noche y la mañana siguiente, la gente continúa llegando para encender sus velas y veladoras y sustituir las que ya se han consumido.

Al día siguiente, 2 de noviembre, en Guaytalpa hay una participación más directa de la población en el ritual que se lleva a cabo en la iglesia. Antes del mediodía se hace otro rezo frente al mismo altar que ahora incluye una imagen de san Andrés, y esta vez la ofrenda ostenta una variedad más amplia de regalos. La gente colabora con cosas como jícaras con chorote y pozol, platos de dulce, veladoras, velas, flores, ramas de monte calvario, para adornar el altar y coronas similares a las “sombras”, de flores naturales y artificiales.

Un último rezo tiene lugar el día en que se retiran las ánimas, con las mismas características del ocurrido el primer día.

En las casas

Luego de su tránsito por los panteones y las iglesias, las ánimas se dirigen a casa a buscar las ofrendas que les tienen preparadas sus familiares. A diferencia de la recepción en los panteones, que debe efectuarse el 1 o el 2 de noviembre, la colocación de la ofrenda puede hacerse en cualquier día del

mes dedicado a los difuntos, dado que no se irán hasta el 30, día de san Andrés. Las preferencias y las posibilidades económicas determinan el mejor día para el ritual, de tal manera que el efecto general se diluye a los ojos del visitante esporádico. Las fechas en que es posible observar más altares son los días 1 y 2, cuando las ánimas llegan, y el 30 de noviembre, cuando se les despide y los pueblos vuelven a su normalidad. Los días de la semana que la gente prefiere poner su mesa son sábado, domingo y, sobre todo, lunes, pues consideran que es el mejor día por ser el especial para las ánimas dentro de su mes.

En el interior de los hogares se recibe a los visitantes con alimentos, aroma de copal, oraciones y luz de velas. Para tal acontecimiento, las familias hacen todos los preparativos necesarios y pueden, en un momento dado, hacer ellas mismas el ritual del ofrecimiento. Con dicho acto el espacio de las casas también renueva su carácter sagrado, pero a diferencia del panteón y de la iglesia, sus habitantes pueden jugar el papel de intermediarios entre las ánimas y los demás familiares. No obstante, muchas veces es preferida la presencia de un especialista para que lo haga y con ese fin mandan llamar un rezador, nunca un sacerdote.

El contenido y la colocación de las ofrendas pueden ser tan variados como las familias mismas, pero según don Apolonio, rezadero de Tecoluta, en rigor las ofrendas deben llevar flores como metalé y presidente; choroche servido en cuatro jícaras o en mazorcas de cacao ahumado (cocox box); velas y veladoras que se mantienen encendidas todo el mes, y se debe volver a hacer ofrenda el día de san Andrés para despedir a las ánimas.

En la práctica, como decíamos, las versiones de la ofrenda varían ampliamente, aunque casi siempre suelen encontrarse uno o varios de los elementos indispensables mencionados por don Apolonio. Así, por ejemplo, en Mazateupa encontramos varios altares domésticos con sencillas ofrendas, como el de doña Petrona, quien pone pozol y veladoras en una tabla fija a la pared a manera de repisa, donde permanentemente tiene una imagen del Señor de Tila. Asimismo, en Tecoluta, la familia de don Luis pone su ofrenda el día 2, en el suelo, sobre hojas de to' que recogen en el popal; consiste en pozol y copal. Horas después todo lo que queda son las bases para asentar las jícaras y el sahumador o pulvení (p'ulub).

Una ofrenda más abundante contiene alimentos e incluso se pone dos días consecutivos. Ejemplos de ellas observamos en Mazateupa, Tapotzin-

go, Tecoluta, Vainilla y Guaytalpa. En el primer poblado, la dueña de una tienda afirma que la ofrenda del primer día lleva dulces de camote y de frutas, y la del segundo día, más complicada, lleva tamales y caldo con carne de res, de pollo o de guajolote (frecuentemente, estos dos últimos se ponen completos, separados del caldo). Ella la puso el día 18 debido a que antes fue a la ciudad de Cárdenas para ayudar a su madre a poner la suya.

En Tapotzingo, en la ofrenda del primer día se acostumbra poner dulces de camote, plátano y maíz molido, hechos con miel de cajón, así como un dulce llamado cha' o merendengue. Para el día 2 se hacen panuchos, tamales y caldo de res o de ave (gallina o pavo), conocido como pío, el cual es diferente al guisado denominado uliche. Éste se prepara hirviendo pollo en trozos o completo y cuando está bien hervido se agrega masa de maíz colada para espesar el caldo.

En Tecoluta, en casa de una familia de artesanos, por la mañana del día 3 se pone una ofrenda consistente en velas, 12 jícara chicas de chorote (cuando son grandes se ponen menos) y caldo.

En Vainilla, población donde ya se ha abandonado el habla chontal, la familia de una bordadora acostumbra poner su altar el día 2 a las 12; incluye en la ofrenda pozol con cacao, dulce de coco y piña, y tamales de masa colada con carne de pollo. Estos son diferentes de los maneá, los cuales son tamales preparados solamente con masa, sin carne, en los poblados de habla chontal. Para envolver los tamales colados también usa la hoja de to'. Luego, sin quitar las cosas de la mesa, a las once y media de la noche ella misma hace el rezo de ofrecimiento y agrega platos con más tamales colados, con pollo, café y chocolate, convidando a todas las ánimas en general. La familia permanece despierta hasta que se apaga la última vela. Vainilla es una excepción en cuanto a la costumbre de retirar los alimentos una vez que ha concluido el ofrecimiento, como ocurre en gran parte del área maya. Al día siguiente los tamales preparados, alrededor de 60, se reparten entre familiares y vecinos.

Por su parte, en Guaytalpa, el final del rosario que se hace el día 1 de noviembre a la una en la iglesia es la señal para el inicio de las ofrendas familiares. Los altares son presididos por imágenes religiosas, por ejemplo, el Sagrado Corazón y el Señor de Tila; contienen también velas, jícara de chorote y como alimentos dulce y tamales, los cuales permanecen una hora,

hora y media o el tiempo que dure el rezo y enseguida se retiran para ser consumidos, primero por el rezador y sus acompañantes, y luego por todos los presentes. Sólo se queda una jícara de chorote o pozol y, a veces, uno o dos tamales toda la noche.

En la misma población la ofrenda del día 2 se vuelve más compleja, sobre todo en aquellas familias que gozan de mejores posibilidades económicas. Después de mediodía, los rezadores comienzan a ir de una casa a otra, lo mismo humildes que más acomodadas, donde los han llamado para hacer el ritual del ofrecimiento de los tamales, el caldo y el pollo o el pavo partido en piezas. Como ejemplo de una ofrenda correspondiente a una familia de Guaytalpa de posición holgada, viene bien el caso de una familia de maestros. La ofrenda consistía en una mesa cubierta con un mantel blanco calado y un plástico transparente para protegerlo. Encima, recargadas en la pared había cuatro imágenes: dos de la Virgen de Guadalupe, un Sagrado Corazón y un Señor de Tila; había además un grupo de figuras de nacimiento, con borregos y burro, tres floreros con flores naturales y de papel, cuatro veladoras, un recipiente con estoraque y otro con agua bendita. Los alimentos eran los siguientes: cuatro vasos de plástico con chorote, un plato de tortillas, un recipiente con pozol y cuatro platos, dos para uliche y dos para dulce de papaya y de oreja de mico, respectivamente. Al pie del altar había cuatro veladoras en el piso (véase Fotografía 5).



Altar de una familia de profesionistas de Guaytalpa.
(Fotografía 5)

El rezador invitado en esta ocasión rezó el rosario en compañía de siete personas solamente, aunque había más en la casa. Terminado el rosario, un joven que había permanecido junto a él le fue diciendo los nombres de cada uno de los difuntos a quienes se dedicó ofrenda y oraciones. Al final el rezador sahumó el altar y luego lo hicieron todos los presentes.

Esta ofrenda podría sintetizar lo que ocurre en toda la celebración de los llamados Días de Muertos en la región chontal. En ella están presentes los elementos mínimos de una ofrenda tradicional, lo mismo que elementos nuevos representativos de la cultura urbana común a otras ciudades del país. Los miembros mayores de la familia conocen los elementos que se incluyen en las ofrendas tradicionales, pero también distinguen cuáles son imprescindibles y cuáles pueden experimentar transformaciones sin demérito o que su omisión es tolerable por causas de fuerza mayor, como el hecho de no haber podido clavar una ramita de albahaca en el pozol, según es costumbre, debido a que ahora no la consiguieron porque la crecida tapó todas las plantas.

Respecto a los alimentos, dos son los indispensables: pozol o su variante, el chorote, y caldo de carne o bien uliche. Los tamales no necesariamente se ponen en la ofrenda, pero sí se consumen en la familia y se convida a invitados. Por ello se preparan, siempre que hay posibilidades, en cualquiera de sus variantes, algunas de ellas especiales para la temporada. Entre éstas encontramos los que se envuelven en una hoja y una tortilla, y llevan frijol, pollo o pavo deshebrado. También se hacen tamales suaves de masa colada y de masa batida, cuya consistencia es dura; cuando no llevan carne se conocen como manea y se cuecen en tinas, bien envueltos con las mismas hojas y sobre leña. Estos tamales, de forma alargada, se ponen atravesados sobre los platos de caldo. Otro alimento especial que se compra en Guaytalpa es el pan, pero no se acostumbra ponerlo en la ofrenda, sólo comerlo.

No está de más recordar que en la mitología de los caribes o hach winik de Chiapas, emparentados lingüísticamente con los chontales, Hachakyum protegió a los hombres del diluvio; a cambio les ordenó venerar a sus dioses, para lo cual debían fabricar incensarios, rezar, hacer pozol sagrado y tamales ceremoniales.⁸ Todos estos elementos están presentes en las ofrendas de los chontales a sus ánimas, que si bien no pueden considerarse dioses, sí son las entidades intermediarias por participar de ambos mundos: el divino y el terrestre.

⁸ Mercedes de la Garza, "Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen", en Jesús Monjarás-Ruiz (Coord.), *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, INAH, México, 1987, p. 68.

Para servir los alimentos de la ofrenda, las familias utilizan platos, vasos y tazones de vidrio, plástico o porcelana, y consideran cosa del pasado el uso de cajetes “de tierra” o arcilla y de jícaras, pues —dicen— ya casi nadie los tiene. Lo cierto es que son muy comunes en las casas más modestas.

El tamaño y abundancia de la ofrenda en Guaytalpa también varían de acuerdo con los deseos y, sobre todo, las posibilidades de la familia. En el ejemplo mencionado de la casa de los maestros, la explicación sobre el tamaño de la ofrenda hizo referencia a que se trataba de una ceremonia sencilla, pues sólo es familiar, y por eso únicamente se puso un plato con tortillas. En otros casos, cuando se hace rosario en grande, la familia anfitriona invita a mucha gente y en el rezo se mencionan los difuntos de todos los invitados; al final comparten la comida que han ayudado a preparar, que suele ser una res completa y tamales. Estas ocasiones siempre han sido poco frecuentes y la gente las recuerda como grandes acontecimientos, pues implican un fuerte gasto difícil de enfrentar.

En este ámbito de las ofrendas domésticas encontramos los cambios más notables ocurridos a lo largo del tiempo. El cotejo de la situación actual y la que se presentaba a fines de la década de los setenta, y más aún la que se observaba en los cuarenta,⁹ habla de pérdidas y transformaciones que, sin embargo, no han destruido la esencia o incluso la han apuntalado al permitir a los chontales actuar de acuerdo con su criterio. La más importante de las pérdidas es el nombre de la ceremonia y con él su significado más exacto. En la k’ntiyá, o comida del perdón, los ancianos solicitaban la indulgencia de las ánimas en un ritual que consumía muchas horas en la madrugada, en la tarde y a las 12 de la noche. En la actualidad, la ceremonia —mencionada localmente como “días de difuntos”— conserva su sentido y tiene un carácter más social y de rogación, pero carece del ingrediente de temor. Sólo como parte de las consejas populares se cuenta que las ánimas “bajan” a vigilar que los parientes vivos les pongan regalos y castigan a quien no lo hace.¹⁰ En un segundo conjunto de cambios, referido a la forma, está por un lado la costumbre cada vez más rara de poner la ofrenda en el piso, prefiriéndose ahora una mesa que también hace las veces de altar. Por otro lado, está la posibilidad actual de las mujeres de intervenir en algunos momentos del ritual, mientras que antaño su participación se limitaba sólo a presenciar o a colaborar en la preparación de los alimentos. A las mujeres que preparaban

⁹ Al uliche también se le conocía como chulkab, traducido como “caldo bendito”. Para información sobre la década de los cuarenta, véase una interesante descripción en María del Rosario Gutiérrez Esquildsen, “Ritos y ceremonias del Día de Muertos en Tabasco”, en Anuario de la Sociedad Folklórica de México (vol. IV), Círculo Panamericano de Folklore, México, 1944, p. 297.

¹⁰ Susana Cadena Kima-Chang y Susana Suárez Paniagua, op. cit., p. 191.

les correspondía consumir pozol del apaste o recipiente que se había puesto en el suelo durante la ofrenda, mientras que del apaste colocado en el altar se servía a otros familiares y amigos.¹¹

En los alimentos y los recipientes en que estos se sirven se encuentra el tercer grupo de cambios que están más relacionados con la variación en los gustos y quizá con el prestigio social. El uliche, que antes era común, hoy se ha sustituido por caldo de ave o incluso de res, pues la consistencia espesa resultante de la mezcla de masa con el caldo del guajolote ya no es del gusto de las nuevas generaciones de chontales, o es considerado de procedencia muy antigua, más propio de “indios de los pueblitos”. Lo mismo sucede con los recipientes elaborados con arcilla y con corteza de frutos como jícara y cacao. A pesar de que todos reconocen el buen gusto que proporciona a los alimentos, está sobrentendido que su uso se reserva a los “indios”, incluso entre quienes se enorgullecen de ser chontales, pero han incluido en sus trasteros utensilios de peltre, aluminio, vidrio y plástico.

CONCLUSIÓN

A lo largo de la vida y en los días que rodean a la muerte, es costumbre entre los chontales de Tabasco guardar una serie de precauciones con el fin de garantizar el bienestar de las ánimas. Mediante la descripción del ceremonial, hemos visto que la forma de expresión de los cuidados puede variar de un poblado a otro y de un año a otro, dependiendo de múltiples circunstancias, pero la tradición obliga a su cabal cumplimiento y por medio de él coadyuva al fortalecimiento de la reciprocidad que se deben los miembros de la comunidad. Paralelamente, también satisface una necesidad individual ante el miedo a la ausencia al reforzar la convicción de la permanencia después de la muerte.

La flexibilidad del ceremonial, en especial el que ocurre durante el mes de noviembre de cada año, es su principal ventaja ante los cambios en las condiciones materiales y culturales de la sociedad chontal. El hecho de que en los tiempos malos (como pueden ser los que sobrevienen después de un huracán y que hacen que las actividades agrícolas, ganaderas y pesqueras entren en receso) haya una disminución de la actividad ceremonial, no impide que cuando las condiciones vuelven a ser propicias el rito resurja, de lo cual se deduce que no se trata de una pérdida de fe.

¹¹ María del Rosario Gutiérrez Esquildsen, op. cit., p. 298.

Durante la celebración, el ambiente se prepara para la recepción de las ánimas; la sacralización del tiempo y del espacio corre a cargo de los especialistas (rezadores, patronos y sacerdotes), pero la socialización va por cuenta de las familias. Al invertir una gran cantidad de trabajo en el cuidado de las ánimas, los grupos parentales toman en sus manos el control del ritual que propicia la convivencia entre ánimas y vivos. El trabajo que implica la preparación de alimentos para las ofrendas congrega a una numerosa mano de obra que a su vez es invitada a compartir los alimentos que se prepararon.

Al otorgar cuidados a sus ánimas, los chontales establecen intercambio con ellas y con la parentela que se une para “la velación de sombra” y para el recibimiento cuando retornan. La unión e intercambio entre vivos y ánimas satisface en vida la necesidad colectiva de formar parte de una parentela en la vida misma y en la muerte.

Asumir esto y comprender las circunstancias en las que ocurre el hecho cultural en los poblados de los chontales tabasqueños, necesariamente modifica la percepción que desde afuera de las culturas étnicas se tiene de la llamada festividad de muertos, por lo que es un deber de aquellos que tienen en sus manos la divulgación y promoción presentar un panorama completo de todos los aspectos que rodean al culto a las ánimas, y no solamente aspectos aislados como pueden ser las ofrendas en las casas y los panteones. Con ello se alcanzará un mejor entendimiento del culto a las ánimas y, adicionalmente, un acercamiento más respetuoso entre culturas.

Bibliografía

- AA.VV., “Vidas y muertes plurales. Thanatos y comunitas en el mundo maya contemporáneo”, en Rafael Cobos (Coord.), *Culto funerario en la sociedad maya. Memoria de la cuarta Mesa Redonda de Palenque*, INAH, México, 2004, pp. 549-566.
- Cadena Kima-Chang, Susana y Susana Suárez Paniagua, *Los chontales ante una nueva expectativa de cambio: el petróleo (Serie de Antropología Social #79)*, INI, México, 1988.
- Ciudad Real, Antonio de, atribuido, *Calepino Maya de Motul, Plaza y Valdés*, México, 2001.
- Garza, Mercedes de la, “Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen”, en Jesús Monjarás-Ruiz (Coord.), *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, INAH, México, 1987, pp. 15-86.
- Gutiérrez Esquildsen, María del Rosario, “Ritos y ceremonias del Día de Muertos en Tabasco”, en *Anuario de la Sociedad Folklórica de México (vol. IV)*, Círculo Panamericano de Folklore, México, 1944.

Incháustegui, Carlos, Chontales de Centla. El impacto del proceso de modernización, Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, 1985.

Mora, Teresa y Yólotl González, "La celebración de los muertos entre los chontales", en *Dos ceremonias para los muertos: en Cholula, Puebla y entre los chontales de Tabasco*, (Cuadernos de trabajo #29, serie etnografía #1), Departamento de Etnología y Antropología Social-INAH, México, 1981.

Ruz, Mario Humberto, "Pasajes de muerte, paisajes de eternidad", en Alain Bretron, Aurore Monod Becqueline y Mario Humberto Ruz (Eds.), *Espacios mayas, representaciones, usos, creencias*, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2003.

SAN TORO Y LA DANZA DE VIEJOS EN PANTEPEC

MARCO DARÍO GARCÍA FRANCO Y PEDRO REYES ROLÓN



Marco Darío García es antropólogo social; Pedro Reyes Rolón es promotor cultural.

Porque el presente trabajo no hubiera sido posible sin su colaboración, agradecemos la ayuda de don Guadalupe Márquez Téllez, don Domingo Diego Francisco, don Cruz Téllez Cruz y don Anastasio "Tachito" Rosales Vargas.

Enclavado en la parte norte del estado de Puebla, el municipio de Pantepec está conformado por 32 localidades entre las que destacan Mecapalapa, Tenexco, Ixtololoyola y Ceiba Chica; lo recorren los ríos Cazonces, Tepezala y María Andrea; la cabecera municipal es Pantepec, que tiene una población de aproximadamente dos mil personas.

Pantepec es un poblado mestizo de origen totonaca. Todos los habitantes hablan español y sólo conservan la lengua totonaca algunos ancianos y sus descendientes cercanos. Si bien los niños tienen el libro de totonaca que distribuye la Secretaría de Educación Pública (SEP), no lo hablan de forma cotidiana. La población se dedica principalmente a la siembra de café, maíz, palmilla, papaya, cempasúchil, cítricos, plátano y, en menor grado, a la ganadería y a la cría de cerdo, pollo y guajolote para el autoconsumo.

LA FIESTA DE TODOS SANTOS

La fiesta es denominada comúnmente Todos Santos, pero algunos ancianos, al pedirles el nombre de la fiesta en totonaco, contestaron San Toro, palabra derivada del náhuatl xantolo.¹

La fiesta de Todos Santos se prepara con mucha antelación, ya que desde una semana antes hay que conseguir todos los elementos de la ofrenda: comprar un guajolote en caso de no tenerlos, preparar los tamales de mole y carne de cerdo, recolectar pepita para el pascal (mole de pipián y chile ancho), conseguir las flores de cempasúchil y mano de león, comprar el pan de muerto, etcétera.

La fiesta reviste una importancia capital para el bienestar de la comunidad, pues en estas fechas las almas de los difuntos son liberadas del cielo para visitar a sus parientes, suceso que puede tener consecuencias be-

¹ Xantolo, según algunas fuentes, es resultado de la nahualización del vocablo latín sanctorum. N. del E.

néficas o funestas dependiendo de lo bien o lo mal que se haya seguido la tradición. Aunque la celebración ha pasado de ser una fiesta comunal a una celebración más bien familiar, de poca interacción con los vecinos, ésta se constituye como un momento clave para reafirmar valores morales y comunitarios que le dan identidad y sentido de pertenencia a la población. Así sucede cuando el día 3 la gente acude al panteón local para visitar a sus parientes enterrados. Para esta fecha algunos ya han barbechado y pintado o encalado la tumba, y si no lo han hecho lo hacen ese día; llevan flores de cempasúchil y nube, así como coronas elaboradas con unisel y celoseda, con alguna imagen religiosa al centro, compradas en las tiendas y puestos locales. Antiguamente se llevaban tríos de huapango, pero por alguna razón se dejó de hacer.

La ofrenda

Se coloca para recibir a las ánimas que visitan el hogar, para que estén contentas y coman y beban lo que ahí se les pone. Sin ofrenda los difuntos se entristecen y provocan calamidades en la familia.² A los muertos de bala o cuchillo la ofrenda se les pone a partir del 18 de octubre, día de San Lucas. Estas almas, por haber tenido una muerte violenta, no están en el cielo con las demás, por lo que se adelantan a Todos Santos; su ofrenda es colocada en el exterior de la casa, probablemente por temor a su poder contaminante.

La colocación de la ofrenda toma varios días. Los ancianos totonacas recuerdan que en los años treinta era colocada sobre un mantel en el piso; en la actualidad tanto totonacas como mestizos la ponen sobre una mesa en la estancia principal de la casa, de manera que quede frente a la entrada. Sobre la mesa se construye un armazón de carrizo que llega hasta el techo, que sirve para colocar una tela o plástico a manera de fondo y techo de la ofrenda, así como el arco de flores. La mesa se cubre con un mantel de tela o plástico de colores vivos; en los hogares totonacas este mantel está bordado con motivos florales o animales.

La elaboración del altar comienza el día 30 de octubre; en su manufactura es costumbre utilizar palmilla y flores que se pueden conseguir en el mercado o en las poblaciones vecinas, aunque la mayoría de los habitantes de Pantepec las siembra en sus terrenos de labranza. Sin embargo, es común que la gente las tome de terrenos ajenos, sin que este robo —por tratarse

² Véase "Leyendas en torno al Día de Muertos" en este mismo Cuaderno.

para los difuntos— se reclame. Además de las dos variedades de flor de cempasúchil, una más clara que la otra, el arco incluye flor mano de león, de tal manera que se logra un vistoso entramado de las tres flores sobre un fondo de palmilla.

Una vez montado el arco de flores, se cuelgan pencas de plátano y racimos de naranja y mandarina de los travesaños del techo de la casa frente al altar. Sobre el mantel se colocan panes que simulan figuras humanas (el llamado pan de muerto), refrescos, café, una barra de chocolate, un sahumador, veladoras y frutas. También se colocan las imágenes religiosas que se tengan en la casa, con cierta predominancia de la Virgen de Guadalupe, san Francisco y san Antonio. Cabe destacar que en la elaboración del altar es importante la participación de los niños, pues así aprenden y conservan esta tradición.

En tanto, las mujeres se encargan de preparar los pulej, tamales de mole rojo con carne de cerdo envueltos en hoja de papatlilla. Estos deben estar listos antes de las 12 horas del día siguiente, que es cuando las ánimas de los difuntos niños o angelitos salen del panteón.

Para que las ánimas o —como se les denomina cariñosamente— muer-titos encuentren el camino del panteón a su casa, los niños de la familia hacen un camino de pétalos de cempasúchil, a veces mezclado con cáscaras de pepita, que va del altar a la calle con rumbo al panteón.

El 31 de octubre, los pulej se colocan en platos u ollas de barro y se ofrecen a todo aquel que visita la casa. A partir de las 12 del día comienza Todos Santos. El momento exacto es señalado con el repicar de las campanas, que no debe parar sino hasta que termine la fiesta, el día 2 de noviembre a las 12 del día.

Don Cruz Téllez cuenta que cuando él era joven las campanas empezaban a repicar desde 15 días antes, es decir, el 16 de octubre. Esto era posible gracias a las largas trenzas de jonote que los topiles (jerarquía más baja del sistema religioso de cargos o mayordomías), se encargaban de hacer para facilitar que cualquier persona pudiera tañir las campanas sin necesidad de subir al campanario. Con este repicar se orienta a los difuntos en su camino al pueblo, al tiempo que es una forma de demostrarles que todos están de fiesta y contentos por su visita; el mismo papel cumple la quema de cohetes que no cesan en la semana. En otros tiempos era tal la cantidad

de cohetones lanzados al cielo que el ruido era ensordecedor; actualmente se reduce a ocasionales tronidos debido a los altos costos de los cohetones y al consumo de cohetes chinos, más baratos y chispeantes pero de sonido casi nulo.

Durante nuestra estadía en Pantepec el repicar de las campanas no comenzó sino hasta la una de la tarde, debido a que el sacerdote de la iglesia negó el permiso para que la gente subiera al campanario, pretextando que podría haber un accidente con los borrachos, decisión que hizo menear muchas cabezas con tristeza o enojo. Así pues, lo que debiera ser un continuo repicar fue sustituido por esporádicos tañidos a lo largo del día, suspendiéndose por completo en las noches.

Este día se empieza la preparación del típico mole de pipián o pascal; se prepara con pepitas, chile y pollo, y es considerado propio para niños, pues casi no pica. Antiguamente se acompañaba con aves como chachalacas o palomas de monte. Su preparación toma gran parte de la tarde y la noche. Simultáneamente, se elaboran los tamales de frijol toro y alverjón envueltos en hoja de papatlilla. Estos guisos deben quedar listos para el almuerzo del 1 de noviembre, así que en cuanto están listos, una parte es colocada en la ofrenda y el resto se consume entre los habitantes de la casa y los posibles visitantes.

Nuestros informantes totonacas refirieron que en tiempos pasados se colocaban juguetes, ropa y dulces en la ofrenda para los muertos niños, pero en la actualidad el único remanente de esta práctica es poner una barra de chocolate. Cuando concluía Todos Santos, una vez deshecha la ofrenda, la ropa era repartida entre los niños de la casa.

Este día nadie trabaja y las clases se suspenden; en el atrio de la iglesia se instalan algunos puestos de fruta, flores, juguetes, cohetes e ingredientes para los platillos tradicionales. Los comercios permanecen abiertos, aunque es poca la actividad en las calles. Grupos de hombres se reúnen en los portones de las casas, en donde toman cerveza y refino de caña (aguardiente, llamado también caña); muchos continúan hasta el día 3, por lo que no es extraño verlos totalmente alcoholizados tirados en las esquinas. Don Cruz refiere que la costumbre de poner en la ofrenda la caña vistiéndola un poco en cada una de sus esquinas, es antigua, pero que la gente antes no tomaba sino hasta que acababa Todos Santos.

Los ancianos totonacas que visitamos rememoran que en el altar también se ponían instrumentos de trabajo como machetes y ollas, y ropa tradicional, como calzón y camisa de manta, así como pañuelos en el caso de los hombres, o quechquemets, faldas, listones, aretes y collares en el caso de las mujeres.

En casa de don Cruz encontramos que la ofrenda incluía crema facial, espejitos y peines, así como morrales de ixtle y un sahumador o copalera que se encendía a intervalos regulares. Cuentan que también se solían poner canastas con bordes en rojo, mismas que se vendían en grandes cantidades para este festejo. Dichas canastas cumplían una doble función: servían para que los difuntos pusieran en ellas, de forma simbólica, lo que quisieran y para que al final de Todos Santos se llevara la comida y el refino de la ofrenda, para su consumo, a la visita a los compadres, donde a su vez recibían tamales, pan y fruta.

Actualmente, una parte de la población de Pantepec se ha convertido en evangelista, por lo que no ponen ofrendas y argumentan que de ella comen los diablos.

En la tarde y la noche del 1 de noviembre empieza la preparación del mole rojo, guiso que lleva chile ancho, chilpachole, plátano, pan, comino, pasas, almendras y carne de guajolote. Para esta ocasión se venden grandes cantidades de guajolote que la gente compra con antelación para cebarlo. La preparación del mole es lenta y requiere gran parte de la noche, por lo que muchas mujeres no duermen, pues el platillo debe estar listo para la mañana del 2 de noviembre, de tal modo que se pueda servir como primer alimento del día. Al igual que el pascal, se acompaña con tamales de frijol y alverjón.

A las 12 horas del día primero es el turno de que las almas grandes (de los adultos) sean liberadas del cielo. Estarán libres hasta las 12 horas del día 2 de noviembre. Por ser adultos, en la ofrenda se ponen cigarros y aguardiente; al igual que el día anterior, nadie trabaja y los compadres se visitan mutuamente, motivo por el que se consume mucho aguardiente y cerveza. Sólo algunos pocos dedican tiempo al arreglo de las tumbas familiares. Don Tachito cuenta que en este día se acostumbraba jugar a “agarrarse a limazos, naranjazos o mandarinazos”, suerte de guerra entre dos bandos formados por jóvenes y niños.

CUANDO SE MORÍA ALGUIEN SE LE HACÍA SU *COSTUMBRE*
Recuerda don Cruz Téllez que cuando alguien moría, se le velaba toda la noche y los conocidos del difunto asistían a su casa para rezar por el descanso de su alma; también recuerda que era convocado un rezandero experto.

[Al difunto] se le hacía su costumbre, que consistía en ponerle la mesa. Buscan su relevo, buscan unos viejitos si ya estaba viejito el señor que se muere [...] le están hablando ahí en la mesa [...] la adornan bien con cerveza, refresco o refino, ya le están bailando alrededor de la mesa, ya le dan su morral a su relevo del difunto [...] le echan ahí su pollo, su refino le echan, ya es costumbre de ellos. A estos relevos los buscan los caseros, la familia del difunto, les dan ropa blanca, su calzón, la señora igual ya le ponen su trenza, su listón, le completan todo [...] cuando se termina el costumbre ya los corren, ya vete de una vez le dicen, no vayas a seguir espantando en la noche le dicen, y ya se van nomás a sus casas, ya se terminó. Los relevos sólo están una noche.

Estos mismos “viejitos” o “relevos” son los mismos que aparecen en la Danza de Viejitos de San Toro.

Cuando todavía está tendido el difunto, se le pone comida; para ello se mata un pollo y se sirve con tortillas. Este bastimento es para que se alimente en su viaje al cielo. Al día siguiente, sale el cortejo y las campanas de la iglesia empiezan a repicar para convocar a los dolientes rumbo al panteón.

Al día siguiente comienza el novenario, reuniones donde se reza por el descanso del difunto. Durante nueve días, en la mesa donde comen todos, al difunto se le pone un plato con comida y un morral en la silla donde se sentaba. Esto responde a que el alma todavía está presente y no se irá hasta el término de la novena noche, fecha en que se dirige al cielo de forma definitiva, que es cuando “ya se va de una vez, se queda allá hasta el año, [que] se va al cielo [...] dicen que el que se muere de enfermedad se va al cielo” (su espíritu), que “el cuerpo se pudre pero el corazón ahí está brincando, es el que sale y se va al cielo”.

Al año del deceso el alma regresará a la casa, por lo que se le debe poner un altar igual al de Todos Santos, con ofrenda de comida y flores, además de una cruz de madera especial para la ocasión.

LOS VIEJOS

La noche del 31 de octubre salen los viejos, danza que no requiere de más organización que la de saber quién la bailará y quién tocará los sones. Don Cruz, don Domingo y don Tachito, los dos últimos tocadores de sones tradicionales con el violín, coincidieron en que los viejos son un “reemplazo de los difuntos”.

La Danza de los Viejos es exclusiva de Todos Santos y los participantes son señores de edad adulta. La falta de danzantes jóvenes se explica por la obligación de decir en totonaco los diálogos que requiere el baile. En estas fechas las familias se reúnen en torno al altar y en amenas charlas recuerdan a los finados, sus anécdotas, sus preferencias, lo mucho que los extrañan, etc. Esta forma de departir con los difuntos debe durar toda la noche y al igual que en una velación no se permite dormir; en el caso de las mujeres esto no es problema pues deben preparar los tamales y el mole. En tanto, los viejos tienen la importante función de ir de casa en casa manteniendo despiertos a los caseros que los reciben.

Los informantes enfatizaron la necesidad de prepararse con anticipación para la danza, pues hay que disfrazarse; acuden a la casa del músico, al que le llevan refino y le piden que los acompañe; éste debe corresponder al favor con su música. Los viejos salen la noche del 31 de octubre y la noche del 1 de noviembre. Don Cruz advirtió que antes los viejos, al igual que los santiagueros, debían abstenerse de acostarse con su mujer cuatro días después de bailar, pues es peligroso y se corre el riesgo de enfermar o incluso morir. Los viejos tienen la facultad de limpiar a los que los reciben; traen en su morral una copalera o guachijarro con la que sahúman a la gente, limpiándola e incluso curándola si se encuentra enferma. Esto se hace con la finalidad de que no les toque un “aire” en el carnaval que se realiza en el mes de febrero, ya que en esas fechas hay mucho “aire malo”.

La danza la conforman una o dos parejas de hombres disfrazados de viejos de diferente sexo, aunque es preferente que sean dos las parejas. Van casa por casa simulando una gran edad, caminando y bailando encorvados. Parte fundamental de la danza es la letra, que requiere del conocimiento exacto de los diálogos que deben ser pronunciados obligatoriamente en totonaco. El diálogo comienza cuando los viejos llegan a una casa preguntando al casero por su hijo; el casero los saluda y los deja pasar. Antaño los

acompañaba una tercera figura, a la que se le llamaba indistintamente el patito o el hijo; este personaje representaba al hijo o la mascota de la pareja de viejos y se quedaba afuera imitando el graznido de un pato y en determinado momento, al tocarse su son, entraba a la casa montado en zancos y bailaba en medio de los viejos, simulando comer el maicito que le echaban. Don Tachito refiere que además del pato había un personaje disfrazado de guajolote. Ambas representaciones han desaparecido y sólo algunos las recuerdan, atribuyéndole la pérdida a la dificultad de caminar y bailar con zancos.

Los viejitos son un relevo de los difuntitos, es decir, representan a los difuntos. Sobre el patito, don Tachito nos explicó que cuando una persona tiene un pato o un ganso, a su muerte el animal “se acaba también”, de tal manera que el pato que traen es el que tenían antes de morir.

Una vez dentro, los viejos anuncian tener hambre y piden de comer. Se les ofrece refino o refresco, aunque en otros años se les ofrecía parte de la ofrenda para que se la llevaran. La cantidad de sones que bailan depende de la cantidad de refino que el casero quiera darles. Los diferentes sones se van bailando conforme lo indican los danzantes al músico que los acompaña. Al tiempo que bailan entablan el siguiente diálogo:

–¿Qué vamos a sembrar?

–Aquí vamos a sembrar cebollas, ajos.

–¿Qué vamos a sembrar?

–Aquí vamos a sembrar eso, pero tócame un son para empezar...

La llegada de los viejos a la casa es un evento alegre. Son personajes jocosos que mueven a la risa; su movimiento exagerado, sus diálogos con alusiones picarescas, así como el continuo “calushtic, comadre, calushtic”, que se traduce como “báilele, comadre, báilele”, que dice el viejo a la vieja al tiempo que le pega con su bordón.

Los pasos no cambian a lo largo de los siete sones; son sencillos, descritos como de costumbre, valseados sencillos apoyados en su bordón, simulando ir sembrando.

Actualmente los danzantes son tachados de borrachos y es muy probable que sea la oportunidad para conseguir gratuitamente uno o dos litros de caña lo que los impulsa a bailar, así que en cuanto han logrado su objetivo se marchan.

La indumentaria consiste en vestirse de la forma tradicional totonaca, “como ya no se usa, porque son viejitos”: calzón y camisa de manta, botín negro, con una joroba de trapo y sombrero, en el caso del viejo; naguas, quechquemetl o rebozo y huarache, en el caso de la vieja. La ropa debe ser vieja y remendada. Ambos personajes son hombres y para ocultar su identidad se cubren con un trapo la cabeza, al que le perforan orificios para los ojos y la boca, además de pintarle cejas, bigote y barba. También traen un bordón o bastón alto que evoca a la coa para plantar. El disfraz del pato consistía en un gorrito hecho de carrizo grueso a manera de pico y una capa que debía mover el danzante como “aleando”.

LOS VIEJOS.

XILOXUCHITL, TANTOYUCA, VERACRUZ

RUBÉN CRODA LEÓN



Nosotros vamos a trascender a un lugar bonito y
vamos a ser como una luz para alumbrar
a la gente que dejamos.

Rubén Croda León es coordinador regional de la Huasteca en la Unidad Regional Norte de Veracruz de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas de Conaculta.

XILOXUCHITL¹

Esta comunidad pertenece al municipio de Tantoyuca, en el norte del estado de Veracruz; se encuentra ubicada al occidente de su cabecera municipal y a su vez es cabecera congregacional, ya que bajo su jurisdicción y administración están las rancherías de Potrero Primero, Potrero Segundo, Chiquero, Mecapala, Ixtle Blanco, Lajitas, Mamey, La Mora, Las Agujas, Tansaquil, Costa del Toro y Xiloxuchitl.

Para ir a Xiloxuchitl es necesario llegar primero a Tantoyuca, de donde se toma la carretera con rumbo a Huejutla, Hidalgo, por Acececa. En el trayecto una señalización indica que hay que tomar un camino de terracería, transitable en vehículo todas las épocas del año.

Xiloxuchitl es una población con caserío semidisperso que no cuenta con energía eléctrica. La naturaleza accidentada del terreno y la exuberante vegetación compuesta por grandes árboles como cedros, caobas, algunas casuarinas y otros, así como sus mañanas empañadas de un sereno grueso, hacen que el paisaje del poblado contraste con la aridez y los pastizales que se observan en gran parte del municipio. Esta comunidad cuenta con más de 600 habitantes, hablantes del idioma tenek en un alto porcentaje; aquí se produce maíz y frijol, pero el cultivo básico es el zapupe, variedad de agave que por su característica fibrosa permite su transformación en finos hilos que los huastecos de este pueblo convierten en morrales, mecates, estropajos, bolsos y otros objetos de uso para los habitantes de la región. Además, conocen y trabajan con profesionalismo la técnica de tejido en telar de cintura.

El trabajo artesanal del zapupe es una actividad que involucra a distintos miembros del grupo familiar, por lo que es común que participen

¹ Agradezco a Eloísa Hernández Mateos su colaboración en la obtención de los datos de campo que me fueron de utilidad para la elaboración de este trabajo.

hombres, mujeres y adolescentes. La mayoría de los niños termina la primaria, para luego contribuir a la economía familiar con su trabajo en las labores del campo: sobre ellos recae la responsabilidad de continuar con la tradición artesanal.

Según datos de campo de Eloísa Hernández Mateos, se estima que 20% del total de la población de Xiloxuchitl emigra a otras partes del país en busca de empleos que le permita mejorar sus condiciones de vida, factor que de alguna manera contribuye a la generación de algunos cambios en la cultura tradicional.

Hoy, en este apartado rincón de la Huasteca veracruzana sus habitantes conservan una variedad de costumbres, entre las que sobresale una especial actitud ante la muerte, herencia de sus antepasados, donde podemos observar rasgos prehispánicos en armonía con la concepción cristiana de Occidente. Una de éstas es la presencia de la Danza de los Viejos, que tiene lugar durante los días de Todos Santos.

CONTEXTO EN QUE SE DESARROLLA LA DANZA

De acuerdo con la tradición, todos los muertos regresan a la tierra una vez al año y ejercen un control sobre los vivos, quienes deben cumplir con las normas sociales de poner ofrendas y suspender las actividades agrícolas.

A decir de los habitantes de la comunidad, el 29 de septiembre, día de san Miguel, es “cuando le dan permiso de salir a los difuntos”, cuando son liberados para venir a la tierra. De alguna manera este día marca el inicio de la fiesta de los muertos; en esta ocasión tiene lugar una importante ofrenda en la que figura el maíz como elemento primordial, es por eso que “se ofrecen cuiches, tamales de elote, atole de elote y elotes hervidos en honor a ellos”. Este día el capitán de la Danza de los Viejos convoca a los jóvenes que quieran participar; la fecha también es motivo de reunión entre los músicos, quienes a partir de ese momento acuerdan iniciar los ensayos nocturnos, que en un principio serán cada semana y después diariamente.

Un mes después tiene lugar la gran fiesta de Días de Muertos. Los almanaques marcan los días 1 y 2 de noviembre como fechas de Todos Santos y Fieles Difuntos; sin embargo, los huastecos de Xiloxuchitl sólo hablan de Todos Santos, expresión en español para designar a la fiesta en honor a sus muertos y que se celebra del 31 de octubre al 2 de noviembre,

fiesta enmarcada en tres días. El primer día llegan los “chiquitos”, que murieron pequeños, quienes permanecerán en casa hasta el día siguiente y se irán al medio día. Entonces toca el turno a los “grandes”, que perdieron la vida siendo adultos, cuya presencia termina hasta el tercer día, el 2 de noviembre.

Esta fiesta tiene el doble propósito de asegurar, por un lado, el vínculo entre los vivos y sus difuntos y, por el otro, la permanencia de las relaciones entre los habitantes de la comunidad. Así lo revelan los ritos celebrados para esta ocasión.

EL RITUAL DOMÉSTICO

Durante los días que preceden a la llegada de los muertos, el grupo familiar inicia los preparativos para la gran festividad. A pocos días del comienzo de la fiesta, algunos ya han acudido al mercado en Tantoyuca para hacer las compras de los veleros, incensarios, jarrones y demás objetos de barro que han sido traídos desde la ciudad de Huejutla, Hidalgo, entre otras cosas, para integrarlos a la ofrenda.

El 29 de octubre la gran mayoría se prepara con las varas para los arcos, así como las ramas para adornarlos. El 30 de octubre es un día dedicado para la confección de los arcos y altares que conformarán la ofrenda. Más allá de Xiloxuchitl muchas comunidades huastecas también participan del ceremonial.

En el interior de las casas los altares expuestos varían en tamaños y formas, pero generalmente mantienen el mismo contenido simbólico. El altar doméstico es de dos arcos, uno grande al frente y otro chico atrás, adornados con ramas de limonaria² o rama iglesia. Se dice que el arco de atrás es para los chiquitos, en tanto que el de enfrente es para los grandes; la razón de esta distinción es que los grandes deben proteger a los pequeños, por lo que siempre están por delante. Los elementos de la ofrenda son numerosos y variados; estos se van acumulando progresivamente hasta que concluye la fiesta. Sobresalen el pan, las frutas, los tamales, la carne, las conservas de frutas y las bebidas.

Complementan la ofrenda los floreros y las veladoras. En el suelo también es frecuente encontrar parte de la ofrenda; ahí suelen colocar las calabazas u otras frutas y un incensario con copal para quemar, cuyo aroma

² Murralla paniculata (L) Jacq.
Arbusto de hasta cinco metros de alto; frecuentemente se usa como ornato para arreglos florales y coronas para difunto que se comercializan en el mercado.

atrae a los muertos. El suelo también es el lugar donde acostumbran poner las coronas hechas por algún miembro de la familia con base en ramas de limonaria y flor de muerto, aunque hay otras más comerciales elaboradas con papel, mismas que se consiguen en la tienda del pueblo y permanecen colgadas en la pared.

La distribución de las ofrendas alimenticias en el altar toma en cuenta la edad y personalidad de los difuntos. Los grandes comen chile y beben alcohol, en tanto que los chiquitos comen sin chile y prefieren las frutas o los dulces. Las frutas de la ofrenda que se encuentran abajo son para los chiquitos y las de arriba son para los grandes.

Se debe honrar a los difuntos con la mayor devoción, por ello su ofrenda en comida debe ser caliente.

En el exterior de las casas puede observarse un camino de pétalos de flor de muerto que conduce hasta la puerta y de ahí hasta donde se encuentra el altar-ofrenda, entendido como el camino por donde deben llegar los muertos.

Rezar un “santo rosario” es parte fundamental del ritual doméstico.³ Éste es momento propicio para incrementar la ofrenda, misma que se consume entre los asistentes al terminar el rezo.

EL RITUAL COMUNITARIO

El 2 de noviembre, fecha en que se han elaborado las coronas, es el día en que los integrantes de cada una de las familias de todo el pueblo se disponen para hacer la visita al cementerio, no sin antes haber bendecido las flores y coronas durante un rosario. Para quienes no pudieron hacerlo, el catequista los llama con toques de campana para juntos hacer un rosario general.

Hombres, mujeres y niños asisten al cementerio en distintas horas del día, para visitar las tumbas de sus seres queridos. El camposanto se encuentra subiendo una loma en las afueras del pueblo; se caracteriza por ser un espacio de forma rectangular con una entrada seguida de un pasillo que da a una rústica capilla de adobe con techo de palma, ubicada en el centro del panteón. Entrando al cementerio sólo se puede ver la parte posterior de las cruces, de tal forma que los letreros no son visibles. Alguien me dice que las cabezas de los difuntos se encuentran donde está la cruz y los pies en el otro extremo, hacia el poniente. Sólo algunas tumbas están trabajadas en

³ A los niños no se les cita en un rosario, ya que se les considera “angelitos”.

losa de concreto, pues la gran mayoría son sepulturas al natural, delineadas por un montículo de tierra. Las coronas de papel se colocan con preferencia sobre las cruces, en tanto que las rústicas coronas de flores y limonaria se depositan sobre la sepultura del deudo, en contacto con la tierra.

En la medida en que asiste la gente a este lugar de culto a depositar sus ofrendas se va haciendo más perceptible el olor de la flor de muerto.

El 30 de noviembre, día de San Andrés, los habitantes de Xiloxuchitl vuelven a poner ofrendas a sus muertos, hacen tamales y adornan los arcos “sólo por ese día, para despedir a sus muertos”.

La danza

En el marco de la fiesta dedicada a los muertos, en varias comunidades del municipio de Tantoyuca tiene lugar una singular expresión escénica sustentada en un pensamiento cosmogónico milenario, la Danza de los Viejos, también conocida como la “viejada”. La tradición indica que tiene lugar durante tres días, del 31 de octubre al 2 de noviembre. Durante este periodo los danzantes recorren el pueblo o las comunidades vecinas, con el propósito de divertir y divertirse mediante el juego sagrado de la danza, misma que llevan de un lugar a otro, de una casa a otra.

Al interior del municipio de Tantoyuca es común denominar a estos grupos de danza con el término de cuadrillas. En la ciudad de Tantoyuca comentan que cuadrilla deriva del número de personajes fundamentales que debe tener cada grupo, que son cuatro: el diablo, la muerte, la mujer embarazada y el vaquero. Estas cuadrillas, según se entiende, deben ser numerosas, sin definir un número para cada una de ellas.

En un recorrido por algunas comunidades observamos cuadrillas pequeñas y medianas, diferenciadas entre sí no sólo por el número de integrantes, sino también por la forma de caracterizar a los personajes, ya que en otras comunidades cercanas a la ciudad eran más frecuentes los trajes negros de brujas, propios de las fiestas del Halloween. Otra de las diferencias entre estas cuadrillas fue que en una de ellas no había “damas” o “viejas”, aunque la tradición indica que debe haber disfrazados representando a ambos sexos, pero en este caso la razón era que no había quiénes se vistieran de mujer; un detalle curioso fue que los danzantes portaban rifles de madera o en su defecto algún palo que simulaba posiblemente alguna lanza o simplemente era la sustitución del rifle.

Con referencia a las armas que portan los viejos, los campesinos de Xiloxuchitl dicen que estos son como cazadores, por eso llevan palos o rifles. Esta característica no la observamos en las otras cuadrillas, pero lo común en todas es que los danzantes, siendo todos varones, ocultan su rostro con una máscara de hule o plástico, ya sea de mujer, de hombre, de animales (perros, lobos, tigres) o de algún otro personaje de películas o series de televisión como la muerte, el hombre araña, el vampiro, el hombre lobo, etc. Todas las máscaras son adquiridas en algún mercado de la ciudad más cercana.

En la comunidad de Tansaquil, Tantoyuca, la Danza de los Viejos de la ranchería de la Campana, Tametate, se caracteriza por traer entre ellos a un dirigente o capitán que porta un cuerno de res. Éste —nos dicen— es para llamar; es con el que se avisa a los demás miembros del grupo que se deben juntar. Respecto al cuerno, comentan que también se toca cuando va a iniciar un son, cuando ha concluido la participación en el patio de alguna casa o cuando se va por la calle para anunciar que por allí anda la cuadrilla. Antes de iniciar un son se toca en un solo tono alargado; para salir o terminar de bailar se debe tocar en dos tonos seguidos, momento que indica que los danzantes deben seguir al capitán, que va por delante.

En la comunidad de Palma Alta Chijolar, del municipio de Tantoyuca, quien lleva el cuerno es un personaje que viste de vaquero, trae chaparreras, botines, chaleco, reata de lazar y sombrero tejano; este personaje no se integra a la cuadrilla como danzante, sólo se pasea de un lado a otro. Su función es mantener en orden y guiar a la cuadrilla, como se haría con el ganado. Este personaje está muy asociado a la realidad social que se vive en esa zona, donde sobresalen, por su poder económico, los ganaderos, quienes conforman una clase social muy fuerte.

Los nahuas de la Huasteca veracruzana también presentan esta danza y la conocen con el nombre de huehues, palabra que hace referencia al concepto de “viejo”. Entre los huastecos de Xiloxuchitl y otras comunidades teenek del municipio de Tantoyuca, a esta danza se le conoce en su idioma como Bixom ejek; bixon es “danza” y ejek significa “español” o “mestizo”, por lo que se entendería que se trata de una danza de españoles o mestizos, es decir, de los que no son indios ni huastecos, sino de “el otro”, el que es y viste diferente; así, los teenek en su danza están representando al mestizo,

al español, al otro. Sin embargo, conviene detenerse en el análisis de la expresión en español que los teenek utilizan para designar a la danza: los “viejos” o la “viejada”. La otredad de los danzantes no sólo representa al ajeno, al extraño, al forastero, sino que también personifica a los viejos.

El concepto de viejo aplicado a los hombres podemos relacionarlo con los abuelos, con los sabios de la comunidad. En otro sentido lo viejo también se asocia con el pasado, con el tiempo que se fue, con “los que se fueron y ya no están con nosotros”, los difuntos, los muertos. Es entonces cuando se comprende el concepto de ejek, que evoca al europeo que viene de ultramar, ligado al espacio del “más allá”, de la morada de los muertos.

De este modo, la Danza de los Viejos es como el baile de los difuntos. Al respecto, Maximino del Ángel Bautista, artesano y músico de la danza, nos dice que “los que están bailando, pues son personas que ya murieron, son almas que están con nosotros”. Los que bailan son los muertos, los que han sido liberados por san Miguel el día 29 de septiembre y vienen del purgatorio. Continúa su relato: “ellos vienen alegres, contentos, con ganas de trabajar y de ayudar a la gente que está en la tierra”. Este tiempo es entendido como un periodo en “que se juntan el cielo y la tierra”, no hay ninguna barrera en el encuentro con los difuntos.

Al profundizar acerca de la personalidad y características de estos seres, Maximino comenta que “el propósito de los danzantes no es asustar, ya que ellos vienen a divertir y a divertirse, a convivir un poco con nosotros; así se alegra tanto el que vive como el que ya no vive con nosotros y todo mundo está alegre”. También comenta que uno de los propósitos de los festejos es “para que los difuntos tengan sus rostros limpios, bonitos”. En este sentido él manifiesta no estar de acuerdo con aquellos que piensan que los danzantes deben traer máscaras horribles y de animales para asustar a la gente, porque los danzantes, los enmascarados, únicamente representan a las personas que ya se murieron y deben venir como viejitos limpios y bonitos, pues fueron personas. En otro momento comentó que los personajes como la Muerte y el Diablo no corresponden a la tradición teenek en las fiestas de Día de Muertos y que esos personajes los han adoptado recientemente otras comunidades porque así lo han visto en otro lugar. Cuando se refiere a este otro lugar, pudiera estarse refiriendo a Tantoyuca (cabecera municipal), donde la fiesta conocida como Xantolo se ha fortalecido gracias a la gran

participación de la ciudadanía tantoyuquense, pero también ha dado paso al espectáculo y lo espectacular.

La profesora Adalberto Hernández, originaria y vecina de Xiloxuchitl, opina que los rifles en los danzantes son para defenderse de la maldad:

ellos son buenos, son los difuntos que nos vienen a visitar y están contentos porque los recibimos, si no los recibiéramos pues se pondrían tristes; cuando están alegres ellos se manifiestan con el canto y se van muy agradecidos.

Ella también nos comenta que hay una regla de completar siete años danzando en forma consecutiva; al terminar este periodo los danzantes conviven entre ellos, se agradecen por haber cumplido y si quieren empezar otros siete años pueden hacerlo. Cuando se es muy joven y se quiere ingresar a la danza primero se debe consultar con los padres. Respecto al no cumplimiento de los siete años, existe la creencia de que le sucede algo al transgresor, puede morir de repente, tener mala suerte, le puede pasar algo malo como, por ejemplo, un accidente; incluso ellos mismos se preocupan por no haber cumplido y andan distraídos pensando y es cuando les ocurre algo. Es el “dios de la danza” el que se encarga de juzgar.

Aparte de que a la danza se le denomina como baile, también se refieren a ella como un juego y al interior del grupo se le interpreta como trabajo, de tal manera que cuando se va por las calles de un pueblo, el hoclek, capitán⁴ de la danza, va por delante con el propósito de pedir permiso para bailar en alguna casa y la forma de hacerlo es pidiendo trabajo para el grupo. Pregunta al casero si tiene chamba, es decir, si pueden ejecutar su danza (“...queremos trabajar... ¿no hay chamba?... ¿no hay tamales tan siquiera?... tenemos mucha hambre...”).

Hay algunos hogares que no tienen algo para ofrecer a los muertos (a los danzantes), por lo que el grupo debe continuar su peregrinar hasta encontrar algún lugar donde trabajar. Cuando esto sucede, los músicos ejecutan su primer son, el “son de llegada”, que es muy breve; entonces los danzantes se colocan en dos filas, es decir por pares, unos frente a otros. El desplazamiento que los danzantes realizan para hacer sus coreografías y evoluciones no necesita de mucho espacio.

Las coreografías básicas se hacen en dos filas paralelas y ocasionalmente en círculo. La mayor parte del tiempo danzan en su lugar, uno frente

⁴ Este debe de ser el más viejo de los miembros del grupo, ya que su edad lo hace respetable y le da mayor habilidad para convencer a la gente de que les de chamba. Aparte de tener “gusto” y capacidad para dirigir al grupo, debe saber contar chistes propios para la ocasión. El capitán es electo con un año de anticipación, cuando concluye la fiesta anterior; él se encarga de organizar los gastos generados en los ensayos.

a otro, dando algunas vueltas completas y medias vueltas, zapatean, también dan algunos brincos y gritan casi siempre en dos tonos o haciendo como dos gritos, uno tras otro. Ocasionalmente las filas se cruzan, con lo que los danzantes cambian de posición, pero continúan manteniéndose uno frente al otro. A veces las filas avanzan o retroceden; cuando esto sucede lo hacen en sentidos opuestos.

La profesora Adalberto comenta que los viejos también bailan en parejas, que se tocan y se abrazan, pero esto no lo pudimos constatar. Finalmente, con relación al círculo en las evoluciones, dice que representa la unidad y se considera como necesario estar juntos, ya que muchas de las veces hay problemas en la tierra. Por momentos los músicos y danzantes toman un reposo y reanudan su trabajo.

Después de interpretar alrededor de tres sones, los danzantes reciben dinero o algún otro producto como maíz, frijol, tamales, atole, mandarinas, naranjas, etc. El capitán muestra a todos los demás lo que les dan en cada casa, al mismo tiempo que dice algunas palabras relacionadas con el regalo. Si reciben poco dinero el capitán dirá que el casero es “codo”; en cambio, si la paga es considerable, contento expresa que han recibido “muchos dólares”. Cuando el grupo recibe un obsequio en especie, ya sea tamales,⁵ maíz, frijol o alguna bolsa con frutas, entonces tiene lugar un son y una coreografía especial que se ejecuta con el “son del venado”. Los danzantes bailan en círculo alrededor del obsequio, lo hacen en dos sentidos, primero en sentido contrario al de las manecillas del reloj y luego al revés; lo hacen zapateando, brincando y gritando muy contentos. Don Fabián del Ángel, de la comunidad de La Mora, dice que cuando a los viejos les dan alguna cosa, como tamales o mazorcas, tienen que bailar alrededor de aquello que les dan. Cuando se ejecuta esta coreografía los danzantes apuntan con sus palos o rifles hacia el centro en el suelo, donde está depositado el regalo; entonces el capitán, con la punta de su rifle, lo levanta y todos continúan danzando y señalando el objeto en el aire; se dice que lo tirotean. Entonces se entiende y se confirma la versión de que son cazadores. Al respecto se dice que les han dado “el venado” y que por ello están alegres.

Acerca del venado, alguien dice que éste no se deja cazar porque hay un dueño que cuida a los animales de la tierra y éste es el que se encarga de que el cazador no vea al venado, aunque ande cerca. Para otros, el animal

⁵ Cuando reciben comida en ocasiones hacen burla. En una ocasión presenciamos que el casero regaló unos tamales a los danzantes y el capitán, después de recibirlos, los mostró y dijo: “estos tamales son para el puerco”.

de referencia en este son no es el venado, sino el jabalí; consecuentemente el son recibe este nombre.

Después de cada presentación, los músicos tocan un son de despedida y viejos y viejas parten gritando.

Por cada grupo hay un tesorero, quien se encarga de reunir lo que se recauda. No va disfrazado, sólo acompaña a los danzantes y su función es la de cargar lo recolectado.

Lo que se junta se guarda para ser utilizado al final de la fiesta en un ritual conocido como “el destape”, que es cuando los danzantes se quitan las máscaras para ya no usarlas hasta la próxima fiesta. Para esta ocasión se escoge a un padrino o madrina, quien se encarga de recoger la indumentaria. Dicen que el destape debe de ocurrir el 30 de noviembre, el día de san Andrés, pero otros opinan que puede ser cualquier día sin pasar de esa fecha, por ejemplo, el día 2 de noviembre. Un joven músico de la comunidad de La Campana comentaba que para ello se acude al cementerio con las máscaras puestas; ahí se danza un rato y después descubren su identidad.

Cuando don Fabián hace una comparación de la danza que observamos en Xiloxuchitl con las comparsas de las ciudades de Tantoyuca y Tempoal, comenta que en estos lugares los integrantes por cada cuadrilla son muchos y que cobran por su actuación en cada lugar hasta 50 pesos, a diferencia de lo que ocurre en las comunidades donde sólo les dan algunas cosas o lo que se puede en dinero, y dice que esto es lo que se les debe dar, porque los viejos no cobran, ellos reciben y se van.

Indumentaria y utilería

Con respecto a la caracterización de los personajes, la indumentaria está cambiando, pues para el caso de quienes representan a las damas han dejado en el pasado el disfraz de viejitas y ahora representan a damas jóvenes, bien pintadas, con minifaldas, escotes, zapatillas, con sus bolsos, etc. Antes se vestían de abuelitos y abuelitas, “porque siempre el hombre necesita de la mujer y debe venir acompañado”.

En Tansaquil, una comunidad cercana a Tantoyuca, pudimos observar representaciones poco tradicionales, como la de la muerte con un hacha o el de un hombre con un cuchillo atravesado en una pierna. Germán Morales, el joven que caracterizaba a este personaje del cuchillo, comentó que su

disfraz era una ocurrencia, que no sabía qué significaba. Esta diferencia encontrada en la caracterización de personajes explica en parte cómo el proceso de cambio social repercute de manera distinta en las comunidades del municipio, por lo que el grado de aculturación en la región es muy variado, lo que también nos indica que hay un continuum de integración a la vida y costumbres de la ciudad.

Don Fabián del Ángel dice que: “cada bailarín debe traer una vieja con vestido, con naguas, blusa y con rebocera, aretes y su máscara de madera de pemuchil”. También explica que antes se presentaban un viejo, un español güero y la mujer, y que además traían a un anciano ya viudo, muy viejo, con sus bigotes de zapupe muy grandes; al parecer se trata de la Danza de los Cuanegros.

Para quienes participan en la danza ocultando el rostro, la máscara constituye un instrumento de animación. Así lo confirman las palabras de un danzante: “Cuando nos ponemos la máscara ya no somos las mismas personas, la máscara me anima y debo hacer el papel de la máscara; entonces dejo de ser igual que mi persona.”

Tuvimos oportunidad de ver esta transformación cuando seis danzantes de Xiloxuchitl se disponían a “buscar chamba” en una de las rancherías cercanas a su pueblo. En un paraje en el monte comenzaron a despojarse de sus ropas ordinarias y poco a poco lograron la conversión; entonces uno de ellos dijo: “esto es un gusto que se da uno, que no se lo da cualquiera”. En este cambio de ropas y en la actitud de ocultarse se va desvaneciendo el joven, el campesino, el estudiante, el artesano, el padre de familia, para dar paso a la otra figura: el difunto. Quizá por ello se nos decía que en la transformación se recuerda a un ser querido y en ese recuerdo el danzante se va como impregnando de algo de ese ser hasta quedar convertido en uno de ellos.

Ya transformados, todos se dirigen en caminata por el monte lanzando gritos que de inmediato se hacen escuchar en el pueblo más cercano, desde donde alguien contesta como contagiado por el espíritu festivo de esos días y hace alegrar a los danzantes en una especie de armónica interconexión. Es el gusto de convivir con la muerte.

No existe indumentaria alguna que la tradición defina para los viejos en términos de algo ya prescrito.⁶ Al respecto, la costumbre establece que

⁶ Sin embargo, uno de los músicos de la Danza de los Viejos de Xiloxuchitl comentaba que la indumentaria de los danzantes debe consistir en pantalón negro, camisa blanca de manga larga, botas, chaleco, sombrero, pañuelo y máscara de madera. Esta aseveración es muy importante, ya que la indumentaria aquí descrita coincide con la observada en otros grupos de la Danza de Cuanegros, entre nahuas y teenek de otras comunidades de la región.

estos, en su calidad de representar a los muertos, deben vestirse con ropa vieja, usada, ya sea propia o prestada, sin importar el disfraz, que puede ser de militar, campesino, médico, bombero, etc.; lo importante es ser un viejo. Sin embargo, es notorio que las ropas empleadas para el efecto de la transformación siempre son las que usa el mestizo.

Para portar esta clase de indumentaria no se requiere mandarla a hacer ni implica mayor esfuerzo; la ropa se toma de la inmediatez y la combinación que se haga es algo que depende del gusto y el ingenio del usuario, por lo que tampoco implica mayores costos.

Por esta razón la indumentaria puede volver a usarse en el siguiente año o sustituirse por otras, mas no nuevas. Lo mismo sucede con los accesorios y demás utilerías que son de uso de las damas, como pañoletas para taparse la cara, lentes, bolsas, collares, aretes, diademas, etcétera.

Música

Los instrumentos musicales utilizados son el violín y la jarana, ejecutados por un par de músicos, casi siempre de la localidad, que aprendieron a tocar de manera lírica, "de oído", como se les oye decir. Los sones normalmente duran de dos a tres minutos cada uno y son cuatro o seis los que se interpretan por presentación en cada casa. El tiempo de ejecución de música y baile usualmente no excede los 15 minutos, aunque puede tardar hasta media hora, dependiendo de la ofrenda que les den. El tiempo total de la danza en su recorrido por el pueblo puede prolongarse hasta por 14 ó 15 horas en un día.

Conviene mencionar que no existe tanta uniformidad en cuanto al contenido del repertorio musical de los músicos, según su procedencia; así notamos que los músicos de Xiloxuchitl interpretaban puros sones para la ocasión, que aunque se parecen son distintos en el "golpeteo", es decir, en el rasgueo de las cuerdas de la jarana.

En otro grupo los músicos ejecutan tanto sones tradicionales como música comercial que en algún momento sonó en la radio, como cumbias. También encontramos una cuadrilla sin músicos, pues bailaba al ritmo de música grabada de algún conjunto de moda.

Únicamente en la ciudad de Tantoyuca pudimos observar a cuadrillas acompañadas con tríos de huapango e incluso con un cuarto músico que tocaba un tambor de fabricación, al parecer, local.

En las comunidades los músicos no reciben dinero por su participación, ya que ellos, al igual que los danzantes, participan de los beneficios de los “pagos” recibidos. Conforman parte de la música los gritos y zapateados de los danzantes, ya que al intercalarse con las notas de los instrumentos crean un todo de notas, gritos y golpes.

Acerca del nombre de los sones tradicionales que se deben de ejecutar en estos días, únicamente se recuerda que hay un “son de la llegada” y otro de “salida”, pero del resto casi nadie sabe nada, excepto que algunos dicen que hay el “son del venado” o “son del jabalí”, así como otras piezas con los títulos de “El catrín”, “El cafetal”, “El piojo y la pulga” o “Acapulco tropical”, que parecen no proceder de la cultura propia.

Se terminó de imprimir en septiembre de 2006 en los talleres de: Vigrafic, Hermanos Lumiere, Manzana 15, Lote 2, Col. Ampliación Santamaría Tomatlán, Del. Iztapalapa, C.P. 09870, México, D.F. Se tiraron mil ejemplares.