

# La muerte y sus representaciones en Huaquechula, Puebla

JAIME ENRIQUE CARREÓN FLORES\*

**E**ste artículo se ocupa de analizar un conjunto de representaciones colectivas en torno a la muerte presentes entre los habitantes de una comunidad campesina, así como de describir la manera en que esas representaciones estructuran las acciones rituales que tienen lugar hacia el trato del cadáver. El lugar donde he desarrollado el trabajo de campo para este estudio es la localidad de Cacalosúchil de Ayala, municipio de Huaquechula, Puebla; los datos fueron registrados durante varias temporadas de campo entre 2004 y 2006, cuando asistí a varias de las actividades descritas aquí.

Al enfatizar que la finitud de la vida implica una actitud, cuyo rasgo central consiste en la capacidad de construir formas para enfrentarla —horror, amor o repugnancia—, se da relieve a las representaciones en torno de la muerte en el plano de lo individual y lo colectivo. La idea es que, socialmente, el fin de la vida implica una particularidad que responde a un contexto, de ahí que sea entendida como un hecho total, en el sentido que le daba Mauss a este término.<sup>1</sup> Dicho en otras palabras, el estudio del hecho social de la

\* Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas-Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

<sup>1</sup> Saúl Millán, *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, 1993, p. 17.

muerte busca comprender cómo inciden los contextos sobre las diversas actitudes ante el cuerpo muerto. Seguir el camino anterior implica entender los diversos planteamientos sobre la muerte que abundaron en México durante la segunda mitad del siglo xx, como parte de una ideología que dio preponderancia a lo mestizo y lo exótico-indígena y de los cuales es necesario desmarcarse. Una amplia bibliografía da cuenta de esa quintaesencia del mexicano, y en ella destacan, por ejemplo, los trabajos de Marina Anguiano *et al.*, Efraín Cortés, Juan Gamiño, Carlos González, Gabriel Moedano, Carlos Navarrete, Jaime Nieto, Jesús Ángel Ochoa, Teresa Pomar, Lilian Scheffler y Dora Sierra.<sup>2</sup>

Entonces, lo que aquí importa es estudiar las diversas expresiones culturales sobre la muerte y cuestionar la idea de que una sociedad tradicional tiene un marcado sentido por los muertos, en tanto que una comunidad con una fuerte individualidad tiende a minimizarlos. A decir de Thomas,<sup>3</sup> la actitud hacia la muerte es parte de un sistema cultural que se preserva mediante la socialización de los hombres, a pesar de los diferentes contextos en que se desenvuelven, o sea, la colectividad asume una actitud ante la muerte justo para negarla, y esta necesidad de conjurar la muerte no deja de ser válida en las sociedades industrializadas. Entonces, el problema consiste en indagar cómo se asume el “enfrentar la muerte” en una comunidad envuelta en el contexto de globalización.

<sup>2</sup> Marina Anguiano *et al.*, *La celebración del Día de Muertos en México*, 1991; Efraín Cortés, *Las ceremonias de muertos*, 1987; Juan Gamiño, “El Miccaihuitl”, tesis, 1987; Carlos González, “La ceremonia de la ofrenda a los difuntos en el cementerio de la isla de Janitzio: la noche del 1° al 2 de noviembre”, folleto, 1925; Gabriel Moedano, “La ofrenda del Día de Muertos”, en *Revista de Folklore Americano*, año VIII-IX, núms. 8-9, 1960; Carlos Navarrete, “Santos, calaveras y muertos: la búsqueda de una raíz”, en *México Indígena*, núm. 7, noviembre-diciembre de 1985, pp. 4-122; Jaime Nieto, “Antropología de la muerte. Un acercamiento”, mecanoscrito, 1993; Jesús Ángel Ochoa, *La muerte y los muertos: culto, servicios, ofrenda y humor de una comunidad*, 1974; Teresa Pomar, “El concepto de la muerte en México”, en *México Indígena*, núm. 7, noviembre-diciembre de 1985; Lilian Scheffler, *La celebración del Día de Muertos en San Juan Totolac*, 1976; Dora Sierra Carrillo, *Ofrendas de muertos*, 1973.

<sup>3</sup> Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte*, 1983, p. 51.

## Comunidad y representación colectiva

La comunidad actúa y se construye de acuerdo con las condiciones que caracterizan el contexto al que pertenece.<sup>4</sup> Sobre este aspecto se dice que es una realidad extendida, imaginada o desterritorializada,<sup>5</sup> un espacio que delinea ambiguamente las fronteras entre lo rural y lo urbano, que implica la pluralidad de trabajos y ocupaciones, y donde la presencia física ya no importa tanto para el desarrollo del sentido y la identidad. Desde otra óptica, las poblaciones actuales están marcadas por la abundancia de espacios, de acontecimientos y la individualización de las referencias, de allí que este trabajo considere que las comunidades actuales son expresiones de la sobremodernidad.<sup>6</sup>

Este rasgo se traduce en que el análisis sobre el consumo simbólico de los bienes culturales debe tener presente que lo culto y lo popular, la creación y el consumo, la realidad y su interpretación —su representación— son expresiones básicas de la diversidad.<sup>7</sup> Una de las principales consecuencias de asumir la sobremodernidad permite ver que la comunidad no es un bloque homogéneo. Consecuentemente, cada uno de los grupos que la integran realiza un consumo simbólico dirigido y orientado por sus objetivos y metas, es decir, son sujetos activos. Esto lleva a pensar que pareciera que en la situación actual las expresiones culturales tienden a ser más heteróclitas. En realidad no es así, ya que se observa una actitud a interpretar las nuevas realidades desde puntos de referencia colectivos. El argumento que guía este trabajo es que existe una solución a la crisis de sentido a partir de establecer nuevos sentidos que remiten al orden de lo propio, del espacio y la identidad. Siguiendo a Chartier,<sup>8</sup> esto se explica porque la estructura cultural, o sea el pla-

<sup>4</sup> Eric Wolf, "The Vicisitudes of the Community Closed", en *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 2, 1986, pp. 325-329.

<sup>5</sup> María Cristina Oehmichen Bazán, *Identidad, género y relaciones étnicas*, 2005; Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 1997; Gilberto Giménez, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (ed.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-Nación del siglo XXI*, 2000, pp. 45-70

<sup>6</sup> Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, 2000, p. 46.

<sup>7</sup> Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, 1999.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 44.

no de las referencias colectivas, está acorde con las diferentes situaciones espacio-temporales donde se ubican los individuos; en tanto, la estructura social tiene que ver con un plano individual donde se gestan los procesos político y económico. La relación que mantienen estas estructuras tiene la singularidad de que no es una “determinación en última instancia” o de que estemos frente a un juego de espejos, donde lo económico otorga sentido a lo cultural. La idea es que la realidad existe y debe encontrar puntos de unión que se caractericen por manejar el plano individual y colectivo para conformar una comunidad. Este es el espacio de las representaciones.

Para Domínguez, las representaciones “son herencia de nuestra trayectoria antropológica, social e histórica que, en el mundo institucional y en el mundo cotidiano se traducen, toman la forma de principios, valores, reglas, frases, pautas o criterios que se anidan en las conciencias e intervienen desde el inconsciente individual y colectivo, bajo la forma de modos de comprender, valorar y proceder”.<sup>9</sup> Así, en tanto categoría cognitiva, la representación permite profundizar las relaciones entre la razón, el pensamiento y la realidad.<sup>10</sup> Gracias a esta cualidad es posible conjugar la existencia biológica del individuo con la existencia simbólica del pensamiento, ya sea mediante los lenguajes verbal, no verbal, pictórico, etc., para comprender el mundo y modificarlo.

## La función cognitiva del ritual

Pietro Scarduelli indica que el estudio del rito manifiesta tres polos metodológicos: el psicologista, el funcionalista y el cognitivista. Los dos segundos abrevan de la tradición durkheimiana, cuya conceptualización refiere que:

[...] el rito es entendido como el momento en que la unión del grupo y la polarización psicológica que deriva, hacen que cada individuo se sienta lleno de la fuerza colectiva que habitualmente percibe como exterior: de ahí el estado de

<sup>9</sup> Eduardo Domínguez Gómez, “Representaciones colectivas, episteme y conocimientos”, en *Revista Universidad EAFIT*, vol. 42, núm. 144, 2006, p. 75.

<sup>10</sup> Juan Carlos Ruiz Guadalajara, “Representaciones colectivas, mentalidades e historia cultural: a propósito de Roger Chartier y el mundo como representación”, en *Relaciones*, vol. XXIV, núm. 93, 2003, p. 19.

excitación, de “efervescencia” colectiva, que se determina. Los seres sagrados, por lo tanto, existen solamente a través de las representaciones que los expresan; éstas, formadas en la vida social de la comunidad, alcanzan la máxima intensidad cuando los individuos se reúnen [...].<sup>11</sup>

En la tradición francesa el rito es relacionado con la función cognitiva, de manera que los ambientes cognitivos ocupan un lugar relevante. De esta forma, un ambiente cognitivo debe ser entendido “[...] como la totalidad, organizada en sistema, de los modelos mentales de espacio y tiempo que posee un organismo y que están orientados hacia la elaboración de informaciones [...]”.<sup>12</sup>

En este sentido, el ritual sería un campo propicio para la acción de la representación, y en los diversos tipos de elementos que le componen se perfilarían modelos de espacio y tiempo estructurados en un sistema capaz de transmitir informaciones. Esto es justamente lo que se trataría de establecer en este trabajo sobre la práctica de enterrar a los muertos: dilucidar en la medida de lo posible un sistema de representaciones y de cómo éste actúa dentro de los rituales para generar información y permitir la construcción de sentido en el nivel individual, con el propósito de que permita la acción colectiva dentro de un espacio caracterizado por el exceso de espacios e imágenes.

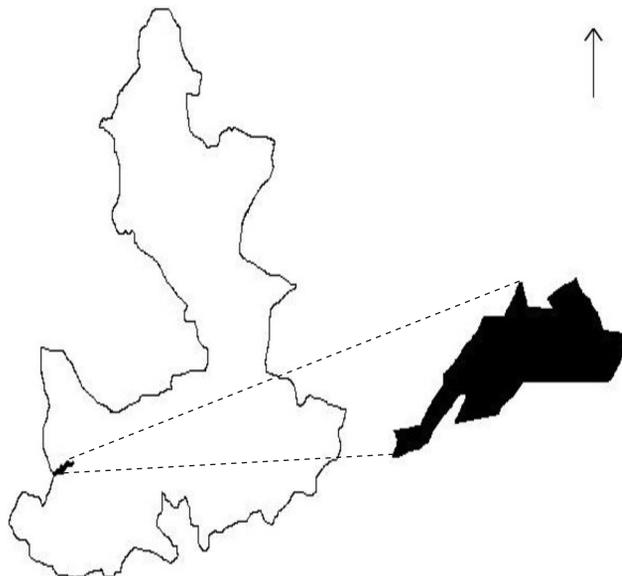
## La economía de la comunidad

En este breve apartado se esboza mediante ideas generales la caracterización de un pueblo que se encuentra casi a la entrada de la mixteca poblana (mapa 1). Esto tiene un doble objetivo: por un lado se busca dar por sentada una realidad dentro de la cual los individuos mantienen relaciones entre sí; por el otro lado, profundiza en la naturaleza de esa relación. Para desarrollar este objetivo es necesario anticipar que la vida de la población se agita entre muy variados frentes y situaciones, difícil abarcarlos en este espacio, por lo que solamente se hace referencia al aspecto económico.

<sup>11</sup> Pietro Scarduelli, *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*, 1988, p. 11.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 46

Cacalosúchil de Ayala es una de las poblaciones del municipio de Huaquechula, la cual se localiza en la parte centro oeste del estado de Puebla. Las coordenadas geográficas del municipio son los paralelos 18° 40'06" y 18° 51'48" de latitud norte y los meridianos 98° 21'18" y 98° 39'36" de longitud occidental. Asimismo, colinda al Norte con los municipios de Atzitzihuacan y Atlixco, al Sur con Tlapanala, al Este con Tepeojuma y al Oeste con Tepemaxalco.<sup>13</sup>



Mapa 1. Localización geográfica del municipio de Huaquechula, Puebla.

Este pueblo pertenece a una región con un índice alto de migraciones, procesos de urbanización acelerados y elevación del número de habitantes.<sup>14</sup> Sus orígenes se remontan a finales del siglo XIX, cuando era una fiscalía perteneciente a San Martín Huaquechula. La población de aquel entonces era heterogénea, pues existían hablantes de "mexicano", pequeños grupos "cimarrones" venidos de la zona cañera, que se encuentra más al Sur y colindante con el estado de Morelos, y pequeños grupos mestizos arribados a la zona,

<sup>13</sup> INEGI, *XI Censo de Población*, 2000.

<sup>14</sup> *Idem*, 2000.

especialmente de la ciudad de Atlixco; todos ellos fueron zapatistas por excelencia, y debido a la Reforma Agraria recibieron tierra de temporal por vía de la dotación ejidal. Sin embargo, desde la década de 1940 ya los hombres y jóvenes se alquilaban para trabajar en la hacienda de Tlayehualco, posteriormente estos grupos se dirigieron hacia la ciudad de Puebla y el Distrito Federal. A principios de la década de 1980 los flujos migratorios dejan de tener como destino las ciudades del país y se orientan hacia Estados Unidos, Canadá y Alaska. Hoy en día la población es heterogénea y existen varios tipos de individuos; pero lo importante es que dentro de una misma familia aparecen migrantes, campesinos, profesionistas, obreros, empleados, estudiantes.

La economía de este pueblo se estructura a partir de dos rasgos demográficos. En primer lugar, el factor interno se caracteriza por presentar grupos que establecen una continuidad, ligada físicamente al lugar de origen en cuanto el tipo de actividades que permiten la supervivencia. En Cacalosúchil de Ayala se practica la agricultura y, en escala sumamente reducida, la ganadería. Pese a las condiciones extremas para la realización del ciclo agrícola, las cosechas obtenidas son orientadas a la venta regional y una parte al autoconsumo. Hay otro grupo que durante su juventud migró a las ciudades, allí sus miembros aprendieron un oficio que pusieron en práctica al regresar a su lugar de origen. Su papel es importante, pues se encargan de contratar a otros muchachos para ayudantes; es poco lo que pagan, pero los jóvenes aprenden el oficio. Así se realiza la reproducción de dicha actividad, cuya finalidad se desdobra en primera instancia en preparar a los jóvenes para el momento que emigren, y en segunda instancia para mantener una dinámica que oriente internamente los dineros enviados desde el exterior. Por último, existen establecimientos donde se prestan servicios, como pequeños talleres de herrería, papelerías, carnicerías, tiendas y talleres de reparación de automóviles.

En segundo lugar, el factor externo se sustenta gracias a la presencia de varios tipos de actores. Existen personas que han estudiado una carrera técnica o profesional y desempeñan su trabajo en las ciudades de Puebla, Atlixco e Izúcar de Matamoros, aun cuando no pierden contacto con su "pueblo natal". También hay individuos que lograron arraigo en la ciudad de México y sólo regresan en fechas importantes para la familia, como la muerte de un pariente, la fiesta del Santo Patrón y la fiesta dedicada a los muertos. Otro gru-

po está conformado por individuos que han emigrado a Estados Unidos y Canadá, pero mantienen un estrecho contacto con el pueblo y su familia a través de las “remesas”.

Pese a esta ampliación de espacio y actividades, la muerte ocupa un lugar central en sus expresiones rituales y presenta un amplio campo de creencias, ideas, narraciones, es decir, un imaginario construido sobre la base de un sistema de representaciones, como veremos a continuación.

### **La muerte y los muertos: sus representaciones**

En este apartado, como procedimiento metodológico, he tratado de establecer una taxonomía de las representaciones que se relacionan con la muerte, para luego tratar de construir la naturaleza de un sistema que permita dar cuenta de las concepciones espacio-temporales mediante las cuales las personas explican su mundo. La primera de ellas se refiere a la manera como se le entiende. La muerte de una persona puede deberse a accidentes o enfermedades, se puede fallecer en el hogar o fuera de él, y puede presentarse siendo niño, joven, adulto o anciano. A partir de lo anterior hacen una relación entre “el morir” y el “fracasar”. Acontece un “fracaso” cuando alguien muere por accidente e intempestivamente. El “morir” incluye enfermedades endémicas —se le agregan actualmente el cáncer y el Sida—, las cuales son tomadas por causas de muerte “natural”. Sólo es “fracaso” cuando la muerte interrumpe de manera violenta un proceso. Esto explica que quienes murieron por accidente se les otorgue un trato diferente: pese a que son recibidos durante los días de muertos, los “accidentados” ocupan un lugar aparte de quienes tuvieron una muerte “natural”: se espera su llegada el día 29 de octubre. Este rasgo sugiere que los accidentados no forman parte de un orden más amplio, esto es, el de vivos y muertos y, por lo mismo, no tienen cabida en la fiesta de muertos.

Otro tipo de representación es la que relaciona la muerte con el lugar de origen, esto es, el hecho de morir fuera de casa obliga a que el cuerpo tenga que ser velado en su propio hogar. En varios casos registrados, cuando algún migrante muere en Estados Unidos “la gente del mismo pueblo que vive allá se organiza para enviarlo de regreso y que sea enterrado en el panteón del pueblo”. Desde cierta perspectiva esta representación pretende ver al pueblo como

el fin de la vida, el destino final. Sin embargo, la misma perspectiva obliga a entender que el pueblo es el origen: “allí nací, de allí soy”, indicó una persona a la que se le cuestionó por qué quería que fuera enterrada en su pueblo.

Una representación más tiene que ver con el hecho de considerar que al morir todos los individuos son clasificados dentro de una categoría particular y serán objeto de un trato específico. Según los pobladores, las personas muertas permanecerán en el “otro mundo” con la misma edad que tenían al morir. Esto permite que año con año a quienes murieron —no olvidemos la diferenciación que se suscita entre muerte por accidente y “muerte natural”— siendo bebés, niños, jóvenes o adultos solteros se les considere “muertos chiquitos” y “se les reciba” invariablemente el día 31 de octubre. En cambio, los muertos grandes incluyen a todos aquellos que murieron ya casados y “se les recibe” el 1 de noviembre, para ser despedidos al día siguiente.

Asimismo, por los comentarios o las formas de expresión cotidiana también se ha obtenido una categoría más de representaciones que se refieren a la naturaleza del muerto. Está muy arraigada la creencia sobre desprendimientos del cuerpo muerto: por ejemplo, creen en la existencia de las “ánimas” —a veces les llaman “aires”— que vagan por la tierra y son susceptibles de alojarse en el cuerpo de los vivos y causarles trastornos patológicos; incluso señalan que hay lugares donde su existencia es incuestionable, por ejemplo el panteón o las barrancas. También afirman la existencia de la “sombra”, una figura central durante el acto ritual conocido como “levantar la sombra” o “levantar la cruz”. Las “sombras causan susto” y la víctima puede morir de ese padecimiento; una de las formas comunes para referir esta imagen es través de la frase “se le apareció el muerto”. Sobre este aspecto se puede decir que una “sombra” no es igual a un “aire”. Un ejemplo de esta diferenciación se suscita cuando un hombre fallece en la calle, pues de este suceso surge la necesidad de “levantar la sombra”, del sitio donde murió; dejarla en el lugar donde falleció la persona es un proceder que se considera malo, pues dicen que “el muerto va a espantar”. Éste es un aspecto muy diferente a la acción de ingresar al cuerpo por parte de los “aires”. Así, cada uno de estos elementos tiene su propio patrón de acción: uno dirigido a causar enfermedades incorporándose dentro del cuerpo de su víctima y el otro dirigido a causar pesar sin necesidad de entrar al cuerpo de su víctima.

Una última forma de explicar lo que se observa y no se observa de este mundo parte de la manera en que conciben el acto de morir. Dicen que “el morir” es presentado por quien fallecerá, también señalan que puede ser intuido por los parientes o que es anunciado por el aullido de los perros. Estas representaciones sugieren una comunicación entre dos mundos a través de estados oníricos, de estados alterados o de la irrupción de un mundo diferente al del hombre.<sup>15</sup> De ahí que cuando la persona agoniza “comienza a caminar”, o sea, a recordar los caminos por donde anduvo, acciones que realizó y por su mente pasan las imágenes de lo que fue su vida, los lugares, las tierras y todo aquello con lo que tuvo contacto; su agonia puede ser tranquila, lo que equivale a una vida templada, sin sobresaltos; otros en cambio “se jalonean, gritan y hacen gestos cuando en su vida obraron mal... debían muertes... eran brujos”. Por tanto, esta representación sugiere un acto de caminar entre dos planos de la existencia: el mundo de los vivos y el mundo de los muertos.

Las representaciones, según se observa, son formas de transmitir información y pautas sociales, y lo hacen mediante un sistema que desglosa una serie de coordenadas. Es interesante observar que los “muertos grandes” se oponen a los “muertos chiquitos”, y establecen un principio de clasificación jerárquica que se complementa con la oposición de los “difuntos” y los “fracasados”. Es indudable que los “muertos chiquitos” y los “muertos grandes” pertenecen al plano de la “normalidad”, por así decirlo. Los “muertos grandes” han alcanzado un desarrollo social, son individuos que se han casado y este acontecimiento les hace ser más que los “muertos chiquitos”, cuyo rasgo principal no es que sean niños, sino que hayan sido solteros; los infantes, dentro de esta perspectiva, son entendidos como “angelitos”. Por su parte, el “fracaso” remite a un proyecto trunco que rompe con las expectativas de los familiares y de la población; cuando una muchacha queda embarazada y es soltera dicen que “fracasó”. Así, esta categoría refiere el desajuste de los parámetros de un guión preestablecido, un desorden; en tanto, se acepta implícitamente que los “difuntos” cumplieron con ese guión y expresan con su misma presencia un orden. En suma, detrás de

<sup>15</sup> Una idea que circula entre los habitantes de esta comunidad es que si uno quiere ver lo que ven los perros, basta con ponerse en los ojos un poco de las lagañas del animal.

estas oposiciones aparecen las siguientes dicotomías: mayor-menor y orden-desorden.

En segunda instancia aparecen otras figuras que también se oponen; en esta cuestión nos referimos a morir en el hogar y morir fuera del hogar, a la vez que morir en “el norte” y morir en el pueblo, y la actuación hacia dentro de los “aires” y la acción externa de la “sombra”. El hogar es el punto de referencia, es el refugio y la protección, es entenderse como parte de algo. No así el espacio externo, considerado poblado de plantas y animales, “es monte” lo que rodea al hombre, es un espacio peligroso, el lugar de los “aires” y las “sombra”. Son categorías que permiten delinear otra dicotomía: dentro-fuera.

Otra reflexión parte de asumir que las representaciones se construyen sobre dos niveles: el plano espacio-temporal y el plano de la persona. En el primero aparecen relaciones que fijan parámetros a partir del orden-desorden, del adentro-fuera; y el segundo plano se expresa a través de la relación entre lo mayor y lo menor, la “sombra” y el “aire”. Ahora bien, si se asume que la relación entre ritual y representación implica la comprensión y explicación del mundo, también se acepta que el sistema juega con el plano simbólico, el cual se presenta como una serie de actos y acciones que orientan el desarrollo ritual.

## **La muerte y su enfrentamiento**

Ahora bien, cuando una persona muere es objeto de un trato ritual que abarca un periodo aproximado de dos a tres años. A continuación muestro las etapas y episodios de los que se compone el ritual dedicado a los muertos en la población de Cacalósúchil:

**A. El trato al cadáver**  
preparación del cuerpo  
la velación  
despedida del cuerpo  
misa de cuerpo presente  
entierro

## **B. Levantamiento de la “sombra”**

novenario  
velación de la cruz  
levantamiento de la cruz  
despedida de la cruz  
misa a la cruz  
colocación de la cruz

## **C. Ofrenda nueva**

recibimiento  
endonación  
despedida

## **D. Cabo de año**

novenario  
velación de la cruz  
misa a la cruz  
colocación de la cruz

## **E. La fiesta de muertos**

recibimiento  
endonación  
despedida  
repartición

En términos generales, cada uno de los ritos señala un objetivo. Enterrar el cadáver implica que el cuerpo y sus emanaciones sean tratadas adecuadamente, de forma que su presencia sea erradicada; esto es, que el proceso de putrefacción no sea dañino a los hombres. En segundo término, levantar la “sombra” sugiere que la presencia incorpórea del muerto pasa a ocupar su lugar correspondiente, o sea, el cuerpo; en esta tarea el objetivo último es colocar una cruz en la tumba, y que en términos de Hertz<sup>16</sup> corresponde a las segundas exequias que permite la reunión de la sombra con el cuerpo. El siguiente rito, en contraposición a los anteriores, es de naturaleza pública, pues involucra a los habitantes del poblado en medio de

<sup>16</sup> Robert Hertz, *La muerte. La mano derecha*, 1990.

una fuerte carga liminal; el fin es recibir a la persona<sup>17</sup> por primera vez durante la fiesta dedicada a los muertos. El siguiente rito, “el cabo de año”, consiste en colocar una segunda cruz en la tumba; además de que tiene una naturaleza privada, se podría argumentar que es la ceremonia final que permite el reposo del alma y su acceso al mundo de los muertos, así como el levantamiento del duelo por parte de los deudos.<sup>18</sup> Por último, la persona es recibida de nuevo durante la fiesta de muertos, ya con la categoría de “abuelito” o “los de antes”, aunque todavía se piense en ellos como el hermano, el padre o la esposa.

Así puede verse que el ritual dedicado a los muertos se plantea en dos espacios. Por un lado el familiar, de naturaleza privada, y por el otro lado el comunitario, esencialmente público. Si se retoman únicamente los que se llevan a cabo en el campo de lo familiar, se ve que aparecen tres ritos bien definidos: el trato al muerto, el “levantamiento de la sombra” y el “cabo de año”.

Aun cuando el ritual de paso es susceptible de ser dividido en etapas, como sugieren autores como Gennep, Turner, Leach, e incluso Bloch,<sup>19</sup> varias de estas actividades tienen un carácter repetitivo. Son episodios recurrentes, definidos por Vogt<sup>20</sup> como “moléculas” con organización y coherencia interna cuyo fin es permitir la circulación de mensajes en dramas ceremoniales; una propiedad de estos episodios es la de constituirse en acciones simbólicas que delimitan un conjunto de principios básicos de coherencia interna sobre la cual funcionan los símbolos. Asimismo, en tanto ejes de un ritual este tipo de ritos es parte de un sistema ritual mayor;<sup>21</sup> es decir “responden a una serie de circunstancias periódicas que forman un sistema según un eje de tipo sintagmático; cada rito de la serie estará necesariamente precedido y seguido por otro según un orden bien establecido que se repetirá en cada recurrencia del ciclo”.

<sup>17</sup> Utilizo este término porque así lo han hecho saber, a veces emplean la palabra *ánima*, pero las más de las veces se refieren a ellos con el nombre o estatus que tenían: “ya va llegar mi mamá” o “Ya viene Rolando”.

<sup>18</sup> Robert Hertz, *op. cit.*, p. 56.

<sup>19</sup> Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, 1986; Victor Turner, *La selva de los símbolos*, 1980; Edmund Leach, *Replanteamiento antropológico*, 1972; Maurice Bloch, *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, 1992.

<sup>20</sup> Evon Vogt, *Ofrenda para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, 1993, p. 56.

<sup>21</sup> Pierre Smith, “Aspectos de la organización de los ritos”, en P. Smith y M. Izard (coords.), *La función simbólica*, 1989, p. 154.

Este mismo investigador también sostiene que, en referencia al individuo, las etapas del ciclo de vida del individuo aparecen como los elementos definidores del sistema ritual; así aparecen ritos relacionados con el nacimiento, el matrimonio y la muerte,<sup>22</sup> de manera que se puede establecer que los ritos funerarios son marcadores de las etapas por las que transitan los muertos.

Y si existen episodios recurrentes que se desarrollan sobre los mismos temas o principios básicos de organización, es posible desarrollar etnográficamente un rito a sabiendas que proyecta las mismas propiedades de los demás. En consecuencia, únicamente nos vamos a referir a los actos que aparecen durante el trato hacia el cadáver, para establecer su relación con el sistema de representaciones a los que se ha hecho alusión, en tanto son los que dan forma a un conjunto de principios que otorgan coherencia y organización a los elementos que conforman el rito.

### El trato al cadáver

Antes de continuar es necesario indicar que los casos a los que se asistió fueron de personas adultas; asimismo, debe aclararse que el tratamiento del cadáver es igual tanto para hombres como mujeres, “fracasados” o “difuntos”, el cual difiere del trato otorgado a los niños o solteros. Debido a este hecho los datos responden a esta circunstancia del trabajo de campo y representan un modelo.

Después de morir, el cuerpo es cobijado con una sábana blanca y le cubren el rostro con un pañuelo rojo. La justificación de este acto es que “nadie debe verle la cara, puesto que ya fue juzgado por Dios y nadie puede juzgarlo”. En este punto aparecen dos colores: el rojo, el cual según las explicaciones ofrecidas por los habitantes es concentrador de fuerza, de energía o de calor, mientras el blanco es sinónimo de frío.<sup>23</sup> El rojo en la cabeza, el blanco en el cuerpo.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> Para arribar a esta aseveración fue necesario establecer un corrimiento metonímico y asumir que cuando un objeto frío (la categorización es de ellos), como el metal, es utilizado contra los efectos nocivos de la luna en la mujer embarazada, lo hacen a partir de considerar que el color blanco es el del metal.

<sup>24</sup> Incluso cabe recordar una práctica común entre pueblos campesinos referida al cuidado del recién nacido, a quien le colocan en la cabeza un “ojo de venado” (que es de color rojo) y una tijeras (metal-blanco) a un lado del cuerpo.

Lo anterior implica que al morir el calor sea retenido en el cuerpo para evitar el desprendimiento del “aire”, mejor conocido “aire de muerto”. En cuanto al blanco, éste funge como protector del cadáver ante los diferentes riesgos a que está expuesto, entre ellos otros “aires”. De manera que aparece delineado un principio de organización basado en la dicotomía dentro-fuera.

En el punto donde murió la persona debe dibujarse una cruz, y a un lado de ella en ocasiones colocan una vela y un vaso con agua. El cadáver permanece en el lugar donde sucedió la muerte hasta que los parientes consiguen una mesa para colocar el cuerpo. Es indispensable que la mesa no sea de la casa, sino que sea prestada por algún vecino; señalan que “es malo” utilizar la propia mesa de la casa del difunto porque da la impresión de que “se lo quieren comer”. En esta parte parece importante señalar que anteriormente el cadáver permanecía en el suelo y luego era levantado a la mesa, lo que sin duda sugería el eje arriba-abajo; sin embargo, dicho rasgo no es susceptible de ser rastreado en el sistema de representaciones actuales, debido a que hoy en día la forma en que es tratado el cadáver ya no involucra ese aspecto, pues ahora ya mueren en su cama y de ahí son pasados a la mesa. Más bien lo que es necesario resaltar es la idea de comer, la cual tiene connotaciones interesantes porque se hace alusión al hombre vuelto comida; así podría equipararse con comida y pensar que el cadáver está destinado a la tierra, lugar donde será enterrado, pero esto es parte de otro tema sobre el cual no se va a profundizar aquí.

El cuerpo se coloca sobre la mesa de tal manera que la cabeza apunte hacia el altar del hogar, donde están las imágenes religiosas, con las manos entrelazadas a la altura del pecho para fijar en ellas un crucifijo.<sup>25</sup> De esto se encarga el “padrino de cruz”. En efecto, en los momentos posteriores al deceso los hijos o la esposa rápidamente seleccionan (“piden favor”) a una persona para que funja como padrino de cruz, pero sólo en caso de que el padrino de bautizo del “difunto” haya muerto. Este padrino se encarga de poner el cadáver sobre la mesa, de vestirlo<sup>26</sup> y colocarlo en el féretro; después del entierro tiene que depositar sobre la tumba una cruz hecha de cual-

<sup>25</sup> La rigidez del cuerpo obliga a que las manos sean atadas para poner la cruz.

<sup>26</sup> Ocasionalmente al cadáver se le viste con túnicas de un color específico que representa o alude a un santo; por ejemplo, el color azul refiere a San Pedro y el café a San José, no tiene nada que ver con el tipo de muerte.

quier rama, la cual a los “ocho días” será sustituida por la nueva cruz. Se puede señalar que el padrino es una persona que por la responsabilidad conferida al bautizar al difunto se asume como de una jerarquía mayor que el grueso de los hombres, de ahí que funja como una especie de intermediario ante los “santos” para proceder a ubicar el cuerpo en su lugar correspondiente.

Por último, en cada una de las esquinas de la mesa se pone un candelabro con una vela encendida, y representa la luz que ilumina el camino; abajo de la mesa se deposita la ropa del difunto, que también será enterrada junto al cuerpo. Más allá de una idea de arriba-abajo, lo que hallamos es la idea de que todo lo que perteneció al difunto es motivo de un trato ritual; en este caso la ropa no tiene la misma categoría que el cuerpo, por ello ocupa un lugar aparte de donde se desarrolla el proceso más importante; también conviene aclarar que a veces la ropa es quemada y no enterrada.

Una actividad paralela a todo lo anterior consiste en avisar a las autoridades para obtener el acta de defunción, y notificar al fiscal de la iglesia para que ordene el repique de las campanas. Asimismo, después del mediodía empieza a llegar la gente adulta y cercana a la familia, para ofrecer velas y flores blancas, especialmente nube y la alelia. Otras personas colaboran con bolsas de maíz, chile y frijol, con los que se elaboran los alimentos que servirán para dar de comer a quienes participan del velorio. También comienzan a llegar los parientes del difunto que viven en las ciudades.

En la noche inicia la velación. Los vecinos llegan, entran a la vivienda, saludan, se dirigen hacia donde está el cadáver, se persignan y encienden una vela, luego depositan las flores y se acomodan a un costado del cuarto, donde permanecen varios minutos; antes de que abandonen el hogar se les ofrece café. En el transcurso de la noche también se presenta una banda de música, a cuyos integrantes se les proporciona aguardiente y cigarros. También asiste “el rezandero”, que gradualmente es sustituido por mujeres. A los hombres que asisten se les sirven bebidas embriagantes, aguardiente y ron, acompañados con refresco de cola. Nadie se emborracha, y quien lo hace es invitado a retirarse. Así transcurre la noche hasta que dejan de llegar los que van a velar. En los momentos posteriores el cadáver nunca debe quedarse solo, razón por la que varios parientes permanecen en el cuarto. Un hecho relevante es que durante la velación se ofrece café y no se sirve chocolate; “es muy oloroso y caliente”, tomarlo en esos momentos propicia al individuo a sufrir

“aires de muerto”, dada la abundante presencia de “ánimas” que “vienen para guiar la nueva esencia del difunto”.<sup>27</sup>

Al día siguiente, varias mujeres —vecinas y familiares— se encargan de preparar los alimentos que serán ofrecidos a los parientes y visitas. Los frijoles, el chile y el maíz son preparados para ofrecerse a los asistentes: los frijoles son cocinados; los chiles son machacados y se les añade cebolla picada y jugo de limón. Esta comida es la única que aparece en este contexto, lo cual mueve a preguntarse el por qué de esta condición. Alegar que el aspecto económico es fundamental para explicar este alimento no permite avanzar mucho en la comprensión de su papel en el ritual funerario. Es necesario señalar que los frijoles son entendidos con una naturaleza fría; las flores y velas son blancas; el café, en este contexto, es considerado oloroso pero no caliente; de la misma forma, el ambiente está lleno de “aires de muerto,” que cuando penetran al cuerpo son relacionados con lo frío —en este contexto, después de estar en el velorio, las gentes que han asistido se limpian con ruda, una planta considerada de naturaleza caliente—. Así, en esos momentos los hombres deben mantener un estado frío.

Cuando llega el féretro, en su interior depositan la ropa con que murió la persona, se coloca el cadáver y en esos momentos es vestido por el padrino. A continuación “el rezandero” inicia un rosario. Termina el rezo y comienza el “despedimento” del difunto. Para ello lo sacan del cuarto grande. Previamente han conseguido a las personas que cargarán el féretro, quienes tampoco deben ser parientes, pues, con ello dan la impresión de que “ya quieren que se vaya el pariente” (el muerto). Según la costumbre, siempre los pies deben ir por delante. Esta es una posición que permanece a lo largo del recorrido a la iglesia y al panteón. Primero salen al patio y voltean el cuerpo, para que sus pies apunten hacia la entrada del cuarto donde vivió, después invitan a que la “persona” se despida de su huerto, de la cocina.<sup>28</sup> Terminan y salen hacia la calle, ahí nuevamente el cuerpo es volteado para que esta vez lo haga de su casa. Mientras los músicos tocan “Las Golondrinas”, las mujeres empiezan a recoger las flores y velas. En cada una de estas acciones una

<sup>27</sup> La pregunta surgió a raíz de haber participado en la fiesta de muertos y encontrarme que una de las bebidas básicas era el chocolate.

<sup>28</sup> Lo que se suele decir es lo siguiente: “<Nombre de la persona> ‘despídete de tu’ <objeto o cuarto del que se despide> y dale las gracias por haber estado contigo”.

persona ligada al padrino de cruz se encarga de encender un coheterón; es una forma de marcar el momento del rito.

Cuando ha terminado la despedida, nuevamente colocan el cuerpo con los pies hacia delante y las mujeres, que ya también han salido a la calle, forman dos hileras (fig. 1). La formación de las mujeres está en oposición a como marchan los hombres, que van en

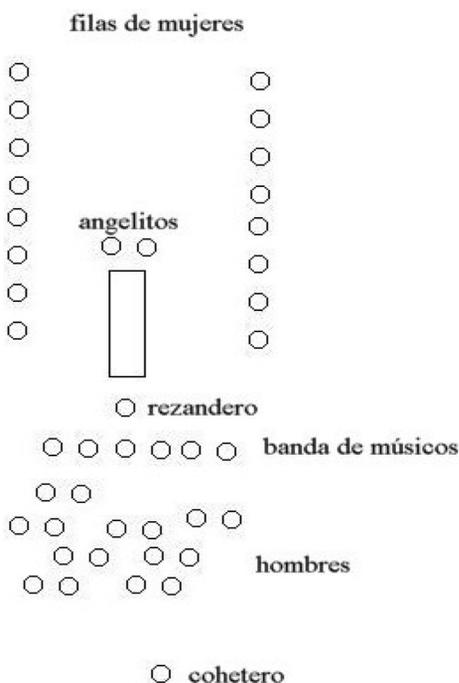


Fig. 1. Cortejo fúnebre.

la parte de atrás y caminan sin ningún tipo de patrón, salvo el de acompañar el cortejo fúnebre. No hay ninguna distinción para que las flores ocupen el lado derecho o las velas lo hagan. Por la parte central van dos niños, uno ahuma con incienso y el otro riega con pétalos de flor el camino por donde pasa el cadáver.<sup>29</sup> El trayecto tiene como punto intermedio la iglesia, donde se celebra una misa, después reinician la procesión hacia el panteón. En la salida del

<sup>29</sup> A veces son niñas, lo que interesa es que sean "angelitos".

pueblo nuevamente se cambia de posición el cuerpo, para que se despida de su pueblo; todo al compás de la música de la banda. Al terminar, se avanza de nuevo con los pies hacia delante.

Antes de continuar es necesario comentar que un ambiente “frío” rodea todas las actividades referidas al cadáver. Y en este punto llama la atención que la cabeza apunta siempre hacia lo que se deja atrás, en un primer momento el altar, posteriormente la casa, la iglesia y la comunidad. Los pies van hacia adelante, en una clara alusión a que el cadáver camina. Por otro lado, existe una relación entre esta actividad y un elemento del sistema de representaciones. La mujer es quien abre el espacio al paso del difunto, es un acercarse al orden superando el desorden representado por los hombres. O bien es una serie de movimientos que sufre el cadáver dentro de un espacio compuesto de mujeres, una especie de concavidad que lo mantiene protegido del exterior, del desorden.

Cuando entran al panteón, el rezandero dirige el ataúd hacia una tumba que, según dicen, pertenece a la primera persona enterrada en ese panteón; “a la presidenta le piden permiso para sepultar a alguien”. Después caminan al lugar donde será enterrada. El lugar tiene la siguiente orientación: hacia el poniente la cabecera y al oriente los pies; la fosa es larga, aproximadamente de tres metros y medio, la mitad está cubierta por una losa, de manera que por un lado es una cavidad y por el otro está expuesta (fig. 2).

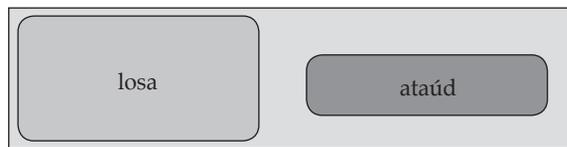


Fig. 2. Aspecto de la losa y el lugar donde descansa el ataúd antes de ser introducido.

Colocan el féretro a un lado de la fosa, lo abren para quitar el crucifijo que tiene el “difunto” en sus manos. Del mismo modo es aprovechado por los parientes cercanos para la despedida final; es un momento donde las lágrimas afloran y las emociones se desbordan, sobre todo en las mujeres, mientras los hombres permanecen callados, pero no por ello son ajenos al dolor. Cierran el féretro, su cubierta es clavada y quien reza lo rocía con agua bendita. Inme-

diatamente es tomado por quienes lo cargaron, y siguiendo las instrucciones del rezandero lo bajan a la parte abierta de la fosa, luego se valen de unos carrizos, cuyo rodamiento permite desplazar la caja en la cavidad. El procedimiento es de tal forma que primero entra la cabeza del difunto, en contraposición a ir siempre con los pies adelante (fig. 3). Como comentario a esta situación, se dice que el cuerpo entra con la cabeza a la tierra que lo recibe, es un espacio en que ya no camina. ¿Qué sugiere este dato? Realmente se está ante una inversión del caminar, es mantenerse en un tiempo y un espacio preciso, que permiten a su vez una transformación: el acto de morir se invierte para establecerse como un nacer.

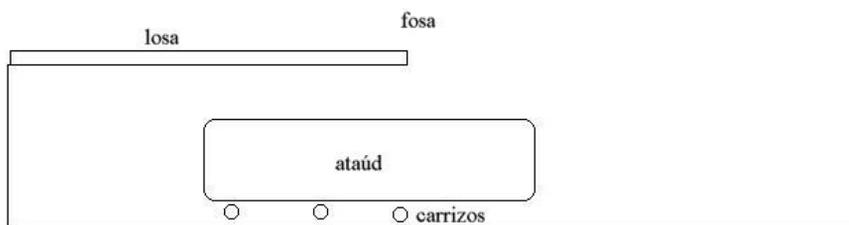


Fig. 3. Los carrizos sirven para permitir el deslizamiento del ataúd dentro de la cavidad.

Después meten la ropa del difunto y la tierra donde reposará el cuerpo y comienzan a enladrillar la entrada de la cavidad, pasan rápidamente a cubrir la fosa con tierra para que las mujeres depositen las flores y el padrino coloque una cruz provisional, la cual a los ocho días será reemplazada por la nueva cruz. Finalmente, aún en el panteón, la familia del deudo invita a la gente a comer a la casa de la familia del difunto. Así, la noche empieza a cubrir nuevamente y cada uno de los asistentes se retira a su casa; incluso los familiares que llegaron de fuera.

## Comentarios finales

En este artículo se ha tratado de establecer el vínculo entre un conjunto de representaciones colectivas, vistas como sistema, y el rito del "trato a los muertos" para explicar la presencia de "sentido" en una comunidad inserta en un proceso de globalización. En este re-

corrido se dejaron de lado otros ritos funerarios y se consideró pertinente retomar el que hemos descrito como un modelo que explicaría por sí mismo los demás ritos. Para hacer esto fue necesario presentar los datos de personas que no murieron en accidente y fueron casadas; también se dejaron fuera los rituales referidos al plano de lo comunitario, esto es la fiesta de los muertos, y se le otorgó preeminencia a los de carácter privado.

Si bien el problema de las representaciones del tipo de las que aquí se presentaron sugiere un carácter colectivo más que individual, es preciso indicar que su existencia está allí marcada en cada uno de los individuos, no como un espacio normativo, sino como un aspecto cognitivo que permite en su momento establecer los parámetros mediante los cuales habrá de darse el trato hacia los muertos. Es en este sentido que no se profundizó en las relaciones que aparecen entre la ideología católica, y sí se ahondó en la funcionalidad que adquieren frente a la muerte; también se dejó de lado la cuestión del significado que supone la proliferación de símbolos, en el entendido de que un símbolo puede significar una cosa para quienes se encuentran en Estados Unidos y otra cosa diferente para quienes han pasado su vida en las ciudades. Este problema se traduce en términos de exégesis y memoria; en un plano se intentaría expresar mediante palabras una racionalidad simbólica y partir de una discusión acerca del carácter de cada uno de los símbolos; en contrapartida, ahondar en la memoria sugiere que nos enfocamos en la acción no como un enunciado estructurado, sino como la articulación en el plano ritual de una necesidad biológica y psicológica.

Ahora bien, el sistema de representaciones que se construyó nos permite ver una arquitectura social capaz de explicar el mundo de acuerdo con las necesidades que tienen los individuos. Por ello en algunas ocasiones pudimos observar algunas dicotomías relativas al arriba-abajo, las cuales son susceptibles de no tener mayor importancia dentro del desarrollo ritual. Sin embargo, habría que valorar frente a los demás ritos funerarios las connotaciones que se desprenden de los alimentos otorgados durante esta etapa, pienso, por ejemplo, en el mole, cuya naturaleza es caliente y es el alimento por excelencia para cuando se levanta la sombra o el cabo de año.

Empero, las representaciones funcionan y desempeñan un papel fundamental en la forma en que son asumidas para otorgar un sentido y una necesidad. Así, los procesos por los cuales atraviesa esta población si bien presentan graves anomalías, como por ejem-

plo la drogadicción, alcoholismo, pandillerismo, aparición del Sida, todas ellas adquieren sentido al momento de la muerte a través de la necesidad de otorgar un trato a los muertos, y esto se hace solamente a partir de las representaciones que han sido construidas en el plano de la memoria y un proceso cognitivo.

Por último, amén de querer establecer la discusión en torno a la articulación conceptual de las representaciones en el rito, este trabajo también presenta un material etnográfico pertinente para abrir una discusión en la que se dejen de lado cuestiones acerca de qué es la muerte para el mexicano o de si la muerte tiene otra dimensión en las culturas indígenas. Idealizar es prejuizar, es predisponer un análisis a cuestiones individuales, cuando la realidad muestra otras facetas que obligan a repensar las maneras en que hemos estado tratando de acercarnos a un tema profusamente abordado por la antropología mexicana.

## Bibliografía

- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1997.
- Anguiano, Marina et al., *La celebración del Día de Muertos en México*, México, DGCP-Conaculta, 1991.
- Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Bloch, Maurice, *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Cortés, Efraín, *Las ceremonias de muertos*, México, Museo Nacional de Antropología e Historia-INAH, 1987.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Domínguez Gómez, Eduardo, "Representaciones colectivas, episteme y conocimientos", en *Revista Universidad EAFIT*, vol. 42, núm. 144, 2006, pp. 69-80.
- Gamiño, Juan, "El Miccailhuitl", tesis, México, ENAH-INAH, 1987.
- Giménez, Gilberto, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-Nación del siglo XXI*, México, CIESAS / INI / Porrúa, México, 2000, pp. 45-70.
- González, Carlos, "La ceremonia de la ofrenda a los difuntos en el cementerio de la isla de Janitzio: la noche del 1° al 2 de noviembre", folleto, 1925.
- Hertz, Robert, *La muerte. La mano derecha*, México, CNCA, 1990.
- INEGI, *XI Censo de Población*, México, INEGI, 2000.
- Leach, Edmund, *Replanteamiento antropológico*, Barcelona, Seix Barral, 1972.
- Millán, Saúl, *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, México, INI, 1993.
- Moedano, Gabriel, "La ofrenda del Día de Muertos", separata en *Folklore Americano*, año VIII-IX, núms. 8-9, 1960.
- Navarrete, Carlos, "Santos, calaveras y muertos: la búsqueda de una raíz", en *México Indígena*, núm. 7, noviembre-diciembre, 1985, pp. 4-12.
- Nieto, Jaime, "Antropología de la muerte. Un Acercamiento", mecanoescrito, 1993.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel, *La muerte y los muertos: culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*, México, SEP, 1974.
- Oehmichen Bazán, María Cristina, *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, México, UIA / UNAM-PUEG, 2005.
- Pomar, Teresa, "El concepto de la muerte en México", en *México Indígena*, núm. 7, noviembre-diciembre, 1985.
- Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, "Representaciones colectivas, mentalidades e historia cultural: a propósito de Roger Chartier y el mundo como

- representación", en *Relaciones*, vol. XXIV, núm. 93, invierno 2003, pp. 19-49.
- Scarduelli, Pietro, *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*, México, FCE, 1988.
- Scheffler, Lilian, *La celebración del Día de Muertos en San Juan Totolac*, México, Museo Nacional de Antropología-INAH, 1976.
- Sierra Carrillo, Dora, *Ofrendas de muertos*, México Museo Nacional de Antropología-INAH, 1973.
- Smith, Pierre, "Aspectos de la organización de los ritos", en P. Smith y M. Izard (coords.), *La función simbólica*, Gijón, Júcar Universidad, 1989, pp. 147-179.
- Thomas, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
- Vogt, Evon, *Ofrenda para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, México, FCE, 1993.
- Wolf, Eric, "The Vicisitudes of the Community Closed", en *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 2, 1986, pp. 325-329.