

**EL VIVO AL GOZO Y EL MUERTO AL POZO... DONDE SEGUIRÁ
GOZANDO.
REFLEXIÓN CULTURAL EN TORNO A LA MUERTE EN MÉXICO COMO
UN ACONTECIMIENTO LLENO DE VIDA.**

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Universidad Intercontinental de México



INTRODUCCIÓN

La innegable brevedad de nuestra existencia, deja siempre un dejo de nostalgia y la sensación de ruptura con un proceso que no llegó a culminarse. Bien expresaba en este sentido Emmanuel Levinas, filósofo lituano, la idea de que morir es dejar siempre un proyecto inacabado (Cfr. Levinas, 1993 a y b). No importa cuánto tiempo se prolongue la existencia, al final, como dice mi tía abuela: “moriré en toda contra de mi voluntad”. Somos mortales, en palabras de Silvana Rabinovich: “subjetividad de polvo y cenizas” (Cfr. Rabinovich, 2002), si es que tenemos alguna esencia, ésta no se yergue como fortaleza impenetrable, sino como vulnerabilidad, fragilidad, fugacidad. Y es allí donde el sentido cobra particular importancia para el ser humano, pues no se trata de ceder indefensamente ante una conciencia negativa de finitud que cierna nubarrones de absurdo sobre nuestra vida, como puede percibirse en algunos pasajes de la literatura griega antigua, por ejemplo cuando el sabio Sileno (acompañante de Dionisos), le dice fría y directamente al rey Midas, cuando este lo obliga a responder qué es lo mejor para el hombre: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable



Muerte secretaria. Figurilla de barro con aditamentos de cartón, madera y estambre. Aprox. 5 cm. Mercado de Jamaica, D.F. Roberto Gómez A.

para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti: morir pronto” (Nietzsche, 1995: p. 52). Este aparente pesimismo, puede apreciarse también en algunos pasajes de la tradición judía, como en el Eclesiastés, cuando apuntaba Cohélet:

¡Vanidad, pura vanidad! ¡Nada más que vanidad!
 ¿Qué provecho saca el hombre
 de todo el esfuerzo que realiza bajo el sol?
 Una generación se va y la otra viene,
 y la tierra siempre permanece.
 El sol sale y se pone,
 y se dirige afanosamente hacia el lugar
 de donde saldrá otra vez.
 El viento va hacia el sur
 y gira hacia el norte;
 va dando vueltas y vueltas,
 y retorna sobre su curso.
 Todos los ríos van al mar
 y el mar nunca se llena;
 al mismo lugar donde van los ríos,
 allí vuelven a ir.
 Todas las cosas están gastadas,
 más de lo que se puede expresar.
 ¿No se sacia el ojo de ver
 y el oído no se cansa de escuchar?
 Lo que fue, eso mismo será;
 lo que se hizo, eso mismo se hará:
 ¡no hay nada nuevo bajo el sol! (Ec. 1, 2-9).

Regresando con los antiguos griegos, me parecen geniales las referencias en la literatura acerca de la concepción de la muerte y el destino de esa parte que este tipo de pensamiento consideró inmortal: el alma. Son verdaderas ventanas hacia lo inexorable, avances a tientas en el terreno del misterio, de algo que por un lado es certeza plena, pero por otro, desconocimiento total. Un acontecimiento que se espera indefectiblemente, pero que no sabemos a ciencia cierta nada acerca del después de... , lo que

habrá una vez cruzando el umbral. En este sentido, en *La Ilíada* y *La Odisea*, se presentan en particular dos momentos que tratan de dar cuenta del cómo será aquél lugar del Misterio, donde se aglomeran las almas de los muertos, que siguen vivas pero en otra manera, pues no puede ser conforme a la vida terrena que implica el cuerpo, el cual ya no poseen. Así, podemos leer en la primera lo siguiente en derredor de los sucesos acaecidos después de la muerte de Patroclo:

Entonces vino a encontrarle [a Aquiles] el alma del misero Patroclo, semejante en un todo a éste cuando vivía, tanto por su estatura y hermosos ojos, como por las vestiduras que llevaba; y poniéndose sobre la cabeza de Aquiles, le dijo estas palabras: “¿Duermes, Aquiles y me tienes olvidado? Te cuidabas de mí mientras vivía, y ahora que he muerto me abandonas. Entiérrame cuanto antes, para que pueda pasar las puertas del Orco; pues las almas, que son imágenes de los difuntos, me rechazan y no me permiten que atraviere el río y me junte con ellas; y de este modo voy errante por los alrededores del palacio de anchas puertas de Plutón. Dame la mano, te lo pido llorando; pues ya no volveré del Orco cuando hayáis entregado mi cadáver al fuego. Ni ya, gozando de vida, conversaremos separadamente de los amigos; pues me devoró la odiosa muerte que el hado cuando nací me deparara [...]”. Respondióle Aquiles, el de los pies ligeros: “¿Por qué, caro amigo, vienes a encargarme estas cosas? Te obedeceré y lo cumpliré todo como lo mandas. Pero acércate y abracémonos, aunque sea por breves instantes, para saciarnos de triste llanto”. En diciendo esto, le tendió los brazos, pero no consiguió asirlo: disipóse el alma cual si fuese humo y penetró en la tierra dando chillidos. Aquiles se levantó atónito, dio una palmada y exclamó con voz lúgubre: “¡Oh, dioses! Cierto es que en la morada de Plutón queda el alma y la imagen de los que murieron, pero la fuerza vital desaparece por completo. Toda la noche ha estado cerca de mí el alma del misero Patroclo, derramando lágrimas y despidiendo suspiros, para encargarme lo que debo hacer; y era muy semejante a él cuando vivía”. (Homero, 1969: p. 196).

Exactamente en este mismo sentido será la narración en *La Odisea*, cuando Ulises desciende al Hades y encuentra el alma de su difunta madre, expresado por el héroe a través de Homero: “Vino luego el alma de mi difunta madre Anticlea, hija del magnánimo Autólico; a la cual había dejado viva cuando partí para la sagrada Ilión. Lloré al verla, compadeciéndola en mi corazón” (Homero, 1970: p. 80). Después de atender el sacrificio debido a Tiresias, Ulises recibe de su madre noticias

de su casa, su amada Penélope y su hijo Telémaco, después de lo cual continúa el relato del héroe acerca de su encuentro con la difunta madre:

Así se expresó. Quise entonces efectuar el designio, que tenía formado en mi espíritu, de abrazar el alma de mi difunta madre. Tres veces me acerqué a ella, pues el ánimo incitábame a abrazarla; tres veces se me fue volando de entre las manos como sombra o sueño. Entonces sentí en mi corazón un agudo dolor que iba en aumento, y dije a mi madre estas aladas palabras: “¡Madre mía! ¿Por qué huyes cuando a ti me acerco, ansioso de asirte, a fin de que en la misma morada de Hades nos echemos en brazos el uno del otro y nos saciemos de triste llanto? ¿Por ventura envióme esta vana imagen la ilustre Persefonea, para que se acrecienten mis lamentos y suspiros? Así le dije; y al momento me contestó mi veneranda madre: ¡Ay de mí hijo mío, el más desgraciado de todos los hombres! No te engaña Persefonea, hija de Zeus, sino que esta es la condición de los mortales cuando fallecen: los nervios ya no mantienen unidos la carne y los huesos, pues los consume la viva fuerza de las ardientes llamas tan pronto como la vida desampara la blanca osamenta; y el alma se va volando, como un sueño [...] (Homero, 1970: p. 82).

También en contexto cultural medio-oriental, encontramos desde antiguo, referencias parecidas en los intentos de explicación acerca del *más allá* de la muerte, tal es el caso de la *Epopéya de Gilgamesh*, donde se narra —en tablillas de arcilla— las peripecias de Gilgamesh que recorre el mundo entero para encontrar el alma de su amigo muerto: Enkidu. En la parte final de la narración, podemos leer lo siguiente acerca de este encuentro desgarrador:

El esforzado héroe Nergal abrió el agujero que da al mundo de las sombras, y el espíritu de Enkidu, como un hálito, salió. Enkidu y Gilgamesh entablaron conversación.
 -Dime, amigo mío, dime, amigo mío, dime la ley del mundo subterráneo que conoces.
 -No, no te la diré, amigo mío, no te la diré; si te dijera la ley del mundo subterráneo que conozco, te vería sentarte para llorar.
 -Está bien. Quiero sentarme para llorar.
 -Lo que has amado, lo que has acariciado y que placía a tu corazón, como un viejo vestido, está roído por los gusanos. Lo que has amado, lo que has acariciado y que placía a tu corazón, está hoy cubierto de polvo. Todo está sumido en el polvo, todo está sumido en el polvo. (La Epopeya de Gilgamesh, 1993: p. 83).

Terminamos con esto, nuestra breve introducción al tema, y procederemos a acotar la cuestión de acuerdo a lo anunciado desde el título, presentando primeramente una aproximación literaria, desde la poesía náhuatl, para posteriormente abordar la problemática desde la descripción etnográfica contemporánea.

LA CONCEPCIÓN DE LA MUERTE EN CONTEXTO INDÍGENA NÁHUATL (MÉXICO ANTIGUO)

En todo caso, volviendo a la referencia hecha en el título acerca de la muerte en México, hay que expresar que esta conciencia de finitud en el sentido que quiero exponer aquí, se trata más bien de una conciencia optimista que significa todo a partir de la certeza en un punto final. Un punto final que pone fin, pero que a la vez hace que todo cobre un especial sentido desde el principio. No ser eternos es tener proyectos, saber que nuestro tiempo es limitado y por eso cada instante se significa plenamente. Una vida eterna no es una vida humana. En este sentido, si quitáramos ese punto final en la existencia humana, se quita también el sentido de nuestro proyecto humano, lo que queramos ser podemos serlo ahora, en un siglo, en mil años o nunca. Como esa no es nuestra condición, y somos finitos y limitados, entonces cada acción, cada decisión vale y llena de sentido nuestra frágil y breve existencia.

Los poemas que nos legaron los antiguos nahuas, están llenos de ese sentimiento que confronta nuestra realidad finita y quebradiza, como puede leerse en el siguiente fragmento de los Cantares Mexicanos, titulado: *Anónimo de Chalco*:

No es verdad que vivimos,
no es verdad que duramos
en la tierra.
¡Yo tengo que dejar las bellas flores,
tengo que ir en busca del sitio del misterio!
Pero por breve tiempo,
hagamos nuestros los hermosos cantos.
(Garibay, 2000, t. II: p. 83)

De la misma manera, en el *Canto de Moyocoyatzin* de Nezahualcóyotl, incluido en “*Romance de los Señores de la Nueva España*”, encontramos lo siguiente:

Percibo su secreto,
 oh vosotros, príncipes:
 De igual modo somos, somos mortales,
 los hombres, cuatro a cuatro, [...]
 todos nos iremos,
 todos moriremos en la tierra.
 Nadie esmeralda
 nadie oro se volverá
 ni será en la tierra algo que se guarda:
 todos nos iremos
 hacia allá igualmente:
 nadie quedará, todos han de desaparecer:
 de modo igual iremos a su casa.
 Como una pintura
 nos iremos borrando.
 Como flor
 hemos de secarnos
 sobre la tierra.
 Cual ropaje de plumas
 del quetzal, del zacuan,
 del azulejo, iremos pereciendo.
 Iremos a su casa.
 Llegó hasta acá,
 anda ondulando la tristeza
 de los que viven ya en el interior de ella...
 No se les llore en vano
 a águilas y tigres...
 ¡Aquí iremos desapareciendo:
 nadie ha de quedar!
 Príncipes, pensadlo,
 oh águilas y tigres:
 pudiera ser jade,
 pudiera ser oro
 también allá irán
 donde están los descorporizados.
 Iremos desapareciendo:
 nadie ha de quedar!
 (Garibay, 2000, t. I: pp. 85-87)

El mismo Nezahualcóyotl, tlatoani tezcocano, insiste en estos aspectos de lo efímero y fugaz de la vida humana:

¿Es verdad que se vive sobre la tierra?
 No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.
 Aunque sea jade se quiebra
 aunque sea oro se rompe,
 aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar,
 no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.
 (León Portilla, 1993: p. 139).

Y en otra parte afirma:

Porque en esto vienen a parar los mandos, imperios y señoríos,
 que duran poco y son de poca estabilidad.
 Lo de esta vida es prestado,
 que en un instante lo hemos de dejar.
 (León Portilla, 1993: p. 140).

De igual forma, en los *huehuetlahtolli*, o palabra de los ancianos, encontramos discursos de una impresionante profundidad ética y de sentido existencial, por ejemplo, el siguiente, recopilado por Fray Andrés de Olmos y retomado por Sahagún para incorporarlo en el *corpus* del Códice Florentino, y que son palabras que el padre dirigía a su hija:

Aquí estás, mi hijita, mi collar de piedras finas, mi plumaje de quetzal, mi hechura humana, la nacida de mí. Tú eres mi sangre, mi color, en ti está mi imagen.

Ahora recibe, escucha: vives, has nacido, te ha enviado a la tierra el Señor Nuestro, el Dueño del cerca y del junto, el hacedor de la gente, el inventor de los hombres.

Ahora que ya miras por ti misma, date cuenta. Aquí es de este modo: no hay alegría, no hay felicidad. Hay angustia, preocupación, cansancio. Por aquí surge, crece el sufrimiento, la preocupación.

Aquí en la tierra es lugar de mucho llanto, lugar donde se rinde el aliento, donde es bien conocida la amargura y el abatimiento. Un viento como de obsidiana sopla y se desliza sobre nosotros.

Dicen que en verdad nos molesta el ardor del sol y del viento. Es éste lugar donde casi parece uno de sed y de hambre. Así es aquí en la tierra.

Oye bien, hijita mía, niña mía: no es lugar de bienestar en la tierra, no hay alegría, no hay felicidad. Se dice que la tierra es lugar de alegría penosa, de alegría que punza.

Así andan diciendo los viejos: para que no siempre andemos gimiendo, para que no estemos llenos de tristeza, el Señor Nuestro nos dio a los hombres la risa, el sueño, los alimentos, nuestra fuerza y nuestra

robustez y finalmente el acto sexual, por el cual se hace siembra de gentes.

Todo esto embriaga la vida en la tierra, de modo que no se ande siempre gimiendo. Pero, aún cuando así fuera, si saliera verdad que sólo se sufre, si así son las cosas en la tierra, ¿acaso por esto se ha de estar siempre con miedo? ¿Hay que estar siempre temiendo? ¿Habrá que vivir llorando?

Porque se vive en la tierra, hay en ella señores, hay mando, hay nobleza, águilas y tigres. ¿Y quién anda diciendo siempre que así es en la tierra? ¿Quién anda tratando de darse la muerte? Hay afán, hay vida, hay lucha, hay trabajo. Se busca mujer, se busca marido. (León Portilla y Silva Galeana, 1991: pp. 15-17).

Las referencias que podemos encontrar en los textos nahuas tempranos, nos refieren una posición existencial humana plenamente consciente del acontecimiento definitivo de la muerte, un acontecimiento que lejos de paralizar la vida, la hace más digna de ser disfrutada aquí y ahora:

¡Es verdad... es cierto que nos vamos,
es cierto que dejamos las flores y los cantos y la tierra.
Es verdad... es cierto que nos vamos!
¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos?
¿Aún vivimos, aún estamos muertos?
¿Aún hay deleite allá, aún se da placer al que hace vivir?
Puesto que solamente en la tierra
son fragantes flores y cantos,
que sean nuestra riqueza, que sean nuestra gala:
con ellas gozaos. (Garibay, 1987: p. 60)

Esta condición finita, no implica un dejo de inutilidad de la existencia, sino que se valora lo que pueda lograrse en el lapso vital, ante la consciencia de un fin, después del cual, el ámbito de posibilidades cambiará y ya no será plausible la consecución de un proyecto —al menos tal y como lo concebimos aquí y ahora—:

Sólo vinimos a soñar,
no es cierto, no es cierto,
que vinimos a vivir sobre la tierra.
Como yerba en primavera
es nuestro ser.

Nuestro corazón hace nacer,
germinan flores de nuestra carne.
Algunas abren sus corolas, luego se secan.
(León Portilla y Shorris, 2008: p. 119).

Estas referencias a los textos nahuas antiguos no deben considerarse como un pasado desconectado completamente de las concepciones contemporáneas, pues dan cuenta de procesos culturales de larga duración en donde los conceptos existentes en las cosmovisiones locales se transmiten de generación en generación, y se reformulan de acuerdo a las nuevas situaciones sociales que estos grupos afrontan. Así pues, no hablamos de una supervivencia de elementos arcaicos totalmente intactos en el devenir de las generaciones, sino de ideas centrales y conjuntos conceptuales que preservan cierta originalidad cultural. Esto puede apreciarse en aproximaciones a oraciones, poemas y discursos entre indígenas contemporáneos de origen náhuatl. En este sentido, de la región de Morelos, más específicamente de Tepoztlán, León Portilla registra las siguientes estrofas de una composición lírica más amplia de mediados del s. XX:

Nuestro sufrimiento vivimos
aquí sobre la tierra;
todo acaba, todo pasa,
como la luna en el cielo.
El rico y el pobre
ambos perecerán,
así como se queman los pastos
todos cerraremos los ojos.
(León Portilla, 1995: p. 326).

También este mismo autor, en otra de sus obras registra la siguiente oración que se realiza ante un muerto en San Pedro Jícora, Durango:

Ah, Dios, Madrecita nuestra,
Has hecho salir a tu hijo de aquí,
del mundo,
mucho queriste tu aliento de vida

y por eso buscaste tu aliento,
 ten, lo que recibirás,
 tu cordel,
 porque ya tú aquí lo has hecho salir,
 de aquí para el mundo que está allá,
 porque seguramente has necesitado tu aliento de vida.
 Ya le diste licencia para vivir aquí,
 tal vez admirando las cosas,
 aquí en el mundo,
 porque aquí brilla todo lo que es bueno,
 aquí bien verdea.
 Porque seguramente ha pasado trabajos,
 pero pues,
 ¿qué podemos hacer?
 Porque nosotros no somos dueños de la vida,
 la misma Madrecita nuestra nos la prestó,
 pero ya tú aquí le cortaste los pasos a tu hijo,
 le pediste su aliento de vida,
 ya lo recibiste.
 Ni modo,
 aquí nada podemos hacer
 porque tú le habías prestado tu aliento,
 pero ahora ya tú aquí se lo pediste.
 (León Portilla y Shorris, 2008: p. 421).

Resulta evidente que los elementos conceptuales en derredor de la muerte, se perciben muy cercanos entre los textos antiguos y los recientes. Pero dejando ya de lado esta aproximación literaria, invito al lector a entrar —en el siguiente subtítulo— a una aproximación etnográfica del fenómeno de la muerte en México.

EL FENÓMENO DE LA MUERTE EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO: UN MOTIVO DE CELEBRACIÓN

Así pues, después de haber presentado las líneas anteriores, espero que quede claro que la muerte como cesación de las funciones biológicas que posibilitan el fenómeno que llamamos vida, es un problema biológico y de procesos físicos y químicos, pero el acto morir —para el humano— es un asunto eminentemente cultural.

La forma de asumir este acontecimiento de la muerte específicamente en México contemporáneo es —sin lugar a dudas— festiva. Basta recorrer alguno de los innumerables tianguis que con ocasión de día de muertos pululan por barrios y colonias, para descubrir que ese espíritu festivo se reviste además de los calificativos: despreocupado, irreverente, retador, desfachatado, colorido, sabroso, íntimo y familiar.

No entraré aquí en los pormenores del origen de esta forma tan *sui generis* de asumir socialmente el final de la existencia, baste recordar que es fruto de un largo proceso de mezclas e intercambios culturales que mediante incesantes maniobras de reinterpretación y reformulación simbólicas se han sintetizado distintos elementos de procedencias muy variadas en un *mestizaje que nunca acaba* (Cfr. Millones, 2010: p. 20).

Llaman poderosamente la atención las escenas que con mano maestra plasman los artesanos en figuras de barro, azúcar o papel. Se trata de un reflejo pleno de la vida más allá de la vida, la muerte como proyección de la vida, una muerte no estática sino activa, plagada de variedad y posibilidades de acción, en resumen: una muerte llena de vida. Una concepción cultural de la muerte, que ve a ésta como un cambio de *status* existencial, pero que al fin y al cabo implica la concepción de una línea de continuidad de la existencia mundana y la del *más allá*, articuladas de tal manera, que ese *más allá* nunca deja las referencias a esta vida presente.

En estas figuras puede uno encontrar prácticamente todo lo que se hace como humano representado por esqueletos, o bien, por cuerpos carnados con la cabeza descarnada. Todos los oficios están allí: zapatero, barrendero, bombero, voceador, carnicero, herrero, carpintero, cocinero, etc. Y no solamente los oficios, sino también los vicios: fumadores, borrachos, jugadores de maquinitas, prostitutas, drogos, etc. Se trata de la continuación plena en el *más allá* de todas las delicias del *más acá*.

En el contexto mestizo urbano mexicano, la celebración del día de muertos es una fiesta que inunda de colores, olores y sabores

característicos los últimos días de octubre y primeros de noviembre. Sin embargo, hay un paulatino proceso de nuevas y variadas mezclas que en una sociedad de mercado irrumpen continuamente generando nuevos sincretismos y formas culturales que tienden a uniformarse con los parámetros de tendencia universal que emanan desde los países desarrollados que mediante la globalización expanden sus formas de vida, expandiendo con ello su mercado, y dominio ideológico.

Es interesante enfatizar aquí, que a pesar del eminente intercambio cultural contemporáneo de elementos autóctonos y foráneos, algunas ideas centrales que subyacen en la cosmovisión local siguen marcando la diferencia. Me refiero específicamente a las intromisiones del *Halloween* en la fiesta de muertos. Vale la pena considerar las diferencias radicales que existen en el fondo entre ambas procedencias culturales, mientras que para la primera la cuestión de los muertos es asunto de miedo, donde lo terrorífico es la posibilidad que los muertos retornen a la vida, en el caso de las ofrendas a muertos en contextos tradicionales mexicanos, se trata de todo lo contrario. Al muerto se le invita para que regrese, no se hace algo para alejarlo, sino para atraerlo, no en una visión terrorífica, sino llena de sentimientos positivos en la convivencia familiar y social, de la cual se le hace aún partícipe al difunto.

Así, en el seno de comunidades tradicionales mexicanas, específicamente comunidades indígenas o comunidades campesinas de origen indígena, es evidente que la celebración de muertos sigue siendo un acontecimiento festivo que ata indisociablemente el mundo de los vivos con el de los muertos. En el seno de este tipo de comunidades, morir no implica dejar de pertenecer al grupo social, “los del pueblo”, “la gente del pueblo” sigue siendo del pueblo aunque esté muerta.

En el año 2005, tuve la oportunidad de estar en Chilac, Puebla, con ocasión de la fiesta de muertos. En esta comunidad se celebra a los muertos con ofrendas que se colocan en las casas. Se trata de una ofrenda grande donde se colocan canastas y tenates de diferentes tamaños,

correspondiendo éste a la edad del difunto. Las canastas son ofrendas para mujeres y los tenates para varones. Así pues, la variedad de tamaños de las canastas y los tenates resulta muy llamativo en la ofrenda. Hay canastitas minúsculas que caben en la palma de la mano y otras muy grandes, donde caben guisos, tortillas, panes, licor, etc. A los niños se les ofrendan dulces, galletas, leche con azúcar, café con leche, etc, cuidando que no esté muy caliente para ellos. Además se les colocan juguetes y la comida salada que se les ofrenda no lleva chile. Es muy interesante que durante los días que están las ofrendas, las redes sociales no solamente incluyen a los vivos sino que se incorpora a los muertos, mediante las visitas y envíos de ofrendas a los familiares o amigos difuntos.

La ofrenda se coloca en la habitación principal y allí se dejan las camas preparadas con sábanas y cobijas limpias para recibir a los invitados principales que son los difuntos y que permanecerán unos días con los vivos. Es muy interesante destacar que durante estos días el ir y venir de personas que llegan a las casas a dejar sus canastas o tenates, según sea el caso, implica la continuación de lazos sociales con los difuntos que desde la praxis social se consideran parte activa de la comunidad de los vivos. En medio de esta vivencia ritual el término “creer” se asume de una forma mucho más radical que en los contextos no indígenas, donde considerar la presencia o ausencia de las almas de los difuntos se circunscribe a un ámbito individual de creencia personalizada. En medio de estas comunidades, como la referida de Chilac en Puebla, la presencia de estos miembros de la comunidad se considera tan real que aún en su nuevo estatus de “ánimas” son recibidos como una visita real y material que requiere la asignación de un espacio para que pernocten y el suministro de bebidas y alimentos en un contexto festivo donde los vivos y los muertos degustan juntos durante estos días.

Hay comunidades indígenas, como Chilac, donde se considera que las almas llegan desde el 29 de septiembre (fiesta de San Miguel Arcángel) y permanecen desde entonces hasta el 2 de noviembre cuando regresan a

su lugar. Durante este lapso de tiempo, los muertos son atendidos continuamente, pues se trata de un período de convivencia que vuelve a ser posible solamente durante esos días.

En este sentido, hay interesantes variables de un lugar a otro. Por ejemplo, en San Marcos Tlacoyalco, comunidad ngigua de Puebla –según refieren Alejandra Gamez y Mayra Angélica Correa¹ el 28 de octubre se ofrenda a los accidentados, el 29 de octubre a los perros, el 30 de octubre a los “niños limbo”, el 31 de octubre a los niños en general y el 1° de noviembre a todos los demás difuntos, para despedirlos hasta el 9 de noviembre, día en que regresan al mundo de los muertos. En el mismo estado de Puebla, sin embargo, Rosario Tecuapetla², registra en San Luis Temalacayuca, comunidad ngigua y popoloca, que el 28 son los accidentados, el 29 los ahogados, el 30 los “limbitos” (no natos y natos no bautizados), el 31 los niños (después de ser bautizados), el 1° los adultos y el 2 de noviembre al mediodía se encaminan las almas para despedirlas.

Definitivamente, la concepción de la muerte como un punto final de la existencia sin posibilidad de solución, no opera en estas comunidades, donde la vida no termina con la muerte, sino que continúa después de ésta en una cercanía muy marcada de actividades, pertenencia social y gustos personales que se siguen satisfaciendo. En este sentido resultan muy sugerentes las investigaciones de Catharine Good³ entre los nahuas del Alto Balsas en el estado de Guerrero, donde reporta esta autora –tras un trabajo etnográfico continuo desde la década de los setentas– que los muertos trabajan y su trabajo es en consonancia con el trabajo de los vivos en el ciclo agrícola, (*Crf.* Good, 1988; 1994; 1996; 2001; 2004 y 2008).

¹ Alejandra Gámez Espinosa y Mayra Angélica Correa de la Garza: *El maíz y los muertos. Cosmovisión y ritualidad en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco*, ponencia presentada el 7 de diciembre de 2011 en la BUAP, en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla. Simposio 12: Cosmovisión en torno al maíz, la tierra y el agua en Puebla.

² Rosario Ivette Tecuapetla Enciso: *“Ofrendando maíz”. Un acercamiento al agradecimiento en día de muertos*, ponencia presentada el 7 de diciembre de 2011 en la BUAP, en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla. Simposio 12: Cosmovisión en torno al maíz, la tierra y el agua en Puebla.

³ Doctora en Etnología, actualmente investigadora adscrita a la Dirección de Etnografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia y docente-investigadora del Programa de Posgrado en Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

En la cosmovisión nahua de la zona de Guerrero (cuenca del Balsas), los muertos no pierden la continuidad con los vivos. En otras palabras, morir es irse a otro lado como alma, pero sin dejar de ser parte de la comunidad, ni cesar por tanto, los derechos y las obligaciones que se desprenden de ese hecho. Los muertos, entonces, verdaderamente trabajan, pues allá donde están hacen comunidad con los otros muertos y están participando en el ciclo agrícola del mundo de los vivos.

Cuando alguien muere se le dan numerosas ofrendas para que cuando llegue al lugar que ha de llegar, tenga presentes para las demás almas y así éstas estén contentas y le señalen al recién llegado sus nuevas obligaciones en ese lugar.

Las obligaciones de los muertos para con los vivos es implorar a Dios Padre, a Cristo, a los santos, a la Virgen, al aire, y a Tonantzin para que llegue el agua. Las almas están libres de sus cuerpos, ya no tienen ese peso y por eso son ligeras. No sólo ligeras materialmente, sino también en un sentido simbólico profundo. Los vivos —registra Good— tienen *tlahtlacolli*=pecado, entendido no como lo entienden los cristianos, sino como una deuda no pagada, una deuda con la tierra que nos da de comer, y nosotros hemos de dar de comer a la tierra. Entonces los muertos ya no comen la tierra y ya han dado —con sus cadáveres— de comer a la tierra, por eso son ágiles y pueden estar cerca de los santos y pedirles lluvia para sus comunidades. Aquí cabe señalar que los muertos niños, antes de comer maíz, nunca contrajeron la deuda con la tierra, por lo cual, son todavía más ágiles y ligeros y privilegiados en el otro mundo, por lo que estas almitas “inocentes” son especialmente eficaces para fungir como intermediarias entre las necesidades de los vivos y las posibilidades benefactoras de los entes divinos.

Se entiende entonces, que el muerto no está separado de su comunidad y aún participa e interactúa con los vivos en una relación de reciprocidad, equivalente a la que se mantiene entre los vivos.

Bien, ahora pasemos a la reciprocidad que deben tener los vivos para con los muertos. Los vivos tienen la obligación de rezar cuando el muerto acaba de fallecer, para que Dios recoja el alma, es un rezar para avisar a Dios y que éste tome el alma, para que no vague penando y haciendo daño, o que entidades malas la tomen antes de que llegue a su nuevo lugar. También tienen los vivos la obligación de proporcionar alimento a los muertos, a través de las ofrendas, las cuales son de una exhuberancia notable, especialmente en día de muertos y en las celebraciones en torno al muerto particular. El muerto consume solamente los aromas, porque ya es alma, por eso le duran para todo el año y los vivos —a su vez— participan del convite al consumir la comida de la que ya comieron sus muertos. Al ser consideradas las almas como algo etéreo, se considera que solamente consumen los aromas y las esencias, por ello, es imprescindible que los alimentos que se realizan para los muertos contengan mucho condimento, como chile, hierbas de olor, epazote, laurel, piloncillo, canela, café, vainilla, etc, pues los muertos solamente consumen los olores. De igual forma, el camino de regreso del *más allá* hacia la casa en el *más acá*, se marca con flores muy aromáticas, como el cempoalxóchitl y el pericón.

En este orden de ideas, el muerto come una vez al año —cuando se le ofrenda— y se le da comida para llevar y compartir en el otro mundo. En relación con esto llama la atención un dato referido por Alejandra Gamez, en la ya antes citada ponencia, donde comentó que en San Marcos Tlacoyalco, al muerto reciente, se le ofrendan continuamente un pan y un refresco durante el primer año de muerto, en lo que se acostumbra a comer cada año.

Es interesantísimo señalar aquí el vínculo con la tierra en el caso referido por Good en Ameyaltepec, Gro. en estos cultos a los muertos, porque en las ofrendas no se pueden usar gallinas de criadero, donde ya se alimentaron con otras cosas que no sean maíz, pues se ha roto con eso el vínculo con la tierra. Los animales caseros, alimentados con maíz

cosechado en el pueblo conservan ese vínculo con la tierra y a través de la ofrenda, con los muertos.

Cuando los vivos dan sus ofrendas a los muertos, éstos son benévolo, es decir, corresponden y cumplen con sus obligaciones, esto crea un ambiente de prosperidad y bienestar general.

Por el contrario, cuando los vivos abandonan a las almas, se crea un mundo inverso a la imagen de prosperidad y éxito que resultaba del conjunto del trabajo entre los vivos y los muertos.

Abandonar un alma puede causar desgracias, pues ellos no colaborarán en el beneficio del ciclo agrícola. Sin embargo sí se concibe que hay almas abandonadas, y es importante señalar que en Ameyaltepec, Gro., según refiere Catharine Good (*Cfr.* Good, 1998 y 1994), el 2 de noviembre se coloca una ofrenda para las almas abandonadas. Con esto se aumenta el círculo de muertos trabajando para el bienestar de los vivos. Así aumentan su capital social aún en esferas no materiales.

El trabajo conjunto entre vivos y muertos crea un fuerte vínculo entre los habitantes de una comunidad y fortalece los lazos sociales. Así se asegura la continuidad de la cultura náhuatl en esta región. La práctica ritual asegura que “no se rompa el cordón”, y que las cosas sean hechas “como deben de ser”, “como dicta el costumbre”. Esta práctica ritual con toda la organización social implícita en ella, posibilita la reproducción de su cultura, fortaleciendo los lazos identitarios y las redes de solidaridad en medio del pueblo.

También son muy orientadoras en este sentido las prácticas rituales que estos grupos tradicionales realizan en torno a la muerte de un miembro de la comunidad. Por ejemplo, en Oaxaca, tuve la oportunidad de registrar en 1997, los piadosos deberes para con los difuntos de un accidente automovilístico. Se trataba de una familia que al regresar de una fiesta volcó su camioneta y varios miembros resultaron heridos, falleciendo en el lugar del accidente dos de ellos. Dentro de su universo cultural, las almas de los fallecidos de esta manera tan repentina no se enteran de que

están muertos, por lo que vagan y deambulan en derredor del lugar del accidente sin poderse ir, pero tampoco pueden regresar al mundo de los vivos. Con estas almas se requiere un proceso especial que con los muertos ordinarios, es decir, con los que mueren “de muerte natural” o que se mueren “de su muerte”.

De manera ordinaria, cuando alguien muere se vela en su casa, generalmente en la mesa del comedor, o bien directamente tendido en el piso. Al día siguiente del deceso se lleva a la iglesia para una misa de cuerpo presente antes de llevarlo al son de una banda de viento al camposanto. Cuando el cadáver se levanta de la casa para llevarlo a la iglesia, se coloca una cruz de cal o ceniza en el lugar donde estuvo el ser querido. En derredor de esa cruz se realizará el novenario (el rezo del rosario durante nueve días empezando el día del sepelio). Al llegar al noveno día, después del último rosario, esa cruz se recoge en una jícara (la levantada de cruz) y se lleva a la iglesia donde se escucha la misa “de los nueve días” al término de la cual se transporta la jícara con la ceniza o la cal al camposanto para formar nuevamente la cruz sobre la tumba. Con esto se consideran cumplidos los deberes para con el familiar fallecido y se considera que ya puede irse y descansar en paz.

La diferencia con el muerto de accidente, es que después de la levantada de cruz y la misa de nueve días, antes de llegar al camposanto, tienen que acudir los familiares junto con la jícara al lugar del accidente (aplica lo mismo para asesinados). Allí se “planta” la cruz del accidente, que recuerda fechas, nombres y evento fatídico de los infortunados. Después de plantar la cruz, los familiares y amigos le explican con lujo de detalle al alma de su ser querido lo que pasó, quiénes iban en la camioneta, quién iba manejando, de dónde venían, a dónde iban, cómo siguen los heridos, y finalmente le avisan que ya está muerto y que no puede seguir allí y que ya le cumplieron con el entierro, novenario y misa de nueve días. Una vez informada el alma, se concibe que acompaña al grupo de amigos y familiares vivos, quienes la llevan hasta su tumba,

donde finalmente forman otra vez la cruz de cal o ceniza y a partir de allí ya puede descansar en paz el “muertito”.

Cabe señalar que esta cuestión de alma y cuerpo, sirve también para explicar los procesos de salud-enfermedad. En el caso narrado de Oaxaca, los sobrevivientes también tienen que volver al lugar del accidente para “recobrar su alma”. El “susto” les ocasiona enfermedades y no les permite regresar plenamente a la ordinariedad, las afectaciones psicológicas quedan comprendidas también en el genérico concepto del “susto”. Para curarse de ese “susto”, los sobrevivientes deben ser “limpiados” en el lugar del percance, porque el alma se les sale y queda vagando, separada de su cuerpo. Volver allí y limpiarse para curarse del susto, posibilita el reencuentro de alma y cuerpo, logrando el restablecimiento de la salud. En este sentido, puedo mencionar también que en Tehuacán, Puebla, en el año 2001, pude registrar en campo que algunos padres de familia recomiendan fuertemente a sus hijos beber un vaso de agua antes de acostarse —aún en ausencia de sed— pues si en el transcurso de la noche, el alma llegara a tener sed y el cuerpo está en sueño profundo, ésta se levantará e irá a buscar el líquido, y si fortuitamente el cuerpo llegara a despertar antes de que el alma regrese, esa persona enfermará terriblemente, hasta que se le vuelva a meter el alma al cuerpo, mediante ciertos rituales especiales.

CONCLUSIÓN

Todos estos rituales, de una u otra forma, nos hablan de una concepción de la vida y la muerte que no está atravesada por una barrera impenetrable entre el *más allá* y el *más acá*. En cierto sentido esa trascendencia a la que llega el difunto, nunca es tan trascendente como para divorciarse de la inmanencia de este mundo en el aquí y el ahora. Es otra cosmovisión, donde las realidades de este y el otro mundo parecen resumirse en este único mundo con potencialidades diferentes (las almas

pueden cosas que los vivos no). Definitivamente es una concepción del cosmos donde los ámbitos de lo divino, la naturaleza, los humanos —vivos y muertos— interactúan en un constante intercambio de bienes y relaciones a imagen y semejanza de las redes de solidaridad y organización social que viven estos grupos culturales.

La insistencia en las obligaciones rituales para con las almas, en contexto cultural indígena mesoamericano, implica evidentemente una concepción del ser humano compuesto por cuerpo y alma. Tal vez los conceptos como tales provengan de la doctrina cristiana enseñada a los indígenas, pero las características propias que se atribuyen al alma en estos contextos culturales, nos abre a un horizonte de sentido muy diferente al de Occidente y nos ofrece una explicación muy original del problema de la muerte y trascendencia humana, así como de los procesos de salud-enfermedad, lo que definitivamente sugiere una procedencia cultural autóctona.

A pesar de la enorme diversidad que los diferentes grupos indígenas tienen de celebrar a sus muertos, ciertas notas comunes pueden extraerse, tales como las siguientes ideas cruciales: el muerto sigue perteneciendo a la sociedad, allá donde está sigue trabajando y tiene hambre, por lo que debe ser alimentado, aunque su alimento pertenezca ya al ámbito de lo etéreo: esencias, olores, sabores, tiene derecho a él, pues trabaja junto con los vivos en el éxito del ciclo agrícola. En todo caso, es una concepción que implica la noción de que sigue siendo necesario mantener un intercambio social entre vivos y muertos. Las redes sociales incluyen a los muertos. Así pues, mediante la muerte, los seres humanos se separan de los vivos y se reúnen con los muertos, pero no se disuelve el vínculo comunitario. En este sentido, los muertos son seres sociales y no dejan de ser parte del colectivo. Vivos y muertos juntos conforman la sociedad humana en conjunto, pues el muerto no deja de existir a pesar de su cambio ontológico.

Cabe señalar también que las prácticas rituales y las representaciones sociales en derredor de la muerte, sirven para afrontar la separación física. Es una necesidad psicológica innegable. En este sentido, por ejemplo el novenario, el aniversario, etc. es una forma de dosificar la partida, es despedir al muerto poco a poco, desapegarse paulatinamente. Dado que la muerte es un acontecimiento desconcertante, definitivo, doloroso, confuso y conflictivo, psicológicamente, morir, implica un proceso para recuperar la ordinariedad de los vivos, por eso son tan valiosos los rituales, pues ayudan a reconstruir la realidad sin el muerto: asumir la ausencia reconstruyendo la presencia.

La muerte, indudablemente, es un proceso social. La muerte individual involucra a todo el colectivo y le provoca existencialmente a asumir la partida del muerto, en necesaria confrontación con la propia muerte. Recordemos que en el s. XX, Heidegger definía al hombre como un “ser-para-la-muerte” (Cfr. Heidegger, 1984), pero después de él, Emmanuel Levinas, lo completaba en términos de “ser-para-la-muerte-del-otro” (Cfr. Levinas, 1993 a y b), pues nadie experimenta su propia muerte, sino la muerte de los otros, toda vez que la experiencia termina con la vida y la muerte inicia el segundo posterior a la cesación de ésta.

Por un lado, me resulta obvia la existencia de muchos “Méxicos” a despecho del discurso oficial hegemónico, pero también —y reconociendo las grandes diferencias que existen en contextos mestizos urbanizados que viven bajo parámetros modernos, secularizados y de funcionalidad positiva—, me parece sorprendente que ciertos rasgos de proveniencia cultural indígena se mantengan visibles en la práctica social aún en estas sociedades globalizadas posmodernas. Definitivamente son parte integral de nuestro proceso identitario, aunque la poca valoración que se tiene de estos elementos, junto con la paulatina intromisión de novedades y modas culturales en la dinámica de mercado desplacen cada vez más esta riqueza cultural de la que somos herederos.



Muerte barrendera. Figura de azúcar glass con aditamentos de cartón y uniel. Aprox. 18 cm.
Tianguis de muertos del mercado de "La Pro-hogar", delegación Azcapotzalco, D.F.
Ramiro Gómez Arzapalo

BIBLIOGRAFÍA

- GARIBAY, Ángel María, *Panorama literario de los pueblos nahuas*, México, Porrúa, 1987.
- . *Poesía Náhuatl*, 3 tomos, México, UNAM, 2000.
- GOOD Eshelman, Catharine, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México. 1988.
- . “Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua”, en: Cuicuilco, Nueva Época, 1, pp. 139-153. 1994.
- . “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 26, pp. 275-287. 1996.
- . “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 239-297, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Fondo de Cultura Económica, México. 2001.
- . “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México, México. 2004.
- . “La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica”, en: Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, México, INAH, 2008.
- HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1984.
- HOMERO, *La Iliada*, México, Porrúa, 1969.
- . *La Odisea*, México, Porrúa, 1970.
- LA EPOPEYA DE GILGAMESH, (Anónimo), México, CONACULTA, 1993.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La Filosofía Náhuatl*, México, UNAM, 1993.
- . *Literaturas indígenas de México*, México, FCE-Mapfre, 1995.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel y SILVA GALEANA, Librado, *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, México, FCE-SEP, 1991.

LEÓN-PORTILLA, Miguel y SHORRIS, Earl, *Antigua y Nueva Palabra. Antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*, México, Aguilar, 2008.

LEVINAS, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 1993 a.

———. *El tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993 b.

MILLONES, Luis, “Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino”, en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2010.

NIETZCHE, Frederich, *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza Editorial, 1995.

RABINOVICH, Silvana, “Espiritualidad de polvo y cenizas”, en: Shulamit Goldsmit (Coord.), *Memorias del 1° y 2° coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, Universidad Iberoamericana, México, 2002, pp. 48-63.